225.1
Class
Book
General Theological Seminary Lib
Chelsea Square, New York

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/kommentaruberdas0000drhe

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

Oberconsistorialrath in Hannover.

Siebente Abtheilung,

des Paulus Brief an die Galater umfassend.

Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1862.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

Brief an die Galater

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Oberconsistorialrath in Hannover.

Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

225.7
M87
7-9.3
74970

BS
2685
.M4
1862

GEN. THEOL. SEMINARY
LIBRARY

Vorrede.

In dieser neuen Auflage, welcher im Jahre 1857 die dritte vorangegangen, wird man hoffentlich die Beachtung dessen, was seitdem über diess apostolische Sendschreiben und einzelne Stellen desselben erschienen ist, nicht verkennen. Mit besonderer Auszeichnung nenne ich in dieser Beziehung den Kommentar von Wieseler, ein Werk, in welchem sich die klare und zusammenhängende Erkenntniss des paulinischen Evangeliums mit so viel gründlich gelehrter Forschung und ausgereifter Umsicht des Urtheils verbindet, dass es eine Zierde unserer exegetischen Literatur heissen mag. Habe ich gleichwohl bei sehr vielen, vielleicht den meisten Stellen, in denen die Wieseler'sche Erklärung der meinigen entgegentritt, nicht beizupflichten vermocht, so bin ich mir doch bei allem Widerspruch der aufrichtigen Hochachtung bewusst gewesen, welche einer solchen Arbeit um so williger gezollt wird, je seltener man auf dem exegetischen Felde bei dessen heutiger Fruchtbarkeit an compilatorischem Machwerk selbstständigen und tieferdringenden Leistungen begegnet. Exegetische Faseleien in nebelhafter hochbeiniger Phrase, denen die partheiische Absichtlichkeit mit ihren ungeschichtlichen Voraussetzungen an der Stirn geschrieben steht, sind desto häufiger, und dar-

neben ist das klüglich halbirende und combinirende Gebaren Solcher, die nun einmal weder Ja noch Nein sagen mögen, zumal Angesichts des grossen Apostels, der immer wusste und redlich aussagte, was er wollte, desto widerlicher. Wir sollten uns freuen, auf dem Gebiete der evangelischen Wissenschaft in aller Nüchternheit und Klarheit frank und frei aussprechen und begründen zu dürfen, was wir meinen; das Wahre daran kommt der Kirche zu Gute, zu deren künftigem Nutz und Frommen, und unser Irrthum wird, weil erkennbarer und damit leichter widerlegbar, nur unschädlicher gemacht. Diese wissenschaftliche Freiheit und Geradheit ist doch eben nur auf protestantischem Gebiete möglich; im katholischen Bereiche scheint sie nun einmal ein Ding der Unmöglichkeit zu sein, wie aus den katholischen Kommentaren, selbst den neuesten und in ihrer Art besten, und auch noch aus Döllinger's „Christenthum und Kirche" genügend erhellt. Fürchtet man die biblische Forschung und Wissenschaft und nennt sie im ängstlichen Hinblick auf die von ihrem Wesen untrennbare Kritik und deren Missbrauch das „goldene Kalb" der Gegenwart, so begeht man eine Thorheit. Wäre sie nur immer golden, so wäre sie gediegen, wie sie sein soll; zum Idol kann sie nur im Widerstreit mit ihrem innersten Wesen von der Unkunde und Beschränktheit Einzelner gemacht werden. Frevelhafter Dünkel und Vorwitz aber ist es, wenn Manche über das, wornach die Wissenschaft in ihren gelehrten Kreisen noch beständig zu forschen und zu suchen Recht und Pflicht hat, eigene oder fremde controverse Ansichten wie bereits Gewisses und Gefundenes auf die Kanzel tragen und das Urtheil und den Glauben der Gemeinde damit beirren und verwirren. Die Gemeinde hat ein unverjährbares Recht, aus dem gläubigen Herzen und bekennenden

Munde ihres Geistlichen die alte einfältige und gesunde Lehre des Evangeliums zu vernehmen, wie sie in der Schrift klar genug gegeben und in unseren Bekenntnissen dermaassen bezeugt ist, dass sie ihrem wesentlichen positiven Gehalte nach von keiner Freiheit der Wissenschaft, sofern diese eben nur in der Schrift ihr hohes Ziel und ihre heilige Schranke findet, etwas zu besorgen hat. Hält sich aber der Prediger selbst für klug und lässt er an die Stelle der im Evangelium enthüllten göttlichen Geheimnisse, deren treuer Verwalter er sein soll, die Gebilde irgendwelcher idealistischen Erfindung und Umdeutung treten: so möge er vor diesem Apostelbriefe zur Besinnung kommen, der so ausdrücklich und schlagend wie kein anderer die volle göttliche Offenbarung des Evangeliums in's Licht setzt, durch welches einst der wirksamste aller Apostel von Jerusalem bis Rom die Welt überwunden und mit der Thorheit des Kreuzes die Weisheit der Weisen zu Schanden gemacht hat. Oft genug ist es die Verblendung theologischer Unreife, welche das Wagniss, ein ἕτερον εὐαγγέλιον zu predigen, erklärlich macht, und immer ist sie damit verbunden; aber auch die jugendlich unreife Keckheit sollte sich doch von einem heilsamen Erschrecken angetreten fühlen, wenn sie hört und hören muss, was der gotterleuchtete Paulus in diesem Briefe einem Jeden, welcher „εὐαγγελίζεται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν", ohne Unterschied und ohne Ansehen der Person mit der Sicherheit göttlichen Gerichts in's Gewissen ruft.

Bei meiner Erklärung von Gal. 3, 20. bin ich verblieben. Nicht als ob ich unbeachtet und ungewürdiget gelassen hätte, was gegen sie (am scharfsinnigsten von Holsten) gesagt worden; aber ich habe die Ueberzeugung nicht gewinnen können, dass sie unrichtig sei, und ich weiss noch

keine bessere. Wir sind einmal mit dieser unter den Händen der Exegeten so unglücklichen Stelle noch nicht weiter, als dass jeder Erklärer die Auslegung seiner Vorgänger zu verwerfen pflegt und eine neue bildet, welche dann wieder ein gleiches Schicksal bei den Nachfolgern findet. Ich besorge, dass es auch dem jüngsten Versuche*), den ich noch nicht mit berücksichtigen konnte, bei allen sonstigen treffenden Bemerkungen, die er enthält, nicht besser ergehen werde.

Möge Gott gesegnet sein lassen, was wahr und richtig ist an dieser erneueten Arbeit, Schaden aber abwenden, wo ich geirrt habe.

Hannover, den 13. Julius 1862.

Dr. Meyer.

---

*) *Hauck* in d. Stud. u. Krit. 1862. p. 512 ff. Entscheidend gegen diesen Versuch, so weit er sich auf V. 20. bezieht, ist schon der lexicalische Fehlgriff, dass μεσίτης „*Einer aus ihrer Mitte*" gefasst wird.

Des Paulus Brief an die Galater.

Einleitung.

§. 1.

Die Galater.

Die Landschaft *Galatia* oder *Gallograecia*, von Paphlagonien, Pontus, Kappadocien und Bithynien umgränzt (Strabo 12. p. 850.), mit den Hauptstädten Ankyra, Pessinus und Tavium, hatte ihren Namen von den *Galliern* (*Γαλάται*, welcher Name nur eine spätere Form des ursprünglichen *Κέλτοι* oder *Κέλται* ist, Pausan. 1, 3, 5.). Denn *Gallische* Volksstämme, in Verbindung mit dem Germanischen *) der Tectosager (Caes. b. Gall. 6, 24. Memnon b. Phot. cod. 224. p. 374.), nachdem sie etwa 280 v. Ch. verheerend in Macedonien und Griechenland eingefallen (Justin. 24, 4.), in Thra-

*) Daher erklärt sich die erfahrungsmässige Nachricht des *Hieron.* (Prol. in libr. secund. comment. in ep. ad Gal.), dass die Volkssprache, welche zu seiner Zeit die Galater neben der Griechischen noch geredet hätten, fast gleich (*eandem paene*) mit der der *Trevirer* gewesen sei. Die Trevirer aber waren: „circa affectationem Germanicae originis ultro ambitiosi", *Tacit.* Germ. 28. Vrgl. *Jablonski* de lingua Lycaon. p. 23. S. überh. *Diefenbach* Celtica. Stuttg. 1839 f. *Rettberg* Kirchengesch. Deutschl. 1. p. 19 ff. Letztere Beiden nehmen die Germanische Volksthümlichkeit der Galater ohne hinreichende Gründe in Abrede. S. dagegen *Wieseler* p. 524 ff. Mit der Bekehrung der Galater hebt die Kirchengeschichte Deutscher an.

cien das Königreich Tyle errichtet hatten (Polyb. 4, 45 f.), zogen sich von hier aus unter Anführung des Leonorius und Lothar nach Asien, wo sie vom Bithynischen König Nikomedes für geleistete Kriegsdienste ein Gebiet empfingen; welches sie bald durch verheerende Züge erweiterten (Liv. 38, 16. Flor. 2, 11. Justin. 25, 2. Strabo 4, p. 187. 12, p. 566.), obwohl es von Attalus, König von Pergamus, der sie besiegte, auf die fruchtreiche Gegend des Halys beschränkt wurde (Strabo 12, p. 566 f. Pausan. 4, 5.). Den Römern unterwarf dieses kräftige, gefürchtete (Polyb. 5, 53. 2. Makk. 8, 20.) und freiheitsliebende (Flor. 2. 11.) Volk der Consul Cn. Manlius Vulso 189 v. Ch. (Liv. 38, 12.); indess behielten sie noch lange mit ihrer volksthümlichen Gauverfassung ihre eigenen Tetrarchen (Strabo 12, p. 541. 567.), späterhin den Königstitel führend (Cic. p. rege Dejotaro. Vellej. 2, 84. Appian. 5. p. 1135. Plut. Ant. 61.); deren letzter, Amyntas (ermordet 26 v. Ch.), der Gunst des Antonius und Augustus es verdankte, dass Pisidien und Theile von Lykaonien *) und Pamphylien zu seinem Gebiete geschlagen wurden (Dio Cass. 49, 32. 53, 26. Strabo 12, p. 569.). Im Jahre 26 wurde Galatien in seiner unter Amyntas erhaltenen Ausdehnung zu einer römischen Statthalterschaft gemacht (Dio Cass. 53, 26.). S. überh. ausser den Kommentaren und Einleitungen: *Wernsdorf* de republ. Galatar. Norimb. 1743. *Hoffmann* introd. theol. crit. in lect. ep. P. ad Gal. et Col. Lps. 1750. *Schulze* de Galatis, Francof. 1756. *Mynster* Einleit. in d. Brief an d. Gal. in s. kl. theol. Schr. Kopenh. 1825. p. 49 ff. *Hermes* rerum Galaticar. specimen, Vratisl. 1822. *Baumstark* in *Pauly's* Realencykl. III. p. 604 ff. *Rüetschi* in *Herzog's* Encykl. IV. p. 637 f.

Auf Grund der Erweiterungen, welche unter Amyntas zum eigentlichen Galatien zugekommen waren, hat man behauptet, dass als die Leser unsers Briefs gar nicht die eigentlichen Galater zu denken seien, sondern *Neu-Galater*, d. h. *Lykaonier* (namentlich die Christen von *Derbe* und *Lystra*) und *Pisidier*. So Joh. Joach. *Schmidt* (bei *Michael.*), *Mynster* l. l. p. 58 ff. *Niemeyer* de temp. quo ep. ad Gal. etc. Gott. 1827. *Paulus* in d. Heidelb. Jahrb. 1827. p. 636 ff. u. Lehrbriefe an d. Gal. u. Röm. p. 25 ff. *Ulrich* in d. Stud. u. Krit. 1836. 2. *Böttger* Beitr. 1. u. 3. *Thiersch* Kirche im apost. Zeitalt. p. 124. Aber entscheidend hiergegen ist sowohl der Sprachgebrauch der Apostelgesch. (Act.

*) nicht das ganze Lykaonien, namentlich nicht der südöstliche Theil und Iconium. S. *Rück.* Magaz. I. p. 98 ff.

14, 6. vrgl. mit 16, 6. 18, 23.), in welchem sich die allgemein gangbare volksthümliche Benennungsweise ausdrückt, die sich nicht an die neue Provincial-Statistik angeschlossen hatte, als auch der Umstand, dass sich Paulus Gal. 1, 2. nicht sonderbarer und unbestimmter als *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* hätte ausdrücken können, wenn er das eigentliche Galatien, Alt-Galatien, *nicht* gemeint hätte. Auch werden keine Stellen bei Griechen gefunden, in denen Districte von Lykaonien oder Pisidien dem gedachten Provincial-Verhältnisse gemäss mit dem Namen Galatien bezeichnet würden. S. *Rück.* Magaz. I. p. 105 f. *Anger* de ratione temp. p. 132 ff. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 281 f. u. z. Gal. p. 530 ff.

Der Stifter der Galatischen Gemeinden war Paulus selbst (Gal. 1, 6—8. 4, 13 ff.) auf seiner zweiten Missionsreise Act. 16, 6. (nicht schon 14, 6.), wo die *Γαλατικὴ χώρα* nicht von Lykaonien und Pisidien zu fassen ist (gegen *Böttger*, welchen *Rück.* l. l. p. 108 ff. widerlegt hat). Leibliche Schwäche (4, 13.) hatte ihn genöthigt in Galatien Halt zu machen, und während dessen pflanzte er daselbst das Christenthum. Bei der Unwillkürlichkeit dieser Veranlassung und bei der Unbekanntheit der Oertlichkeit, an welche so sein erstes Wirken im Lande wie zufällig gewiesen war, muss es gänzlich dahingestellt bleiben, ob es auch hier sein in der Apostelgesch. bezeugtes grundsätzliches Verfahren, das Bekehrungswerk zunächst bei Juden anzufangen, befolgt hat, obwohl diess an und für sich wahrscheinlich ist *). Zwar fehlte es auch in Galatien an einer vielleicht zahlreichen Judenschaft keineswegs (was mit Grund aus Joseph. Antt. 12, 3, 4. 16, 6, 2., so wie aus der Verbreitung der Juden über Asien überhaupt, nicht aber aus 1. Petr. 1, 1. zu schliessen ist); jedoch erhellt aus dem Briefe selbst (s. §. 2.), dass die Leser meist (nicht ganz, wie *Hilgenf.* will) aus *Heidenchristen* bestanden. Die alttestamentlichen Beweise aber (sammt einer zum Theil rabbinischen Auslegungsweise), welche P. dennoch anwendet, waren theils in der Art der apostolischen Predigt überhaupt begründet, theils durch den in Frage befangenen besondern Gegenstand selbst (s. §. 2.) geboten, theils dadurch gerechtfertigt, ja nöthig gemacht, dass es der Ap., welcher ohnediess auch die gegnerischen *Lehrer* und

*) wie auch *Neand., de Wette, Wieseler* u. M. annehmen, unter Widerspruch aber von *Schneckenb.* (Zweck d. Apostelgesch. p. 104.), *Baur, Hilgenf.*

deren Abwehr berücksichtigen musste, mit Gemeinden zu thun hatte, welche bereits eine Zeit lang von Judaisten bearbeitet und auch dadurch hinreichend in das alte Testament eingeführt waren. Die Annahme *Storr's*, *Mynster's* (l. l. p. 76.) und *Credner's*, die Galatischen Christen seien vorher grossentheils Proselyten des Thors gewesen, erscheint so als entbehrlich, und ist ohne Nachweis aus dem Briefe selbst, ja den Aeusserungen des Briefs entgegen, s. z. 4, 9.

§. 2.

Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefs.

Judaistisch christliche, pharisäisch gesinnte Lehrer (vrgl. Act. 15, 1.), palästinische Sendlinge (nicht ungläubige Juden, *Michael.* Einl.), waren nach Paulus in den Galatischen Gemeinden aufgetreten, und hatten mit ihren Angriffen auf seine apostolische Würde (1, 1. 11. 2, 14.) und mit ihrer Behauptung von der Nothwendigkeit der Beschneidung für die Christen (5, 2. 11. 12. 6, 12 f.), worin als Selbstfolge die Verbindlichkeit des ganzen Gesetzes lag (5, 3.), nur allzu viel Gehör gefunden, so dass die judaistische Richtung die Oberhand bekam (1, 6. 3, 1. 3. 4, 9 ff. 21. 5, 2 ff. 7.). Die Frage aber ist, ob diese Antipauliner, welche übrigens um 5, 12. 6, 13. willen nicht als Proselyten weder insgesammt noch theilweise zu denken sind (*Neand.*, *Schott*, *de Wette*; s. dagegen *Hilgenf.* p. 46 f.), *vor* (*Credn.*, *Rück.*, *Schott, Hilgenf.*, *Reuss*, *Wieseler* u. M.) oder *nach* (*Neand.*, *de Wette* u. M.) der zweiten Anwesenheit des Ap. (Act. 18, 23.; s. §. 3.) aufgetreten. Aus 1, 6. 3, 1. erhellt, dass Paulus jetzt zum ersten Male mit der wirklich *verführten* Gemeinde zu thun hat, befremdet über das Geschehene und im ersten frischen Affecte. Gleichwohl erhellt wieder aus 1, 9. 5, 3. 4, 16., dass er schon persönlich in Galatien gegen die Judaistische Verführung geredet hat, und mit grossem Ernste. Daher ist anzunehmen, dass, als P. zum zweiten Male bei den Galatern war, die Gefahr nur *drohete*, die *Neigung* aber, sich ihr hinzugeben, vorhanden, und sein Reden darwider mithin *warnend* und *vorbauend* war, die Irrlehrer aber erst nach der Entfernung des Ap. ihre Verführungen *ausführten*, und zwar, wenngleich ohne Erreichung der Beschneidung (s. z. 4, 10.), doch mit so viel Er-

folg *) und so friedestörend (5, 15.), dass die Nachricht davon ihm so überraschend kam, wie er 1, 6. 3, 1. es zu erkennen giebt. Vrgl. auch *Lange* apost. Zeitalt. II. p. 257. *Ewald* p. 54. *Lechler* apost. Zeit. p. 383. — Gemäss dieser Veranlassung *bezweckte* P. mit dem Briefe, seine apostolische Auctorität zu vertheidigen und den Lesern den Lehrsatz von der Freiheit des Christen von der Beschneidung und dem Mos. Gesetze durch die Rechtfertigung aus Gottes Gnade in Christo zur siegenden Ueberzeugung zu bringen. Dass er aber „in der Lebhaftigkeit des Eifers die Sache als allzu gefährlich dargestellt" habe (*de Wette*), ist um so weniger anzunehmen, als es sich um die grösste Lebensfrage des Paulinischen Christenthums handelte, und somit zugleich um die ganze persönliche Aufgabe und Stellung des Ap. Vrgl. *Baur* Paulus p. 255. Dem *Inhalte* nach zerfällt 1) der apologetisch-dogmatische Theil des Briefes in zwei Hälften: a) Vertheidigung der apostolischen Geltung und Würde Pauli Kap. 1. u. 2., wobei schon 2, 15—21. die Grundlage der christlichen Freiheit dargestellt wird; b) Erweis, dass der Christ durch die Gnade Gottes in Christo von Beschneidung und Mosaismus unabhängig sei Kap. 3. und 4. Dann werden 2) in dem paränetischen Theile die Leser ermuntert, an der christlichen Freiheit festzuhalten, aber sie auch nicht zu missbrauchen Kap. 5., worauf noch andere allgemeine Ermahnungen folgen Kap. 6, 1—10., so wie endlich eine eigenhändige energische Warnung vor den Verführern (6, 11—16.) und der Schluss.

§. 3.

Zeit und Ort der Abfassung. Aechtheit.

Die Abfassungszeit ergiebt sich aus 4, 13. vrgl. mit Act. 16, 6. 18, 23. Aus *εὐαγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον* 4, 13. nämlich erhellt auf's Bestimmteste **), dass, als P. schrieb, er bereits zweimal in Galatien gewesen und das Evang. daselbst verkündiget hatte. Mit *Grot.* u. *Keil* (Anal. IV. 2. p. 70.) nämlich *τὸ πρότερον* in Beziehung auf

*) bestimmt bis zur Feier der Jüdischen festlichen Tage und Zeiten 4, 10.

**) Denn mit *Usteri* u. *Fritzsche* *τὸ πρότερον* unbestimmt im Sinne von *ποτέ, vormals*, zu fassen, ist irrig. S. d. Kommentar.

die jetzige *schriftliche* Belehrung zu setzen, verbietet der beständige Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι von der *mündlichen* Verkündigung. Gewiss irreten also diejenigen, welche die Abfassung schon nach der *ersten* Anwesenheit des Ap. annahmen, sie mochten nun diese erste Anwesenheit entweder richtig Act. 16, 6. (*Michael.*) oder falsch Act. 14, 6. (*Keil*) finden. Was Letzteres betrifft, so hat zwar *Keil* geltend gemacht, dass P. Kap. 1. u. 2. seine Geschichte nur bis zur zweiten Reise nach Jerus. Act. 11, 27. fortführe, dass er des apostolischen Convents und Decrets Act. 15. nicht gedenke (vrgl. auch *Ulrich* l. l.), und dass er über den Mosaismus in diesem Briefe noch strenger urtheile als nach jenem Convente. Allein die Reise 2, 1. ist identisch mit der Act. 15. erwähnten (s. d. Komment.); die Nichterwähnung des apostolischen Convents und Decrets *) aber hängt nothwendig mit der selbstständigen und von der Auctorität aller anderen Apostel völlig unabhängigen Stellung, welche sich P. im Gegensatz gegen die judaistischen Bestrebungen principmässig zueignet, zusammen, daher er auch weder im ersten Briefe an die Korinther (8, 1 ff. 10, 23 ff.), noch in dem an die Römer, noch sonstwo auf jenen Beschluss Rücksicht nimmt **). In der Gewissheit dieser seiner apostolischen Selbstständigkeit als unmittelbar berufener und mit der Offenbarung des Evangel. versehener Diener Christi hat er niemals in irgend einem Lehrstücke die Auctorität anderer Apostel oder Gemeindebeschlüsse für sich angeführt, was er auch um so weniger konnte, wo es sich, wie hier, nicht um eine Frage einer irgendwie getroffenen Kirchenordnung, sondern um die tiefsten Principien der Heilsordnung handelte ***). Ausserdem aber stimmen insonders die drei ersten Satzungen jenes Decrets (Act. 15, 29.) so wenig

*) Gegen die Meinung, dass aus uns. Briefe die Ungeschichtlichkeit der Erzählung vom apostolischen Concil und Decret zu folgern sei (*Baur, Schwegl., Zeller, Hilgenf.*), s. z. Act. 15. 19 f. p. 311 f. Die historische Kritik der Tübinger Schule glaubt in unserm Briefe „den Archimedischen Punkt ihrer Aufgabe" (*Hilgenf.* in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1855. p. 484.) gefunden zu haben.

**) Dieses *durchgängige* Schweigen vom Decret in *allen* Briefen beweist, dass man dieses Schweigen in *unserm* Briefe weder aus der vorausgesetzten *Bekanntschaft* der Galater mit demselben (*Schaff* p. 182.), noch daraus erklären darf, dass der Ap. den Gegnern keine *Waffe* gegen ihn habe darbieten wollen (*Ebrard*).

***) „Sein Wort als Apostel Christi für die Heiden muss ihnen Decrets genug sein", *Thiersch* Kirche im apost. Zeitalt. p. 130.

zu dem in den Briefen des Ap. consequent gehaltenen Grundsatze der völligen christlichen Freiheit, dass man annehmen muss, das Decret habe gar bald bei weiteren apostolischen Erfahrungen seine Wichtigkeit, ja Verbindlichkeit für ihn verloren. Verfehlt war es ferner, in ἡ περίχωρος Act. 14, 6. Galatien zu finden, wie ausser *Keil* auch *Koppe, Borger, Nismeyer, Mynster, Paulus, Böttger* u. M. wollen; denn diese περίχωρος kann nur die Umgegend von Lystra und Derbe sein, den Namen Galatien aber auf die Lykaonische Gegend überzutragen, ist völlig unzulässig (s. §. 1.). Hat man endlich, um eine sehr frühzeitige Abfassung, bald nach der Bekehrung der Leser, zu erhärten, auf οὕτω ταχέως 1, 6. sich berufen: so ist diess exegetisch ungegründet (s. d. Komment.), wie man auch die Erwähnung des Barnabas 2, 13. nicht herbeiziehen sollen (*Koppe*), da hier eine *persönliche* Bekanntschaft der Leser mit demselben (die sie freilich vor Act. 15, 39. gemacht haben müssten) gar nicht ausgesprochen ist. Ist aber nach dem allen unser Brief nicht schon nach der ersten Anwesenheit in Galatien geschrieben — wogegen auch das streitet, dass sein Inhalt ein schon entwickeltes Gemeindeleben und ein schon längeres Einwirken der Irrlehrer voraussetzt —, und ist die erste Anwesenheit des Apostels nicht Act. 14, 6., sondern Act. 16, 6. *) zu finden, worauf dann die zweite, die Gemeinden *bestärkende* Anwesenheit Act. 18, 23. folgte: so haben mit Recht nach Aelteren die meisten Neueren dafür entschieden, *dass der Brief erst nach Act. 18, 23, verfasst sei.* So *Berthold, Eichhorn, Hug, de Wette, Winer, Hemsen, Neander, Usteri, Schott, Rück., Anger, Credner, Neand., Guericke, Olsh., Wieseler, Reuss, Hilgenf., Ewald* u. M. Abzuweisen aber sind die Ansichten, welche die Abfassungszeit *zwischen Act. 16, 6. und Act. 18, 23.* setzen, wie *Grot.* (ad 1, 2.), *Baumgart., Semler* (zu *Baumg.* p. 895., nicht in d. Paraphr.), *Michael., Koppe, Storr, Borger, Schmidt, Mynster*, oder welche den Brief gar bis *vor den*

*) Man hat zwar dagegen eingewendet, auf dieser Reise habe P. die Gemeinden nur *gestärkt*, welches eine frühere Bekehrung voraussetze, Act. 15, 36 ff. 16, 5. Allein Act. 16, 6. hebt ein neuer Fortschritt der Geschichtserzählung an, und Phrygien und Galatien werden von denen, auf welche sich die *bestärkende* Wirksamkeit bezog, *getrennt*. Auch ist nicht zu sagen, dass Act. 16, 6. Paulus vom Geiste abgehalten worden sei, in Galatien zu predigen. Denn die Hemmung vom Geiste betraf nicht Galatien, sondern das vorderasiatische Küstenland. S. z. Act. 16, 6.

Apostelconvent hinaufrücken, wie *Beza, Calvin, Keil, Niemeyer, Paulus* *), *Böttger* **), *Ulrich.*

Da wir aus dem ohnehin relativen οὕτω ταχέως 1, 6. nicht entnehmen können, *wie bald* nach Act. 18, 23. der Brief abgefasst sei, so lässt sich auch das *Jahr* nicht genauer als (s. z. Act. Einl.) etwa 56 oder 57 (*Wieseler:* 55.) angeben ***). Als *Ort* der Abfassung erscheint *Ephesus.* Denn dahin reiste Paulus nach seiner zweiten Galatischen Wirksamkeit (Act. 19, 1.), und blieb daselbst fast drei Jahre (s. z. Act. 19, 10.). So nach *Claud. Antiss., Theophyl., Oec., Erasm.* u. M. auch *Eichhorn, Bertholdt, Hug, de Wette, Winer, Hemsen, Schott, Anger, Olsh., Guericke, Ewald, Wieseler* u. d. meisten Neueren; doch behauptet *Rück.* nach *Hug,* P. habe *sehr bald* nach seiner Abreise von Galatien, wohl schon auf der *Reise* nach Ephesus, geschrieben, wogegen jedoch aus 4, 18. zu bemerken ist, dass die Judaisten nach seiner Abreise die vom Ap. gewarnt und befestigt gewesenen Gemeinden verführt haben, und dass hierzu doch einigermaassen Zeit gehörte.

Die gewöhnliche Unterschrift, welche von den alten Codd. B**. K. L. haben, sagt ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, und schon *Hieron., Theodoret, Euthal.* u. die Syrische Kirche, wie auch später *Baron., Flacius, Salmas., Estius, Calov.* u. M. hatten diese Ansicht, welche nur durch Missverstand von 4, 20. 6, 11. und bes. 6, 17. entstand, und ganz ungehörig durch 2, 10. (vrgl. mit Rom. 15, 28.) unterstützt

*) Nach *Paulus* hat der Ap. an die *Neugalater* geschrieben (s. §. 1.), welche er Act. 14, 6. bekehrte und 14, 21. zum zweiten Male besuchte (Gal. 4, 13.).

**) Nach *Böttger* Beitr. 3. §. 1—11. ist der Brief an *Neugalater* (Lykaonier und Pisidier) gerichtet, und im J. 51 nach der ersten Bekehrungsreise des Apostels geschrieben. *Bötty.* hat die Gründe *Keil's* wiederholt und mit neuen unhaltbaren vermehrt. S. die ausführliche Widerlegung bei *Rück.* Magaz. I. p. 112 ff.

***) Nach der merkwürdigen Verschiedenheit der Plätze, welche man unserm Briefe in der Geschichte des Ap. angewiesen hat, so dass ihn schon *Marcion* (b. Tertull. u. b. Epiph. Haer. 42. 9.), und nachher *Michael., Baumg., Koppe, Schmidt, Keil, Mynster, Niemeyer, Paulus, Ulrich* für den *allerersten*, und *Schrader* u. *Köhler* für den *allerletzten* der Paulinischen Briefe ausgaben, ist natürlich auch das Abfassungsjahr höchst verschieden bestimmt worden, auch abgesehen von den verschiedenen Berechnungen der Paulinischen Chronologie. Sehr mannichfaltig musste nach jenen abweichenden geschichtlichen Bestimmungen auch die *Ortsangabe* (Troas, Korinth, Antiochia, Ephesus, Rom) ausfallen.

wurde *). Doch haben neuerlich wieder *Schrader* (I, p. 216 ff.) und *Köhler* (Abfassungszeit der epistol. Schriften p. 125 ff.), von welchen Letzterer Ersteren an Willkürlichkeiten noch überbietet, den Brief aus Rom datirt. Die Widerlegung, deren ihre Gründe nicht werth sind, s. b. *Schott* Erörterung p. 63 ff. 41 ff. 116 ff. *Usteri* p. 222 ff.

Die *Aechtheit* steht durch äussere Zeugnisse (*Iren.* Haer. 3, 6, 5. 3, 7, 2. 3, 16, 3. 5, 21, 1. *Tatian.* b. Hieron. *Clem. Al.* Strom. 3. p. 468. ed. *Sylb.* *Tertull.* de praescr. 6. al., *Canon Murat.*, *Valentin.* b. Iren., *Marcion*), obwohl die apostolischen Väter noch keine nur einigermaassen sichere, Justin's Schriften aber blos eine wahrscheinliche Spur des Briefs enthalten **), so wie durch den ganz paulinischen lebendigen Geistes- und Sprach-Guss des Schreibens selbst, so fest, dass sie ausser von *B. Bauer's* frevelhafter „Kritik" (1850) niemals bezweifelt wurde noch bezweifelt werden kann.

Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Γαλάτας.

A. B. K. und viele Minuskeln, auch Copt., haben einfach *πρὸς Γαλάτας*, welche ohne Zweifel früheste Ueberschrift auch *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen haben.

---

*) Die Stelle 2, 10. wurde auch von *Millius* ungehörig gebraucht, zum Beweise nämlich, der Brief sei auf der letzten Reise nach Jerus. geschrieben (zu Troas, Act. 20, 6.). Auf dieser Reise (zu Philippi oder Thessalonike) lässt ihn auch *Stein* (in *Röhr's* Magazin X. 1. p. 1 ff.) verfasst sein. S. gegen ihn *Rück.* Magaz. 1. p. 126 ff.

**) Auch Polyc. Phil. 5. vrgl. Gal. 6, 7. kann eine ganz zufällige Gleichheit des Ausdrucks sein. *Lardner* berief sich auf Clem. ad Cor. 1, 49. Ignat. ad Philad. 1. ad Magnes. 8. Justin. M. ad Graec. p. 40. ed. Colon., und fand an diesen Stellen Anspielungen auf Gal. 1, 4. 1, 1. 5, 4. 4, 12. Von dieser letzten Stelle scheint eine wirkliche Anspielung bei Justin. statt zu finden, wo es heisst *γίνεσθε ὡς ἐγώ· ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς.* Diese Wahrscheinlichkeit wird dadurch vermehrt, dass Justin bald nachher die Worte hat: *ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐρίθειαι, θυμοὶ, τὸ ὅμοια τούτοις,* welche wie ein Anklang an Gal. 5, 20 f. sich ausnehmen.

Kap. I.

V. 3. ἡμῶν) fehlt nur bei Minuskeln, Damasc. Aug. (einmal). während es A. Minusk. Copt. Arm. Vulg. ms. Chrys. Ambrosiast. Pel. Ambr. (einmal) Fulg. nach πατρός setzen. Aber da sich in den übrigen Briefgrüssen nach κυρίου kein ἡμῶν findet, so ward es theils weggelassen, theils dahin gerückt, wo es auch an den anderen Briefen steht, hinter πατρός (Rom. 1, 7. 1. Kor. 1, 3. 2. Kor. 1, 2. al.). — V. 4. περί) *Elz.*: ὑπέρ, gegen A. D. E. F. G. K. L. und viele Minuskeln, auch Or. Theophyl. Oec. Diese äusseren Zeugen entscheiden, obgleich P. nur noch 1. Kor. 15, 3. ὑπὲρ τ. ἁμαρτ. gesagt hat. — V. 6. Χριστοῦ) fehlt bei F. G. Boern. Tert. (zweimal) Cypr. (zweimal) Lucif. Victorin. Aber bei der falschen (schon sehr alten) Verbindung von Χριστοῦ mit καλέσαντος musste Χριστοῦ, da das καλεῖν Gottes ist, anstössig werden, daher es auch bei 7. 43. 52. al. Theodoret. Or. int. mit θεοῦ vertauscht ist. — V. 10. εἰ ἔτι) *Elz., Scholz, Tisch.*: εἰ γὰρ ἔτι. Aber γάρ fehlt bei A. B. D.* F. G. Minusk. Copt. Arm. Vulg. It. Cyr. Damasc. u. Lat. Vätern, und ist zur Verbindung eingekommen. — V. 12. Statt οὔτε haben A. D.* F. G. Minusk. und Griechische Väter οὐδέ. So *Lachm.* Mechanischer Schreibfehler nach dem vorherigen οὐδέ. — V. 15. ὁ θεός) nach εὐδοκ. fehlt bei B. F. G. 20. u. m. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.* u. *Schott*, getilgt von *Tisch.* Mit Recht auch von *Ewald* u. *Wieseler* verworfen. Erklärender Zusatz. — V. 17. ἀνῆλθον) B. D. E. F. G. 46. 74. Syr. Syr. p. (am Rande) Bas.: ἀπῆλθον. So *Lachm.* u. *Schott.* Allerdings muss ἀνῆλθον eben so wohl als durch die Richtung der Reise (vrgl. ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλ.), wie durch V. 18. eingekommen erscheinen. — V. 18. Πέτρον) A. B. Minusk. Syr. Erp. Copt. Sahid. Aeth. Syr. p. (am Rande): Κηφᾶν. Gebilliget von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.*, *Scholz*, *Schott*, *Tisch.* Richtig: der Hebräische Name ward hier, wie auch 2, 9. 11. 14., durch den Griechischen glossematisch verdrängt, daher auch 2, 7. 8., wo P. selbst den Griechischen Namen geschrieben hat, sich die Variante Κηφᾶς nicht findet. Dass die Lesart Κηφᾶν dadurch entstanden sei, dass manche Väter wie Clem. Al. b. Eus. 1. 12. den ungünstigen Bericht 2, 11 ff. nicht auf den *Apostel* Petrus beziehen wollten (*Winer*), ist deshalb nicht anzunehmen, weil sonst der Hebr. Name sich nur von 2, 11. an finden müsste.

Inhalt: Nach der apostolischen Zuschrift und Begrüssung (V. 1—5.) drückt P. sofort sein Befremden aus, dass die Leser so bald zu einem falschen Evangelium abfallen, gegen dessen Verkündiger er das Anathema ausspricht, denn nicht Menschen, sondern Gott suche er zu gefallen (V. 6—10.). Hierauf versichert er, sein Evang. sei nicht menschlich, denn auch er habe es nicht von einem Menschen empfangen, sondern Christus habe es ihm geoffenbart (V. 11. 12.). Zur historischen Bestätigung hiefür beruft er sich auf sein vorchristliches Verfolgungswirken und auf seinen damaligen Jüdischen Zelotismus (V. 13. 14.), und berichtet dann genau seine Reisen und Aufenthalte von seiner Bekehrung ab, woraus erhellen musste, dass er kein Apostelschüler sein könne (V. 15—24.).

V. 1. *Ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, ἀλλὰ* etc.). So lässt P. seine im strengsten Sinne apostolische Würde, weil sie von seinen Gegnern in Galatien zweifelhaft gemacht worden, mit gewählter Schärfe und Bestimmtheit gleich an der Spitze seines Briefes hervortreten. Denn mit *οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρ.* leugnet er, dass seine Apostelschaft von Menschen *herrühre* (*causa remotior*), und mit *οὐδὲ δι᾽ ἀνθρ.*, dass sie durch einen Menschen *vermittelt* sei (*causa medians*). Vrgl. *Bernhardy* p. 222. 236. *Winer* p. 372. Zu *ἀπό* vrgl. noch Rom. 13, 1. Die Sinnverschiedenheit beider Präpositionen nicht streng aus einander zu halten (*Seml.*, *Morus*, *Koppe* u. M.), ist, obwohl auch *Usteri* dazu geneigt war (P. wolle sagen, dass sein Amt *in keiner Hinsicht* auf menschlicher Auctorität beruhe), um so willkürlicher, da die zwiefache Verneinung das zwiefache Verhältniss sehr bestimmt zerlegt, dieses zwiefache Verhältniss aber nicht durch den Wechsel des Numerus ausgedrückt sein kann (*Koppe:* „non hominum, ne cujusquam quidem hominis", vrgl. *Bengel*, *Seml.*, *Mor.*, *Rosenm.*), was an sich nur eine matte Breitmachung des Gedankens wäre und auch, um verständlich zu sein, bestimmter (etwa durch Hinzusetzung von *πολλῶν* und *ἑνός*) bezeichnet sein musste, da sich sonst die Achtsamkeit der Leser nicht von der Verschiedenheit der *Präpositionen* abgezogen fühlen konnte. P. hat aber zum zweiten Male nicht wieder *ἀνθρώπων* geschrieben, sondern *ἀνθρώπου*, weil zu *δι᾽ ἀνθρώπου* der Gegensatz *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist. Nicht ein *Mensch*, sondern der erhöhete *Christus* war es, durch welchen die Berufung zum Apostelamte bei Damaskus an Paulus erging: *αὐτὸς ὁ δεσπότης οὐρανόθεν ἐκάλεσεν οὐκ ἀνθρώπῳ χρησάμενος ὑπουργῷ*, *Theodoret*. Dieser Gegensatz aber ist rich-

tig; denn Christus, der menschgewordene Gottessohn, war zwar als solcher im Stande seiner Entäusserung und Erniedrigung ἄνθρωπος (Rom. 5, 15. 1. Kor. 15, 21.) und anscheinend von anderen Menschen nicht specifisch verschieden (Phil. 2, 7. Gal. 4, 4. Rom. 8, 3.); im Stande der Erhöhung aber, seitdem er nach seinem ganzen gottmenschlichen Wesen im Himmel ist (Eph. 1, 20 ff. Phil. 2. 9. 3, 20. 21.), ist er, obwohl dem Vater untergeordnet (1. Kor. 11, 3. 15, 28. al.), der göttlichen Majestät theilhaftig, in welcher er vor der Menschwerdung gewesen war, und hat nach seiner ganzen Person zur Rechten Gottes göttliche Ehre und göttliche Herrschaft. Vrgl. überh. *Usteri* Lehrbegr. p. 327. — καὶ θεοῦ πατρός) dem Gegensatze nach sollte man erwarten: καὶ ἀπὸ θεοῦ πατρ. Aber P. zog nach der Beweglichkeit seiner Vorstellung das eigentlich zwiefache Verhältniss unter Eine Präposition zusammen, indem ja der Sache nach über die Modification in der Vorstellung des διά jeder Leser ausser Zweifel sein musste, dass hier auch die *Causa principalis* als vermittelnd gedacht sei. S. über diesen Gebrauch von διά in populärer Ausdrucksweise z. 1. Kor. 1, 9. *Christus* ist der Vermittler der Apostelschaft des Paulus, in so fern Christus das Organ war, *durch* welches ihn Gott berief; aber auch *Gott*, welcher doch die *Causa principalis* war, kann unter dem Verhältnisse von διά gedacht werden (vrgl. 4, 7. *Lachm.*), in so fern Christus οὐκ ἄνευ θεοῦ πατρός, sondern vielmehr *durch die Wirksamkeit Gottes*, d. i. durch Vermittelung des göttlichen Willens, der dabei bestimmend einwirkte auf den Act der Berufung (vrgl. 1. Kor. 1, 1. 2. Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 1. Tim. 1, 1. 2. Tim. 1, 1.), ihn zu seinem Apostel machte. Vrgl. Plat. Symp. p. 186. E.: διὰ τοῦ θεοῦ τοῦτον κεχειρῶται, auch Rom. 11, 36.: δι' αὐτοῦ τὰ πάντα. *Winer* p. 338 f. — Mit θεοῦ πατρός (welches zusammen die Natur eines Nom. Propr. hat, vrgl. Phil. 2, 11. Eph. 6, 23. 1. Petr. 1, 2.) ist nach dem Contexte (vrgl. Rom. 6, 4.) Gott als Vater *Jesu Christi*, nicht *allgemein* als Vater (*de Wette*, vrgl. *Hilgenf.*), auch nicht als *unser* Vater (*Paulus*, *Usteri*, *Wieseler*) zu denken. Dass aber der Vater *nach* dem Sohne genannt ist, ist *klimaktisch* (vrgl. Eph. 5, 5.); in Bezeichnung des übermenschlichen Ursprungs seiner Apostelschaft geht P. vom *Höhern* zum *Höchsten*, ohne welchen (s. das Folgende) ihn Christus nicht hätte berufen können. Allerdings ist die Berufung durch Christum der für die wahre ἀποστολή *entscheidende* Punkt (*Wieseler*), aber diess bliebe sie auch, wenn P. Christum zum Bestimmtern fortsteigend

nach Gott genannt hätte. Die Annahme einer dogmatischen Cautele (*Theodoret.: ἵνα μή τις ὑπολάβῃ ὑπουργὸν εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, εὑρὼν προσκείμενον τὸ διά, ἐπήγαγε καὶ θεοῦ πατρός*, vrgl. *Chrys.*, *Calov.* u. M.) wäre so fremdartig und ungehörig, wie *Rückert's* Meinung willkürlich ist, P. habe erst nur *διὰ Ἰ. Χ.* schreiben wollen, dann aber ungenau (daher auch ohne *ἀπό*) *καὶ θεοῦ πατρός* nachgebracht. — *τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*) Denn durch den *auferweckten* Christus wurde P. zum Apostel berufen (1. Kor. 15, 8. 9, 1. Act. 9. 22. 26.), so dass also in diesen Worten eine geschichtliche Begründung jenes *καὶ θεοῦ πατρός* nach dessen besonderem, die volle apostolische Bestellung des P. recht *sicherstellenden* Verhältnisse liegt, nicht blos eine Bezeichnung Gottes als *Urhebers des Erlösungswerkes* (*de Wette*), was dem bestimmten Zusammenhange mit *ἀπόστολος* nicht entspricht. Nach *Wieseler* soll der Zusatz *Glauben erweckend* sowohl an Jesum als Sohn wie an Gott als unsern versöhnten Vater sein. Aber abgesehen davon, dass der Vater hier *Christi* Vater ist, so liegt die Idee der *Versöhnung* noch fern, und die ganze Selbstbezeichnung, die zu *Παῦλος* hinzutritt, ist nur durch das Bewusstsein der *vollen apostolischen Auctorität* getragen, gegensätzlich und geschichtlich beschreibend, was in anderen Briefen durch das einfache *κλητὸς ἀπόστολος* ausgedrückt wird. Die Meinung, P. ziele gegen den ihm gemachten Vorwurf, Christum nicht gesehen zu haben (*Calvin, Morus, Seml., Koppe, Borger*), und gebe sich hier den Vorzug, dass er allein von dem *erhöheten* Jesus berufen sei (*Augustin., Erasm., Beza, Menoch., Estius* u. M.), ist schon deshalb ungehörig, weil die Auferstehung Christi in der Form eines Prädicates *Gottes* (nicht Christi) erwähnt wird, was auch gegen *Matthies* (vrgl. *Winer*) gilt, welcher meint, *die göttliche Hoheit Christi* solle angedeutet werden. *Chrys.* u. *Oecum.* fanden gar eine Beziehung *wider die Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes*, und *Luther* (vrgl. *Calov.*) *wider das Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit.*

V. 2. *Καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί*) *ἀδελφοί* bezeichnet nichts weiter als *Mitchristen*, aber durch *σὺν ἐμοὶ* werden die hier Gemeinten in besondere Verbindung mit der Person des Ap. gesetzt (vrgl. Phil. 4, 21.): *die in meiner Gesellschaft befindlichen Mitchristen*, was richtig von seinen damaligen Reisegenossen und beziehungsw. Amtsgehülfen verstanden wird (vrgl. *Par., Hammond, Seml., Michael., Morus, Koppe, Rosenm., Winer, Paulus, Rück., Usteri, Wieseler*), wie denn P. auch viele andere Briefe

zugleich im Namen amtlicher Gefährten schrieb (1. Kor. 1, 1. 2. Kor. 1, 1. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. 1. Thess. 1, 1. 2. Thess. 1, 1.). Statt ihre Namen zu nennen, welche den Galatern vielleicht, wenigstens zum Theil, bekannt waren, etwa von seinem letzten Dortsein her (Act. 18, 23.) oder anderweitig, setzt er das nachdrückliche *πάντες* (welches übrigens keineswegs eine sehr grosse Zahl voraussetzt, — gegen *Erasm.* u. M. auch *Olsh.*), bezeichnend, dass jene Brüder sämmtlich die nämlichen Lehren, Warnungen, Ermahnungen u. s. w. an die Galater gerichtet wissen wollen, wodurch der Eindruck des Briefs, zumal den Judaistischen Widersachern gegenüber, nur *verstärkt* werden *konnte* und daher gewiss auch *sollte* (vrgl. schon *Chrys.*, *Theodoret.*, *Hieron.*, *Erasm.*, *Calvin* u. M.). Dabei bedarf es der Annahme nicht, man habe gegnerischer Seits die Meinung verbreitet, in der eigenen Umgebung des Ap. stimme Jemand nicht mit ihm in seiner Lehre überein (*Wieseler*); davon müssten sich wirkliche Andeutungen im Briefe finden. *Andere* dachten an *alle Christen seines damaligen Aufenthaltsortes* (*Erasm.*, *Estius*, *Grot.*, *Calov.* u. M. auch *Schott*). Ganz gegen die Analogie aller übrigen neutestamentl. Briefe, von denen keiner zugleich im Namen einer Gemeinde abgefasst ist. Auch wäre es wenigstens natürlicher, wenn P. sich vorgestellt hätte, nicht dass die Gemeinde *σὺν αὐτῷ*, sondern dass Er *σὺν αὐτοῖς* wäre. Mit *Beza* an das *Presbyterium* der Gemeinde zu denken, ist ganz willkürlich, da dieses die Leser nicht ohne Weiteres in *σὺν ἐμοὶ* erkennen konnten. — *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατ.*) Dass P. kein Ehrenprädicat hinzufügt (wie *κλητοῖς ἁγίοις* u. dergl.), wird von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.* auch *Winer*, *Credn.*, *Olsh.* (vrgl. *Rück.*), *Hilgenf.*, *Wieseler* als Zeichen des *Unwillens* betrachtet. Vrgl. *Grot.*: „quia coeperant ab Evangelio declinare.“ Richtig, weil der Verstimmung und dem Unmuthe entsprechend, vermöge dessen er auch hernach aller sonst ihm gangbaren vortheilhaften Bezeugung über die christliche Verfassung der Leser sich enthält, vielmehr V. 6. gleich mit Tadel anhebt. In keinem andern Briefe, auch nicht 1. u. 2. Thess., hat er die nackte Zuschrift gesetzt wie hier.

V. 3. *Θεοῦ πατρός*) bezieht sich *hier* nach dem Contexte auf die *Christen*, denen durch Christum die *υἱοθεσία* geworden. S. 4, 26 ff. Rom. 8, 15. — Uebrigens s. z. Rom. 1, 7.

V. 4. Dieser Zusatz bereitet die Leser schon auf die Erkenntniss ihres Unrechts vor; denn ihre Anschliessung an den Judaismus war ja dem Zwecke des Versöhnungsto-

des Jesu ganz entgegen. Vrgl. 2, 20. 3, 13 ff. — *τοῦ δόντος ἑαυτόν*) d. h. welcher sich selbst nicht vorenthalten (*ἐφείσατο* Rom. 8, 32.), sondern preisgegeben hat, nämlich getödtet zu werden. Vrgl. Tit. 2, 14. 1. Tim. 2, 6. 1. Makk. 6, 44. u. *Wetst.* z. u. St. — *περὶ τῶν ἁμαρτ. ἡμ.*) *in Betreff unserer Sünden* (Rom. 8, 3.), *wegen* u. S., nämlich *um sie zu sühnen*. S. Rom. 3, 23 ff. Gal. 3, 13 ff. *περί* ist im wesentlichen Sinne nicht verschieden von *ὑπέρ* (1. Petr. 3, 18. Matth. 26, 28. Hebr. 10, 26. 13, 11. Xen. Mem. 1, 1, 17. Eur. Alc. 176. vrgl. 701. Hom. Il. *μ*, 243. vrgl. *α*, 444.: s. *Buttm.* Ind. ad Mid. p. 188. *Schaef.* App. Dem. I. p. 190. *Bremi* ad Dem. Ol. p. 188. Goth.), und die Idee der Satisfaction liegt nicht in der Bedeutung der Präposition, sondern in dem ganzen Sachverhältniss. Hom. Il. *α*, 444.: *Φοίβῳ — — ἑκατόμβην ῥέξαι ὑπὲρ Δαναῶν (den Danaern zu Gute), ὄφρ' ἱλασόμεσθα ἄναχτα.* Uebrigens s. über *περί* und *ὑπέρ* vom Tode Jesu, welches letztere bei P. immer (nie *περί*) steht, wenn die Beziehung auf *Personen* ausgedrückt wird, z. 1. Kor. 1, 13. 15, 3. — *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς* etc.) Der *ἐνεστὼς αἰών* wird gewöhnlich gleich *ὁ αἰὼν οὗτος*, *ὁ νῦν αἰών* (2. Tim. 4, 10.) genommen. S. bes. *Wieseler* z. St. Allerdings *kann ἐνεστώς gegenwärtig* heissen (Dinarch. 1, 93. Plat. Legg. 9. p. 878. B. Xen. Hell. 2, 1, 6. Polyb. 1, 83, 2. 2. Makk. 3, 17. 6, 9.; *ὁ ἐνεστὼς καιρός* Polyb. 1, 60, 9. 7, 5, 4. Vrgl. bei den Grammatikern: *ὁ ἐνεστὼς χρόνος, tempus praesens)*; aber P. braucht es 1. Kor. 7, 26. 2. Thess. 2, 2. (vrgl. 2. Tim. 3, 1. Hebr. 9, 9.) zweifellos in der bestimmtern Begriffsbegränzung: *einstehend, was im Eintreten begriffen ist*, wie es oft auch bei Classikern (Dem. 255. 9. 1466. 21. Polyb. 1, 75, 2. Herodian. 2, 2, 3.) vorkommt, vrgl. 3. Esr. 5, 47. 9, 6. 3. Makk. 1, 16. Da nun auch an u. St. und Rom. 8, 38. 1. Kor. 3, 22. dieser Begriff treffend passt, und da P. sonst immer den *gegenwärtigen αἰών* mit dem solennen Ausdruck *ὁ αἰὼν οὗτος* bezeichnet (Rom. 12, 2. 1. Kor. 1, 20. u. oft, vrgl. *ὁ νῦν αἰών* (1. Tim. 6, 17. 2. Tim. 4, 10. Tit. 2, 12.), so ist zu erklären: *der im Eintreten begriffene Zeitlauf*, d. i. die *zunächst* vor der Parusie hergehende Zeit, so dass also der *αἰὼν ἐνεστὼς* der letzte *Theil* des *αἰὼν οὗτος* ist. Dieser *αἰὼν ἐνεστώς* ist nicht blos sehr *leidensvoll* durch die *dolores Messiae* (s. z. 1. Kor. 7, 26.), worauf sich aber das ethische *πονηρός* an u. St. *nicht* bezieht, sondern auch höchst *unsittlich*, indem Viele vom Glauben abfallen und das widerchristliche Princip grosse Macht und Frechheit entwickelt (2. Thess. 2, 3 ff. 1. Tim. 4, 1 ff. 2. Tim.

3, 1 ff. 2. Petr. 3, 3. Jud. 18. 1. Joh. 2, 18. Matth. 24, 10—12.). Vrgl. *Usteri* l. l. p. 348 ff. *Lücke* u. *Huther* z. 1. Joh. 2, 18. *Deshalb* ist dieser Zeitlauf vorzugsweise ὁ αἰὼν πονηρός. Bei seiner Vorstellung von der Nähe der Parusie aber dachte sich P. damals diese Periode als bereits im Eintreten begriffen (vrgl. 2. Thess. 2, 7.), obgleich ihre völlige Entwickelung noch zurück sei (2. Thess. 2, 8.). Demnach ist hier als ὁ αἰὼν ἐνεστώς dieselbe Zeit bezeichnet, welche anderwärts καιρὸς ἔσχατος 1. Petr. 1, 5., ἔσχαται ἡμέραι Act. 2, 17. 2. Tim. 3, 1., ἐσχάτη ὥρα 1. Joh. 2, 18. heisst, und im Rabbinischen קֵץ oder סוֹף oder אַחֲרִית הַיָּמִים (Jes. 2, 2. Jer. 23, 20. Mich. 4, 1.). S. *Schoettg.* Hor. ad 2. Tim. 3, 1. *Herausnehmen,* sagt P., wollte uns Christus aus diesem einstehenden bösen Zeitlauf durch seinen Versöhnungstod, d. h. *uns ausser Gemeinschaft damit setzen,* in so fern nämlich durch seinen Tod der Gläubigen Sündenschuld getilgt und durch den Glauben das neue sittliche Leben, das Leben im Geiste, ihnen vermittelt wurde (Rom. 6, 8.). Die Christen sind Gottgeliebte und Heilige geworden, und sind nun als solche jenem αἰὼν πονηρός entnommen, so dass sie, obwohl in diesem αἰών lebend, doch mit seiner πονηρία nichts gemein haben *). Vrgl. Barnab. ep. 10., wo der Gerechte, in dieser Welt wandelnd, τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται. Jenes ἐξέλητται hat übrigens den Nachdruck und ist deshalb vorangestellt. Denn wie zuwider dieser von Christo beabsichtigten *Absonderung* war die *Gemeinschaft* mit dem αἰὼν πονηρός, in welche die Leser durch ihre Hingabe an die Irrlehrer verfielen! — κατὰ τὸ θέλημα etc.) verstärkt das Gewicht des ὅπως ἐξέληται etc., wozu es gehört. Vrgl. Eph. 1, 4 f. Kol. 1, 13 f. Die Heilsrettung war *von Gott gewollt,* dem Christus *gehorsam* war, Phil. 2, 8. κατὰ τ. θέλ. etc. auf das Ganze von τοῦ δόντος an zu beziehen (*Beng., Wieseler*), ist weniger einfach und unnöthig. — τ. θεοῦ κ. πατρ. ἡμ.) Gottes, der (durch Christum) unser Vater ist. Vrgl. Phil. 4, 20. 1. Thess. 1, 3. 3, 11. 13. Wegen des καί vrgl. z. 1. Kor. 15, 24. In κ. πατρ. ἡμ. liegt das *Motiv* des θέλημα, die *Liebe.*

*) Es erhellt hiernach von selbst, wie unrichtig *Hilgenf.* gegen uns. Erklärung einwendet, sie beschränke den Erlösungstod auf diese kurze Uebergangszeit. Diess thut er gar nicht, sondern er zeichnet die Erlösung *concret,* ihr Heil durch den schlimmsten Gegensatz in seiner ganzen Wichtigkeit und Grösse recht fühlbar machend. Dieses auch gegen *Wieseler's* Einwurf.

V. 5. An die Erwähnung dieses Rettungsrathschlusses knüpft die apostolische Frömmigkeit eine Doxologie. Vrgl. 1. Tim. 1, 17. Rom. 11, 36. 9, 5. Eph. 3, 21. — ἡ δόξα) d. i. die für dieses θέλημα ihm *gebührende Ehre* (sc. εἴη). *Matthies:* die *absolute* Herrlichkeit. Ohne Grund im Contexte, denn τὸ θέλημα und ἡ δόξα sind correlat. — εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰώνων) s. z. Eph. 3, 21.

V. 6. Ohne erst einen gewinnenden, das Rühmliche an den Lesern hervorhebenden Eingang voranzuschicken, wie in anderen Briefen, selbst in den Korintherbriefen, geht Paulus sofort *in mediam rem*. Wahrscheinlich schrieb er unverzüglich nach Empfang der über den Rückfall der Leser eingegangenen Nachrichten noch im Zustande der aufgeregten Stimmung, welche ihn zu dem ihm sonst geläufigen danksagenden und gewinnenden Eingange nicht kommen liess, — eine schmerzliche Gereiztheit (πυροῦμαι 2. Kor. 11, 29.), welche um so gerechter ist, da bei den Galatern grade die Grundlage und Hauptsache seines Evangel. zu zerfallen drohete. — θαυμάζω) oft auch bei Griechischen Rednern im Sinne des Befremdens über etwas *Tadelnswerthes*. Dem. 349, 3. *Sturz* Lex. Xen. II. p. 511. *Abresch* Diluc. Thuc. p. 309. Aus d. N. T. vrgl. Mark. 6, 6. Joh. 7, 21. 1. Joh. 3, 13. οὕτω ταχέως) *so sehr schnell*, kann sowohl die *rasche Entwickelung* des Abfalls bezeichnen (vrgl. 2. Thess. 2, 2. 1. Tim. 5, 22.), wie *Chrys.* (οὐδὲ χρόνου δέονται οἱ ἀπατῶντες ὑμᾶς etc.) *Theophyl.*, *Koppe*, *Schott*, *de Wette* wollten, als auch das *frühzeitige Eingetretensein* des Abfallens (1. Kor. 4, 19. Phil. 2, 19. al.), und zwar entweder seit der letzten Anwesenheit des Ap. (*Beng.*, *Flatt*, *Hilgenf*, *Wieseler*), oder seit der Bekehrung der Leser (*Usteri*, *Olsh.*). Letzteres ist vorzuziehen, weil dem ἀπὸ τοῦ καλέσαντος etc. entsprechend, wodurch die Zeit der *Berufung* als *Terminus a quo* angedeutet ist. Vrgl. 3, 1—3. Die Erklärung von *Chrys.* u. s. w. entstand aus der Gewissheit, dass unser Brief nicht sehr bald nach der Bekehrung der Galater geschrieben sei. Allein das folgt auch aus unserer Fassung nicht, da die Galater jedenfalls erst wenige Jahre Christen waren, wozu das οὕτω ταχέως als *relativer* Begriff noch passend genug ist. Ueber οὕτω vrgl. z. 3, 3. — μετατίθεσθε) μετατίθημι, *versetzen*, im *Med. seine Meinung ändern*, andern Sinnes werden, und überh.: *abfallen* (mit εἰς App. Hisp. 17. Sir. 6, 8., mit πρός Polyb. 26, 2, 6.). S. *Wetst.* z. St. *Kypke* II. p. 273. *Ast* ad Plat. de Leg. p. 497. Aus d. LXX. *Schleussn.* s. v. u. aus Philo: *Loesn.* p. 325. Man *könnte* es auch *passivisch* fassen (*Theodor.*

Mopsv.: *μετατίθ.*, nicht *μετάγεσθε* sei gesetzt: *ὡς ἐπὶ ἀψύχων*; *Beza*: „Verbum passivum usurpavit, ut culpam in pseudoapostolos derivet“). Aber der Medial-Gebrauch in diesem Sinne ist der *gewöhnliche*, daher dem Leser das Passiv. und die Freiheit, welche nach *Beza* darin liegen soll, näher angedeutet sein müsste, um erkannt zu werden. Das *Praesens* bezeichnet, dass die Leser noch *in actu* des Abfalls *begriffen seien*. Falsch *Matthies*: es stehe *aoristisch*, da ja hier kein Praesens *historicum* (*Matthiae* p. 1135. f. *Bernhardy* p. 372.) statt haben kann. In dem Worte *μετατίθεσθε* soll nach *Hieron.* eine Anspielung auf den Namen Galatien liegen; „*Galatia enim translationem in nostra lingua sonat*“ (גָּלָה; daher גּוֹלָה, גָּלוּת *Wegführung*). Obgleich von *Bertholdt* gebilliget, doch leere Erfindung, da die *Sache* den Ausdruck gab *), und da jene Hebr. Worte das *μετατίθεσθαι* im Sinne des *Exils* bezeichnen (s. *Gesen.* Thes. I. p. 285.). Aber *geschichtlich* auch hinsichtlich der *Galater* nicht ohne Interesse sind die Berufungen von *Grot.* u. *Wetst.* auf den Wankelsinn des *Gallischen* Charakters (Caes. b. Gall. 3, 19. 4, 5. 2, 1. 3, 10.). — *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι X.*) Zu *ἀπό* vrgl. 2. Makk. 7, 24. Nicht *τοῦ καλέσαντος Χριστοῦ* gehört zusammen, wie *Syr.*, *Hieron.*, *Erasm.* (in der Version, nicht in der *Paraphr.* u. d. *Annot.*), *Luther*, *Calvin*, *Grot.*, *Bengel* u. M. auch *Morus* u. *Flatt* haben, wogegen nicht mit *Matthies* u. *Schott* der Mangel des Artikels vor *Χριστοῦ* geltend zu machen ist (s. z. Rom. 9, 5. vrgl. auch 1. Petr. 1, 15.), wohl aber, dass die Berufung zum Messiasreiche im N. T. so ständig als *Gottes* Werk erscheint (s. z. Rom. 1, 6.), dass nicht abweichend hiervon zu erklären ist. Daher ist *τοῦ καλέσ.* auch nicht als *Neutr.* zu nehmen und auf das *Evangel.* zu beziehen (*Ewald*), sondern *ὁ καλέσας* ist *Gott* **), und *Χριστοῦ* gehört zu *ἐν χάριτι*: *von dem, der euch durch die Gnade Christi berufen hat*. *ἐν χάριτι Χριστοῦ* ist *instrumental*: denn die Gnade Christi (Act. 15, 11. Rom. 5, 15. 2. Kor. 8, 9. Tit. 3, 6. vrgl. auch Rom. 16, 20. 2. Kor. 12, 9. 13, 13. Philem. 25.), d. h. die von den sündigen Menschen unverdiente Huld Christi, nach welcher er sein Leben zu ihrer Versöhnung hingab (vrgl. V. 4.),

*) *Rückert's* Gegengrund, *θαυμάζω* passe nicht, indem P. vielmehr hätte sagen müssen *οὐ θαυμάζω*, ist nicht zutreffend, da sich *θαυμάζω* zunächst und vornehmlich auf *οὕτω ταχέως* bezieht.

**) nicht der *Apostel*, wie *Piscat.*, *Baldwin* u. M. auch *Koppe* vorschlagsweise, und *Paulus* wollen.

ist dasjenige, *wodurch*, d. i. *durch dessen Verkündigung* die göttliche Berufung an die Subjecte gekommen ist; vrgl. Act. 14, 3. 20, 24. So καλεῖν mit ἐν 1. Kor. 7, 15. Eph. 4, 4. 1. Thess. 4, 7., zu welchen Stellen die Fassung: *auf Grund* der Gnade (*Wieseler*) nicht passt. *Andere* nehmen ἐν für εἰς (*Vulg., Tert., Cypr., Ambros., Beza* u. M. auch *Borger* u. *Rück.*), so dass vielmehr durch Redekürze ἐν, das Ergebniss der Richtung anzeigend, diese selbst mit einschlösse: s. *Winer* p. 367. Entbehrlich hart, da diese Prägnanz im Griechischen und im N. T. nur bei Verbis der Bewegung (wie ἔρχεσθαι, εἰσιέναι, ἐμπίπτειν u. s. w.) unbestritten ist. Vrgl. auch *Hartung* über d. Kas. p. 68 f. Dem Sinne nach ist ausserdem dagegen, dass die κλῆσις sich immer auf *das Messianische Reich* bezieht (1. Thess. 2, 12. 1. Tim. 6, 12. 2. Thess. 2, 14. 1. Petr. 5, 10. Apoc. 19, 9. al. auch 1. Kor. 1, 9. und Stellen wie Kol. 3, 15. 1. Thess. 4, 7.), die Gnade Christi aber das die Messianische σωτηρία *Bedingende* (Rom. 5, 15. al.), nicht diese selbst ist. — Zu beachten ist übrigens, wie die ganze Darstellung des Abfalls das Gott- und Heilswidrige desselben fühlbar macht! Vrgl. schon *Chrys.* u. *Theodoret.* — εἰς ἕτερον εὐαγγ.) *zu einem andern Evangelium*, als euch nämlich verkündiget wurde, da Gott euch berief. Vrgl. 2. Kor. 11, 4. Der Gegensatz beruht darauf, dass vorher die Berufung als ἐν χάριτι Χριστοῦ (nicht etwa durch's Gesetz) geschehen bezeichnet war, wodurch deutlich genug auf das specifische Wesen des *Paulinischen* Evangel. hingewiesen ist, wovon das Wesen der Judaistischen Lehre, die gleichwohl die Galater ebenfalls als Evangelium hingenommen, doch so verschieden war (ἕτερον).

V. 7. Das eben gesagte εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον war ein paradoxer Ausdruck, da es doch nur Ein Evangelium im wahren Sinne giebt. Paulus schien damit das Vorhandensein mehrerer εὐαγγέλια vorauszusetzen, und erklärt sich daher nun näher, wie er verstanden sein will. — ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή etc.) *welches ἕτερον εὐαγγέλιον*, zu dem ihr abfallet, *nicht ein anderes ist*, nicht ein zweites neben *dem*, mittelst dessen ihr berufen wurdet (ἄλλο, nicht wieder ἕτερον), *ausser es giebt gewisse Leute, welche euch verwirren* u. s. w. Das heisst: *Dieses ἕτερον εὐαγγέλιον ist kein anderes* neben jenem; *nur giebt es gewisse Leute, welche euch verwirren*, so dass also blos in diesem Sinne von einem ἕτερον εὐαγγέλιον, als wäre es ein ἄλλο, geredet werden kann. So im Wesentlichen auch *Wieseler*. Man beachte, dass der Nachdruck auf οὐκ liegt, so dass P., ob-

gleich er vorher gesagt hat εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, doch die Einheit des Evang. verwahrt, und das mit ἕτερον εὐαγγ. gemeinte *nur als Verderb und Verkehrung des Einen* (des εὐαγγ. τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ) erscheinen lässt. So bleibt εἰ μή in seiner durchgängigen Bedeutung *nisi*, ohne dass auch mit *Matthies* eine Redekürze anzunehmen ist für: εἰ μὴ ἄλλο ἐστὶ διὰ τοῦτο, ὅτι τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες etc. *); den beiden Worten ἕτερον und ἄλλο aber bleibt ihre Sinnverschiedenheit, so dass ἄλλο schlechthin ein *anderes*, d. i. ein ausser dem (ausser dem Einen Evangel.) noch vorhandenes, ἕτερον aber ein *anderartiges, verschiedenes* ist (ἕτερον καὶ ἀνόμοιον, Plat. Conv. p. 186. B.), vrgl. Dem. 911. 7. Xen. Anab. 6, 4, 8. (und dazu *Krüger*) Sap. 7, 5. Judith 8, 20. Aus dem N. T. vgl. bes. 1. Kor. 12, 8—10. 2. Kor. 11, 4. Act. 4, 12., auch 1. Kor. 14, 21. Rom. 7, 23. Mark. 16, 12. Luk. 9, 29. Die *gangbarste* Erklärung (*Pesch., Chrys., Oec., Theodoret., Erasm., Luther, Castal., Beza, Wolf, Beng.* u. V. auch *Morus, Koppe, Borger, Flatt, Usteri, de Wette, Hilgenf.*) knüpft ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο blos an εὐαγγέλιον an **), und nimmt meistens εἰ μή adversativ: „Neque tamen est ulla alia doctrina de Jesu Christo vera; sunt vero homines etc.", *Koppe*. Dagegen ist theils, dass ἕτερον vorher den Hauptnachdruck hatte, mithin ganz unbefugt von der Beziehung des folgenden Relativi ausgeschlossen wird, theils, dass sich P. logischer Weise mit μὴ ὄντος ἄλλου oder ähnlich hätte ausdrücken müssen, theils endlich, dass εἰ μή nie etwas Anderes heisst, als *nisi*, auch nicht in Stellen wie 2, 16. Matth. 12, 4. (s. z. d. St.), Luk. 4, 26. 1. Kor. 7, 17. u. Apoc. 9, 4. 21. 27. Vrgl. Hom. Od. μ, 325 f.: οὐδέ τις ἄλλος γίγνετ' ἔτειτ' ἀνέμων, εἰ μὴ Εὔρός τε Νότος τε, u. d. Stellen b. *Poppo* ad Thuc. III. 1. p. 216. *Andere*, wie *Calvin, Grot.* (nicht *Calov.*), *Homberg, Winer, Rück., Olsh.*, beziehen ὅ auf

*) *Fritzsche* ad Marc. 6, 5. nimmt εἰ μή ironisch, und τινές in dem bekannten Sinne: *Leute von Belang* (s. z. Act. 5, 36. u. *Herm.* ad Viger. p. 731.): „*nisi forte magni est facienda eorum auctoritas, qui* etc." Aber der folgende Artikel macht diese Erklärung nicht nothwendig (s. nachher); ferner braucht *Paulus* in jenem Sinne nur das *Neutr.* (s. 2, 6. 6, 3. 1. Kor. 3, 7.); endlich liebt er, grade Irrlehrer, Gegner u. s. w. mit τινές, d. i. *quidam, quos nominare nolo* (*Herm.* ad Viger. l.l.), zu bezeichnen; s. 1. Kor. 4, 18. 2. Kor. 3, 1. Gal. 2, 12. 1. Kor. 15, 12. 1. Tim. 1, 3.

**) So schon die Marcioniten, welche aus u. St. bewiesen, es gebe kein anderes Evangelium, als das ihrige! S. *Chrys.* z. u. St.

den ganzen Inhalt von *ὅτι οὕτω ταχέως — εὐαγγέλιον*: „*quod quidem* (sc. vos deficere a Christo) *non est aliud, nisi* etc., *damit hat es keine andere Bewandniss als*“, *Winer*. Aber so ginge die ganz Paulinische Beziehung, in welcher *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* zu *ἕτερον* steht, verloren, und warum sollte die Nähererklärung des *deficere a Christo* grade in einer so nachdrücklichen Form, und nicht durch das einfache *γάρ* oder ähnlich, angeknüpft sein? *Schott* endlich (so auch *Corn. a Lap.*) betrachtet *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* als Parenthese, und lässt *εἰ μή τινες* etc. von *θαυμάζω* etc. abhängen, so dass das mit *θαυμάζω* etc. Ausgedrückte durch *εἰ μή τινες* etc. „*limitibus circumscribatur proferenda defectionis causa, qua perpendenda illud θαυμάζειν vel minuatur vel tollatur.*“ Falsch, da P. logischer Weise geschrieben haben müsste: *ἐθαύμαζον ἄν — — εἰ μή τινες ἦσαν;* und wie willkürlich gekünstelt wird so das *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* beseitigt und gleichsam verloren gegeben, und dennoch dem *ὅ* seine Beziehung auf das nachdrückliche *ἕτερον* genommen! — *οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς*) Das Partic. mit Artikel bezeichnet die *τινές* als diejenigen, denen das *ταράσσειν* der Galater charakteristisch ist, als die sich damit abgebenden Leute. Vrgl. das sehr gewöhnliche *εἰσὶν οἱ λέγοντες;* vrgl. auch Luk. 18, 9. Kol. 2, 8. S. überh. *Winer* p. 100. *Fritzsche* Quaest. Luc. p. 18. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 238. — Zu *ταράσσειν*, vom Verwirren des Glaubens und der Grundsätze, vrgl. hier und 5, 10. insonders Act. 15, 24. Sir. 28, 9. — *καὶ θέλοντες μεταστρέψαι*) „re ipsa non poterant, volebant tamen obnixe“, *Bengel*. Hingegen das *ταράσσειν der Galater* geschah wirklich. — Der *Artikel* vor *ταρ.* bezieht sich auch mit auf *θέλοντες*. S. *Seidl.* ad Eur. El. 429. *Fritzsche* ad Matth. p. 52. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 67. — *μεταστρέψαι*: *umkehren*, d. h. so verändern, dass es eine ganz entgegengesetzte Beschaffenheit bekommt. Vrgl. LXX. 1. Sam. 10, 9. Sir. 11, 31. Hom. Il. *o*, 203. Dem. 1032. 1. al. — *τὸ εὐαγγ. τοῦ X.*) S. überh. z. Mark. 1, 1. Der Genit. ist hier nicht *auctoris*, sondern *objecti* (*von Christo*), was aus V. 6. erhellt, wo *ἐν χάριτι Χριστοῦ* den *Inhalt* des Evangel. andeutet.

V. 8. Jedoch wer es auch sei, der so verfährt, er sei verflucht! Die Verfluchung der Gegner ist *indirect*, aber weil durch einen Schluss a majori ad minus vermittelt, desto *nachdrücklicher*. — *καὶ ἐάν*) gehört zusammen: *sogar in dem Falle wenn*. S. *Herm.* ad Viger. p. 832. *Hartung* Partikell. I. p. 140 f. — *ἡμεῖς*) geht zunächst und haupt-

sächlich auf den Ap. selbst, aber die σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί V. 2. sind mit eingeschlossen. — ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ) gehört zusammen: ein Engel οὐρανόθεν καταβάς (Hom. Il. λ, 184.). Vrgl. ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ Matth. 22, 30. Verwirft P. die eigene und die Engel-Auctorität, also selbst die gesetzte übermenschliche Instanz (vrgl. 1. Kor. 13, 1.) für den angenommenen Fall als verflucht, so ist *Jeder ohne Ausnahme* (vrgl. ὅστις ἂν ᾖ 5, 10.) demselben Fluche in demselben Falle unterworfen. Die Ueberzeugung, dass kein anderes Evangel., als das vom Ap. den Lesern verkündigte, das wahre sei, kann nicht entschiedener ausgesprochen werden. — παρ' ὃ εὐηγγελισ. ὑμῖν) *über das hinaus*, was wir u. s. w. (*Bernhardy* p. 259.). Davon kann der Sinn sowohl *praeterquam* (*Vulg.*, *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calov.*, *Rambach* u. M.), als auch *contra* sein (so *Theodoret.* u. die älteren Katholiken, *Grot.* u. V. auch *Winer*, *Rück.*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Wieseler*). S. für Beides *Matthiae* p. 1381. *Winer* p. 359 f. Früherhin kam dogmatisches Interesse dabei in's Spiel, indem zur Bestreitung der Tradition von den Lutheranern das *praeterquam*, und zum Schutze derselben von den Katholiken das *contra* betont wurde. S. *Calov.* Bibl. ill. p. 535. *Estius* p. 525. Das *contra*, oder genauer der *Sinn der specifischen Verschiedenheit*, ist das contextmässig Richtige (s. V. 6. ἕτερον εὐαγγέλ.). — εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν) nämlich ich und meine damaligen Begleiter, bei eurer Bekehrung (vrgl. παρελάβετε V. 9.). Der Nachdruck aber liegt auf παρ'. — ἀνάθεμα ἔστω) *so soll er ein dem göttlichen Zorne und dem ewigen Verderben Verfallener sein* (חֵרֶם), dasselbe was κατάρα u. ἐπικατάρατος 3, 13: s. z. Rom. 9, 3.)! Gegentheil: 6, 16. An den später in der Kirche (*Suicer.* Thes. I. p. 270.) mit ἀνάθεμα ausgedrückten Begriff der *Excommunication* zu denken (*Rosenm.*, *B. Crus.* vrgl. auch *Grot.* u. *Seml.*), ist gegen den Gebrauch des N. T. (Rom. 9, 3. 1. Kor. 12, 3. 16. 22.) und hier auch deshalb verkehrt, da ja im Vordersatze auch ein falsch lehrender *Engel* gesetzt ist. Vrgl. vielmehr 5, 10. βαστάσει τὸ κρῖμα. 2. Thess. 1, 9. S. überh. die gründlich treffende Erörterung von *Wieseler* p. 39 ff.

V. 9. Noch einmal derselbe Fluch („deliberate loquitur", *Beng.*), wobei die hinzutretende Hinweisung auf die schon früher geschehene Aussprache desselben den feierlichen Ernst noch mehrt. — ὡς προειρήκαμεν) wird von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Luther*, *Erasm.*,

Estius, Grot., Bengel u. d. meisten Aelteren, auch *Flatt, Winer, Matthies, Neand.* auf V. 8. bezogen. Aber so würde P. blos geschrieben haben ὡς εἰρήκαμεν, πάλιν λέγω, oder überhaupt nur πάλιν ἐρῶ wie Phil. 4, 4. Das Compos. προειρήκαμεν (5, 21. 2. Kor. 7, 3. 13, 2. 1. Thess. 4, 6.) und καὶ ἄρτι weisen nothwendig auf eine *frühere* Zeit, *im Gegensatz der Jetztzeit.* Richtig daher *Pesch.* (vergl. *Augustin.*, welcher zwischen beiden Fassungen die Wahl lässt), *Seml., Koppe, Borger, Rück., Usteri, Schott, Olsh., B. Crus., de Wette, Hilgenf., Ewald, Wieseler:* es gehe auf die (zweite) *Anwesenheit* des Ap. bei den Galatern, wo er schon denselben Fluch ausgesprochen habe. Vrgl. 5, 3. — καὶ ἄρτι πάλιν λέγω) Nachsatz: *so sage ich auch jetzo* (im gegenwärtigen Moment) *wiederum;* so dass also πάλιν auf *die* Zeit zurücksieht, welcher jenes προ galt. *Rück.* betrachtet ὡς — λέγω zusammen als Protasis (vrgl. *Ewald*), so dass der eigentliche Nachsatz: *so ist es in der That,* vor εἴ τις *fehle.* Vielmehr wäre, wenn ὡς — λέγω Vordersatz wäre. εἴ τις ὑμᾶς — ἀνάθεμα ἔστω wirklicher Nachsatz. Aber wozu überhaupt eine solche gesuchte Abweichung von der sich so natürlich darbietenden und so nachdrucksvollen Trennung des ὡς — λέγω im Vorder- und Nachsatz? Dem προειρήκ. ist seine Beziehung auf frühere Zeit sicher genug, und ἄρτι von dem eben gegenwärtigen Zeitpunkt ist bei Griechen (*Lobeck* ad Phryn. p. 18 ff.) und im N. T. höchst geläufig. — εἴ τις ὑμᾶς etc.) Darin, dass P. hier nicht wieder. wie V. 8., ἐάν mit Conj., sondern das entschiedenere positive εἰ setzt, liegt eine *Klimax* des Ausdrucks, wie Act. 5, 38 f. (s. z. d. St.) Luk. 13, 9. *Winer* p. 264. *Buttm.* neut. Gr. p. 190. Vrgl. 2. Kor. 12, 20. 21.: μήπως — μήπως — μή. — Ueber εὐαγγελίζεσθαι mit *Accus.* *), welches bei P. nur hier vorkommt, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 268. — παρελάβετε) oft von dem, was man durch *Belehrung* bekommt. S. *Kypke* II. p. 222. Es kann aber sowohl *annehmen* (Activität) bezeichnen, wie 1. Kor. 15, 1. Joh. 1, 11. Phil. 4, 9., als *empfangen* (Passivität), wie V. 12. 1. Thess. 2, 13. 1. Kor. 15, 3. al. Letzteres hier, als Parallele von εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν V. 8.

---

*) Die Absichtlichkeit, welche *Bengel* in dem Wechsel von ὑμῖν V. 8. und ὑμᾶς V. 9. findet: »evangelio aliquem instruere convenit insultationi falsorum doctorum«, ist grundlos: denn eben so vermessen konnten sie auch sagen: *evangelium praedicavimus vobis!* Der Wechsel ist zufällig.

V. 10. Dass der eben zwiefach ausgesprochene Fluch den Lesern als abstossend und rigoristisch auffallen könne, fühlt P., und in Bezug darauf giebt er *begründenden Aufschluss* (γάρ) über die harte Rede. Jenes ἀνάθεμα ἔστω nämlich würde er nicht ausgesprochen haben, wenn er gegenwärtig damit umginge, Menschen für sich zu stimmen, und nicht Gott u. s. w. — ἄρτι) hat den Hauptnachdruck, entspricht dem ἄρτι V. 9., und ist daher nicht, wie gewöhnlich (so auch *Wieseler*) in weiterem Begriffe von des Ap. *christlicher Zeit überhaupt* zu fassen, sondern (so *Beng., de Wette*) von dem *jetzigen Moment* wie V. 9. und wie ἄρτι überhaupt immer im N. T., dem Griechischen Gebrauch entsprechend, den engern Begriff *modo, nunc ipsum* ausdrückt, nicht aber das weiter begränzte νῦν (2, 20. 2. Kor. 5, 16. al.) vertritt, was auch nicht in den Stellen bei *Lobeck* p. 20. der Fall ist. So oft daher auch νῦν bei P. schon von der Bekehrung an datirt: niemals findet diess im Gebrauche von ἄρτι statt, auch 1. Kor. 13, 12. nicht. Diess lässt vielmehr aus dem allgemeinern Umfang des νῦν grade den gegenwärtigen Moment hervortreten, wie in der classischen Zusammenstellung νῦν ἄρτι (Plat. Polit. p. 291. B. Men. p. 85. C.). *Jetzt*, will P. sagen, *eben jetzt*, wo durch die Judaistische Gegenwirkung das ganze Wesen des von ihm vertretenen wahren und einzigen Evangeliums auf dem Spiele stehe, jetzt in diesem kritischen Zeitpunkte könne es unmöglich seine Sache sein, Menschen zu gewinnen, sondern nur Gott. — ἀνθρώπους) ist nicht blos von Christen u. Judenchristen zu verstehen (*Schrader*), sondern von *Menschen* im Allgemeinen, wie die Gegensätze zeigen. — πείθω) *persuadeo*, es mag durch Worte oder sonstwie geschehen. Eine andere *Bedeutung* hat das Wort nie, aber die nähere *Sinn*bestimmung ergiebt sich aus dem Contexte. Hier, wo das Abstossende des vorherigen Fluchs Aufschluss empfangen soll und ζητῶ ἀρέσκειν parallel ist, auch das ἢ τὸν θεόν in den Begriff von πείθω passen muss, bezeichnet es, wie oft auch bei Classikern: *für sich gewinnen, sich zum Freunde machen* (Act. 12, 20. und dazu *Kypke*), Vrgl. insonders zu πείθειν θεόν Pind. Ol. 2, 144. Plat. Pol. 3. p. 390. E. 2. p. 364. C. Eur. Med. 964., auch die Stellen aus Joseph b. *Krebs*. Das *Praesens* endlich bezeichnet: *ich gehe damit um*, lasse es mein Geschäft sein. S. *Bernhardy* p. 370. Im Wesentlichen stimmen mit unserer Fassung von πείθω *Chrys., Theophyl., Hammond, Grot., Elsner, Corn. a Lap., Estius, Wolf, Bengel, Zachar., Morus, Koppe* u. M. auch *Borger, Flatt, Winer, Rückert,*

Usteri, Matthies, Schott, Olsh., B. Crus., de Wette, Ewald (welcher jedoch die durch nichts begränzte Beziehung von ἢ τὸν θεόν auf den Gerichtstag beschränkt), *Wieseler* u. M. Die abweichenden Erklärungen, wie: „*humana suadeo* oder *doceo, an divina*“ (*Erasm., Luther, Beza, Vatabl., Gomar., Cramer, Michael.*), oder: „*suadeone secundum homines an secundum deum*“, so dass nicht der Inhalt, sondern die *Intention* ausgedrückt werde (*Calvin*), oder: „suadeone vobis, ut hominibus credatis an ut Deo“ (*Piscat., Pareus, Calixt.*, so im Wesentlichen wieder *Holsten* Inhalt u. Ged.-gang d. Gal. Br. p. 56 ff. u. nach ihm *Hilgenf.*), sind wortwidrig, da πείθειν τινα immer *persuadere alicui* heisst, und nicht mit πείθειν τι zu verwechseln ist. — ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν.) oder strebe ich ein Gegenstand *menschlichen* Wohlgefallens zu sein? allgemeiner als das Vorherige. Der Ton, welcher auf ἀνθρώποις liegt, lässt jede Cautele der Ausleger (z. B. *Schott:* „de ejusmodi cogitari studio hominibus placendi, *quod Deo displiceat*“) als ungehörig erscheinen. Auch durch seine gewinnende Anbequemung (1. Kor. 9, 19 ff. 10, 15.) suchte P. nichts weniger als *Menschen* zu gefallen, sondern *Gott*. Vrgl. 1. Thess. 2, 4. — εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον etc.) enthält die verneinende Antwort auf die letzte Frage. Den Nachdruck hat ἀνθρώποις und dann Χριστοῦ: *Wenn ich noch Menschen gefiele*, wenn ich nicht bereits über den Besitz von *Menschen*gunst hinaus, sondern ihnen noch wohlgefällig wäre, *so wäre ich Christi Diener nicht.* Nach *de Wette* soll ἔτι nichts weiter sagen, als dass, wenn das Eine sei, das Andere nicht mehr sein könne. Aber dann müsste ἔτι logischer Weise nach οὐκ stehen. Die *Wahrheit* des Satzes εἰ ἔτι etc. beruht darauf, dass Niemand zweien Herren dienen kann, Matth. 6, 24. und entspricht dem οὐαί des Herrn selbst Luk. 6, 26. und seinem Vorgange Joh. 6, 41. Mit welcher Entschiedenheit aber P. bereits damals in der Entwickelung seines apostolischen Bewusstseins sich völlig klar darüber war, nicht ein Gegenstand menschlichen Wohlgefallens, sondern menschlichen Hassens und Lästerns zu sein, erhellt besonders aus den bald nachher verfassten Korintherbriefen; vrgl. aber auch schon 1. Thess. 2, 4 ff. Er wusste darin ein Zeichen des Knechts Gottes u. Christi, 2. Kor. 6, 4 ff. 11, 23 ff. 1. Kor. 4, 9. Das ἀνθρώποις ἀρέσκειν ist das *Ergebniss* von ζητεῖν ἀνθρώποις ἀρέσκειν, heisst also Menschen *gefallen*, nicht: *zu gefallen suchen, zu Gefallen leben*, wie die Meisten (auch *Rück.*,

Usteri, Schott, B. Crus. *) ganz willkürlich annehmen, obgleich es abgesehen vom Zusammenhang uns. Stelle so heissen *könnte*, s. z. 1. Kor. 10, 33. — *Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην*) wird nach *Chrys.* von den Meisten, auch *Koppe, Rosenm., Flatt, Paulus, Schott, Rück.* gefasst: „so wäre ich jetzt kein Apostel, sondern Jude, Pharisäer und Christenverfolger geblieben", also *Χριστοῦ δοῦλος* in *historischem* Sinne. Aber wie matt und der sinnigen Weise des Ap. entbehrend wäre dieser Gedanke! Nein, *Χριστοῦ δοῦλος* ist nach seinem *ethischen* Wesen zu fassen (*Erasm., Grot., Bengel, Seml., Zachar., B. Crus., de Wette, Ewald, Wieseler* u. M.): Wäre ich noch Menschen wohlgefällig, so schlösse dieses den Charakter eines Christusdieners aus, und ich wäre ein solcher nicht; der wird von Menschen verkannt, gehasst, verfolgt, geschmäht u. s. w. Ueber das Verhältniss u. St. zu 1. Kor. 10, 32. aber s. *Calov.*, welcher richtig bemerkt, dass letztere Stelle *secundum Deum et ad hominum aedificationem*, nicht aber *secundum auram et voluntatem nudam hominum* das *πάντα πᾶσιν ἀρέσκω* meine.

V. 11. 12. *Thema des apologetischen Theils des Briefs.* S. Einl. §. 2. — *δέ*) weiterführend. Nachdem bereits V. 8—10. dieses Thema *vorbereitet* war, wird es nun zur weitern Besprechung *förmlich angekündiget.* Und nach dem affectvollen Erguss V. 6—10. sammelt sich nun die Rede gelassen und ruhig. Daher auch jetzt erst die Anrede *ἀδελφοί.* — *γνωρίζω δὲ ὑμῖν*) *ich thue euch aber* (um nun näher auf meinen Gegenstand einzugehen) *zu wissen.* In dieser Ankündigung liegt etwas Feierliches (vrgl. 1. Kor. 15, 1. 2. Kor. 8, 1. 1. Kor. 12, 3.), welches dadurch, dass die Sache dem Leser schon bekannt sein musste, nur erhöhet wird, ohne dass sich der Sinn von *γνωρίζω* ändert, welches hier so wenig wie 1. Kor. 15, 1. *monere vos volo* u. dergl. (*Morus, Rosenm.* u. M.) heisst. — *τὸ εὐαγγέλιον — — ὅτι*) Attraction, *Winer* p. 551. — *τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ*) *welches von mir verkündigt worden ist*, bei euch und bei Anderen (vrgl. *ὁ κηρύσσω* 2, 2.),

*) „*Zu Gefallen leben, sich gefällig erweisen*", erklärt auch *Wieseler* (vrgl. auch Rom. 15, 1.), und zwar consequenter Weise schon das vorherige *ἀρέσκειν* eben so fassend. Vrgl. *Winer.* Aber so wäre der Wechsel von *ζητῶ ἀρέσκειν* und dem blosen *ἤρεσκον*, in welchem nach uns. Fassung ein sehr bedeutsamer Fortschritt liegt, nicht motivirt. P. *sucht* nicht zu gefallen und *gefällt* nicht.

nicht blos auf die Bekehrung der Leser zu beschränken. — *κατὰ ἄνθρωπον*) bezeichnet nicht den *Ursprung* (*Augustin., Corn. a Lap., Estius, Calov., Wolf* u. M.), welchen *κατά* an sich nie ausdrückt (*Fritzsche* ad Matth. p. 3.), sondern das *qualitative Verhältniss* (vrgl. 1. Kor. 3, 3.), obwohl dieses durch den Ursprung *bedingt* ist (V. 12.). Das von mir verkündete Evangel. ist nicht *menschenmässig*, d. h. *nicht so beschaffen, wie es sein würde, wenn es Menschenwerk wäre*, — es hat nicht die Beschaffenheit menschlicher Weisheit, menschlicher Wirksamkeit u. s. w. Vrgl. Xen. Mem. 4. 4. 24.: *τὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἐχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι.* Eur. Med. 673.: *σοφώτερ' ἢ κατ' ἄνδρα συμβαλεῖν ἔπη.* Soph. Aj. 747.: *μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ.* Vrgl. Aj. 764. Oed. Col. 604. Plat. Pol. 2. p. 359. D. Nach dem Contexte zu enge *Grot.*: „nihil humani affectus admixtum habet." Treffend *Beng.*: „non est *humani census* evangelium meum."

V. 12. Beweis für jenes *τὸ εὐαγγέλιον — — οὐ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. — οὐδὲ γὰρ ἐγώ*) *denn auch ich nicht*, so wenig wie die übrigen Apostel. Zu *οὐδὲ γάρ*, welches dem positiven *καὶ γάρ* entspricht, *denn auch nicht*, vrgl. *Bornem.* ad Sen. Symp. p. 200. *Hartung* Partikell. I. p. 211. Die Aelteren (auch noch *Morus, Koppe* u. M.) vernachlässigen sowohl die Bedeutung von *οὐδέ*, als auch den Nachdruck von *ἐγώ*, welchen auch *de Wette* übersieht: „denn auch habe ich es nicht" u. s. w. und *Ewald*: „überkam ich es doch nicht einmal." Vrgl. vielmehr Matth. 21, 27. Luk. 20, 8. Joh. 8, 11. Auch *Rück., Matthies* u. *Schott* fassen *οὐδέ* nur als ob *οὐ* stände, so dass es wegen der vorherigen Negation gesetzt sei, und finden in *ἐγώ* einen Gegensatz zu denen, *quibus ipse tradiderit evangelium*. Aber wenn P. *οὐδέ* blos wegen der vorherigen Negation gesetzt hätte, so müsste er blos geschrieben haben: *ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον, οὐδὲ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό*; auch wäre die angenommene Beziehung von *ἐγώ* ganz ungehörig, da dem Ap. eine Vergleichung mit seinen *Schülern* ganz ausser Betracht lag; eine Vergleichung mit den anderen *Aposteln* bewegte seine Seele. Zu viel endlich findet *Winer* in *οὐδέ*: *nam ne ego quidem*. Dagegen ist nicht, wie *Schott* u. *Olsh.* nach *Rück.* meinen, dass *οὐδ' ἐγὼ γάρ* oder *καὶ γὰρ οὐδ' ἐγώ* stehen müsste, da vielmehr *γάρ* seine ganz regelrechte Stellung hätte (6, 13. Joh. 5, 22. 7, 5. 8, 42. al.); wohl aber läge in *ne ego quidem* das Zugeständniss einer gewissen *Höherstellung* der übrigen Apostel (vrgl. 1. Kor. 15, 8. 9.),

welches dem gegenwärtigen Ideen-Zusammenhange des Ap., in welchem es ihm vielmehr auf seine *Gleichheit* mit jenen ankam, fremd wäre. — *παρὰ ἀνθρώπου*) *von einem Menschen*, welcher es mir gegeben hätte. Nicht zu verwechseln mit *ἀπ᾽ ἀνθρώπου* (s. z. 1. Kor. 11, 23. u. *Herm.* ad Soph. El. 65.). Auch hier ist der Gegensatz von *ἄνθρωπος* und *Ἰησ. Χριστός*, wie V. 1. — *αὐτό*) nämlich *τὸ εὐαγγέλιον*, nicht: *τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ᾽ ἐμοῦ*, wogegen *οὐδὲ ἐγώ* wäre. — *οὔτε ἐδιδάχθην*) Da *οὔτε* nur auf das im vorherigen *οὐδέ* enthaltene *οὐκ* sich bezieht, nicht aber *δέ* und *τέ* sich entsprechen, so ist (gegen *Rück.*) *οὔτε* hier keineswegs ungehörig. S. *Hand* de part. *τέ* Diss. II. p. 13. *Hartung* Partikell. I. p. 201 f. *Winer* p. 436. *Buttm.* neut. Gr. p. 315. Vgl. z. Act. 23, 8. *Denn auch ich nicht habe es von einem Menschen* (weder) *empfangen noch gelernt.* *παρέλαβον* und *ἐδιδάχθην* aber sind nicht *prorsus synonyma* (*Koppe*), sondern ersteres bezeichnet die *passive* Aneignung durch erhaltene *Mittheilung* (vrgl. V. 9.), und letzteres die *active* durch benutzten *Unterricht.* Vrgl. *Hieron.*, *Bengel* u. *Winer* z. u. St. — *ἀλλὰ δι᾽ ἀποκαλύψ. Ἰ. Χ.*) Gegensatz von *παρὰ ἀνθρώπου*; mithin ist *Ἰησοῦ Χ.* nicht Genit. *objecti* (*Theodoret, Matthies, Schott*), sondern *subjecti* (vrgl. 2. Kor. 12, 1. Apoc. 1, 1.): *dadurch, dass Jesus Christus mir Enthüllung gab.* P. meint seine bald nach dem Ereignisse bei Damaskus empfangenen, also die auf seine Berufung gefolgten Offenbarungen*), durch welche er in den

---

*) von denen uns aber die Apostelgesch. nichts berichtet; denn Act. 22, 17. erschien ihm Christus nicht, um ihm das Evangel. zu enthüllen, sondern behuf einer besondern Weisung. Daher ist nicht auf das *Ereigniss bei Damaskus selbst* zu beziehen, wie nach *Hieron.* und *Theodoret.* viele Aeltere und Neuere (*Rück.*, *Usteri*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Wieseler*) wollen. Auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 147. bezieht auf die Eine Offenbarung, durch welche P. zum Glauben an Jesum bekehrt worden sei. Allein die *Berufung* des Apostels, durch welche er bei Damaskus bekehrt wurde, wird auch V. 16. von dem göttlichen *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν ἐν ἐμοί* ausdrücklich unterschieden, so dass diese *ἀποκάλυψις* der Berufung *nachgefolgt* ist. Bei der Identificirung der *ἀποκάλυψις* u. St. mit der Damaskischen Erscheinung müsste man annehmen, dass P., dem bei Damaskus die Auferstehung Jesu zur Enthüllung kam, an diese Grundthatsache der Predigt den übrigen Inhalt der Heilslehre theils auf discursivem Wege, theils durch weitere Offenbarung, theils durch Berichte Anderer geknüpft hätte (s. bes. *Wieseler*). Dieser Vorstellung widerspricht aber die Versicherung u. St., welche sich unbeschränkt auf das ganze vom Ap. gepredigte Evangelium, also auf desen gesammten In-

Stand gesetzt wurde, seiner Berufung nachzukommen und als Verkündiger des Evangel. aufzutreten. Vrgl. V. 15, 16. Eph. 3, 3. Die 2. Kor. 12, 1 ff. berichtete Offenbarung (*Thomas, Corn. a Lap., Balduin* u. M.) kann deshalb nicht gemeint sein, weil sie in die spätere Zeit fiel, in welcher P. längst schon das Evangelium predigte. Auch ist nicht mit *Koppe, Flatt* u. *Schott* an die Offenbarungen, welche ihm zu Theil wurden, *überhaupt*, mit Einschluss der spätern Zeit, zu denken, da hier nur von solcher Enthüllung die Rede ist, durch welche er das Evangel. *empfangen und gelernt hat.* — *Wie* die ἀποκάλυψις geschehen (nach *Calov.* durch den heil. Geist, vrgl. Act. 9, 17.), beruht auf sich. Sie kann mit und ohne Vision in verschiedenen Acten theils schon vor seiner Taufe in den drei Tagen Act. 9, 9. theils bei und unmittelbar nach derselben, aber nicht durch Belehrung seitens des Ananias, geschehen sein. Beidem ist das ἐν ἐμοί V. 16. entsprechend.

V. 13. Jetzt beginnt der *geschichtliche Nachweis,* dass er nicht *menschlicher* Mittheilung und Belehrung das Evangel. zu verdanken habe. Er erinnert zuvörderst V. 13. u. 14. an sein bekanntes Verhalten im Judenthume; denn als Christenverfolger und pharisäischer Eiferer war er um so weniger für menschliche Belehrung im Evang. empfänglich. — ἠκούσατε) mit Nachdruck vorangestellt, bezeichnet den Inhalt von V. 13. 14. als etwas den Lesern ganz Bekanntes, was also keines Beweises, sondern nur der Erinnerung daran bedürfe. — τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) *meinen vormals im Judenthume geführten Wandel,* wie ich mich sonst als Jude benahm. Ἰουδαϊσμός ist nicht das Judaistische Streben und Treiben (*Matthies:* „als ich noch *durch und durch* Jude war", vrgl. *Schott*), sondern ganz einfach: *Judenthum*, Jüdische Religion. S. 2. Makk. 2, 21. 8, 1. 14, 38. 4. Makk. 4, 26. Es ist der geschichtliche Gegensatz gegen den jetzigen Χριστιανισμός des Ap. Vrgl. Ignat. ad Magnes. 8. 10. Philad. 6. — ἀναστροφή im Sinne von *Lebenswandel, Aufführung,* findet sich ausser dem N. T. (Eph. 4, 22. 1. Tim. 4, 12. al.) und den Apokryphen (Tob. 4, 14. 2. Makk. 5, 8.) nur in der spätern Gräcität, wie Polyb. 4, 82, 1. S. *Wetst.* — ποτε ἐν τῷ Ἰουδ.) eine an τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν angereihete Zeitbestimmung. Vrgl. Plat. Leg. III. p. 685. D.: ἡ τῆς Τροίας

---

halt bezieht, Diess auch gegen *Hofm.* a. a. O. u. *Holsten* Inhalt u. s. w. p. 3.

ἅλωσις τὸ δεύτερον. Soph. O. R. 1043.: τοῦ τυράννου τῆσδε γῆς πάλαι ποτέ. Phil. 1, 26. Vrgl. z. 2. Kor. 11, 23. — ὅτι καθ' ὑπερβολήν etc.) Näherbestimmung des Objects von ἠκούσατε: *dass ich* nämlich *über die Maassen verfolgte* u. s. w. Zu καθ' ὑπερβολήν, dessen Sinn sich zu σφόδρα superlativisch verhält, vrgl. Rom. 7, 13. 1. Kor. 12, 31. 2. Kor. 1, 8. 4, 17. *Bernhardy* p. 241. — τοῦ θεοῦ) im Bewusstsein des Frevelhaften und Schuldvollen jenes Treibens zugesetzt. Vrgl. 1. Kor. 15, 9. — ἐπόρθουν) ist nicht *de conatu* zu erklären (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Menoch.* u. M.), sondern P. war damals *wirklich im Werke des Zerstörens begriffen* (Act. 22, 4. vrgl. 9, 1. 26, 10. 11.), daher es auch nicht mit *Beza*, *Piscat.*, *Estius*, *Winer*, *Usteri* u. *Schott* blos *vastavi*, *depopulatus sum* zu fassen ist (Hom. Od. ξ, 264. ἀγροὺς πόρθεον al.). Nicht blos Verwüster, nicht blos *Ver*störer (s. *Luther's* Uebersetzung), sondern *Zer*störer der Gemeinde wollte P. sein, und war als solcher thätig (Hom. Il. δ, 308.: πόλιας καὶ τείχε' ἐπόρθουν al.). Uebrigens wird auch bei Classikern πορθεῖν und πέρθειν nicht blos auf Sachen, sondern auch auf Menschen (vrgl. Act. 9, 21.) im Sinne des *Zugrunderichtens* u. dergl. bezogen. S. *Heind.* ad Plat. Prot. p. 340. A. *Lobeck* ad Soph. Aj. p. 401. *Jacobs* Del. epigr. 1, 80.

V. 14. Noch von ὅτι abhängig. — καί) das προκόπτειν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ war damals bei Paulus mit seinem feindlichen Wirken wider das Christenthum *verbunden* gewesen, hatte Schritt damit gehalten. — Ἰουδαϊσμός nicht: *Jüdische Theologie* (*Grot.*, *Rück.*), sondern ganz wie V. 13. P. ward ein immer vollkommnerer Jude; das Judenthum war die Sphäre, in welcher er immer weiter vorschritt und zunahm (προέκοπτον, s. *Jacobs* ad Anthol. X. p. 35.), durch Wachsthum in Jüdischer Bildung, Jüdischem Gesetzeifer, Jüdischer Werkthätigkeit u. s. w. — συνηλικιώτης, *Altersgenosse*, nur hier im N. T., ein spät Griechisches Wort (Diod. Sic. 1, 53,? Alciphr. 1, 12.). S. *Wetst.* Die Alten sagen ἡλικιώτης (Plat. Apol. p. 33. C. u. oft). — ἐν τῷ γένει μου) Näherbestimmung zu συνηλικ., daher γένει contextmässig (vergl. ἐν τῷ Ἰουδ.) im *nationellen* Sinne, nicht mit *Paulus* (*Gattung*) von der *Secte der Pharisäer* zu verstehen ist. Vrgl. Phil. 3, 5. 2. Kor. 11, 26. Rom. 9, 3. Act. 7, 19. — περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων etc.) nähere Angabe, *in welcher Weise* Paulus προέκοπτεν etc. — περισσοτέρως) nämlich, als diese πολλοί. Auch sie waren Eiferer für ihre väterlichen Ueberlieferungen (sie mochten nun wie P. Pharisäer sein oder nicht); aber Paulus war

es *in überschwenglicherer Maasse* für die seinigen. — *τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*) mit eifrigem Interesse sie zu befolgen, aufrecht zu halten und geltend zu machen bemüht. Zum Genit. *objecti* vrgl. 2. Makk. 4. 2. Act. 21, 20. 22, 3. 1. Kor. 14, 12. Tit. 2, 14. Plat. Prot. p. 343. A. Die *πατρικαί μου παραδόσεις*, d. i. *die von meinen Vätern her mir überkommenen religiösen Bestimmungen* (in Bezug auf Lehre, Ritus, Askese, Schriftauslegung, Lebensführung u. dergl.), sind die *pharisäischen* Ueberlieferungen (vrgl. Matth. 5, 21. 15, 2. Mark. 7, 3.); denn P. war *Φαρισαῖος* (Phil. 3, 5. Act. 26, 5.), *υἱὸς Φαρισαίων* Act. 23, 6. So auch *Erasm.* (Annot.). *Beza, Calov, de Wette* u. M. Hätte er das *Mos. Gesetz*, entweder *allein* (*Erasm.* Paraphr., *Luther, Calvin* u. M.) oder zugleich *mit* den pharisäischen Traditionen gemeint (*Estius, Grot., Calixt, Morus, Koppe, Flatt, Winer, Usteri, Rück., Schott, Olsh., Hilgenf., Wieseler:* das Gesetz nach der strengen Regel des Pharisäismus), so würde er das Gesetz auch allein oder mit *genannt* haben (Act. 21, 20. 22, 3. 2. Makk. 4, 2.); aber durch *μου* beschränkt er die *πατρικὰς παραδόσεις* auf das Besondere, durch seine Abkunft Bedingte, welches diejenigen, die nicht in gleichem Verhältnisse der Abkunft standen, *nicht* anging: das Gesetz ging aber *alle* Juden an. Zur Sache vrgl. Act. 26, 5. Dass P. auch überh. für das *Gesetz* geeifert habe, verstand sich nach *προέκοπτ. ἐν τ. Ἰουδαϊσμῷ* von selbst; aber er giebt hier die *specifische* Weise an, in welcher sich sein *eigenthümliches προκόπτειν ἐν Ἰουδαϊσμῷ* bewegt habe, sein *pharisäisches* Zelotenthum. Es wäre auffallend, wenn er dasselbe in diesem Zusammenhange unerwähnt gelassen hätte. — *πατρικός*, im N. T. nur hier, heisst *väterlich*. Vrgl. LXX. Gen. 50, 8. Lev. 22, 13. Sir. 42, 10. 3. Esr. 1, 5. 31. 4. Makk. 18, 7. Plat. Lach. p. 180. E. Soph. p. 242. A. Isocr. Evag. p. 218. 35. Diod. Sic. 1, 88. Polyb. 1, 78, 1. Athen. 15. p. 667. F. Dabei entscheidet lediglich der Context, ob die Vorstellung *a patribus acceptus* (*πατροπαράδοτος* 1. Petr. 1, 18.) darin liege, wie hier durch *μου*, oder nicht (wie z. B. Polyb. 21, 5, 7.), Jenes ist sehr häufig der Fall. Ueber den viel behandelten schwankenden Unterschied von *πάτριος, πατρικός* u. *πατρῷος* vgl. z. Act. 22, 3.

V. 15. *Als aber beliebte* u. s. w. Vrgl. Luk. 12, 32. 1. Kor. 1, 21. al. Es bezeichnet allerdings das freie *placuit* des göttlichen Beschliessens, ist aber hier als Act in der Zeit gedacht, nicht als von Ewigkeit her (*Beza*). — *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου*) *der mich abge-*

sondert, d. i. zu absonderlicher Bestimmung von den übrigen Menschen in seinem Rathe ausgeschieden *hat von meiner Mutter Leibe aus*, d. h. nicht: *im* Mutterleibe (*Wieseler*), nicht: *ehe* ich geboren war (*Rück.*), sondern: gleich seit meinem Hervorgehen aus Mutterleib, *von meiner Geburt ab*. Vrgl. Ps. 22, 11. Jes. 44, 2. 49, 1. 5. Matth. 19, 12. Act. 3, 2. 14, 8. (Luk. 1, 15., wo ἔτι dabei steht, ist der Gedanke anders). Nicht verschieden ist ἐκ γενετῆς Joh. 9, 1. Vrgl. d. Griechische ἐκ γαστρός u. dergl. Eine Beziehung auf Jerem. 1, 5. (*Grot.*, *Seml.* u. M.) ist nicht anzunehmen, da dort eine wesentlich andere *Zeit*bestimmung ist (πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ etc.). Uebrigens entspricht P. mit dieser Bezeichnung Gottes ganz der Darstellung seiner apostolischen *Unabhängigkeit von Menschen*. *Wozu* ihn Gott seit seiner Geburt *abgesondert* und (bei Damaskus) *berufen* habe, versteht sich zwar an sich und nach 1, 1. von selbst, ergiebt sich aber auch aus dem Folgenden (V. 16.), nämlich zum *Apostelamt*, welches er als einen besondern Erweis der freien und unverdienten göttlichen Gnade erkannte (Rom. 1, 4. 12, 3. 1. Kor. 15, 10. al.), daher er auch hier διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ *) hinzusetzt. Mit Unrecht behauptet *Rück.*, καλέσας könne hier nicht den Ruf bei Damaskus, sondern nur die *in Gott ruhende* Berufung zum Heil und Apostelamt bezeichnen. Dafür spreche theils der *Aorist*, welcher die κλῆσις dem εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι *vorgängig* darstelle, theils die Verbindung des καλέσας mit ἀφορίσας durch καί. Beide Gründe beruhen auf dem Irrthume, mit der Berufung des Ap. sei auch die Offenbarung des Evang. zusammengefallen. Aber erst wurde P. bei Damaskus berufen, und dann wurde durch apokalyptische Einwirkung Gottes der Gottessohn in ihm geoffenbart; die κλῆσις bei Damaskus ging dieser ἀποκάλυψις voran; jene rief zum Dienste, diese gab den Inhalt des Evangel. Vrgl. z. V. 12. Ueberhaupt aber ist die κλῆσις nie ein in Gott ruhender Act, sondern immer eine geschichtliche Thatsache, Rom. 8, 30. Dass übrigens mit der hier berichteten Berufung und Offenbarung das apostolische Bewusstsein, und zwar nach seiner Beziehung auf die Heiden, in P. göttlich gewirkt und klar und gewiss wurde, liegt unzweifelhaft in u. St. Damit ist aber die weitere Entwickelung dieses Bewusstseins in seinen näheren Bestimmtheiten auf dem Wege

*) Nicht αὐτοῦ ist hier und V. 16. (τὸν υἱὸν αὐτοῦ) zu schreiben, da das Pronom. vom Standpunkte des Schreibenden aus gesetzt ist. S. *Fritzsche* ad Matth. p. 859 f. *Kühner* II. p. 324.

der Erfahrung und der fernern Leitung Christi und seines Geistes nicht ausgeschlossen, sondern göttlich angebahnt.

V. 16. Ἀποκαλύψαι) gehört nicht zu καλέσας (*Erasm.*) oder zu ἀφορ. und καλέσ. (*Balduin, Estius*) *), sondern zu εὐδόκ. — ἐν ἐμοί) d. i. *in meinem Geiste*, in meinem Bewusstsein, wo der Sohn Gottes als Inhalt der Erkenntniss (Phil. 3, 8.) offenbar werden sollte. S. schon *Chrys.*: τῆς ἀποκαλύψεως καταλαμπούσης αὐτοῦ τὴν ψυχήν. Vrgl. *Oecum.* (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον τῆς γνώσεως ἐνιζησάσης), *Theophyl.*, *Beza* u. d. Meisten. Falsch *Calvin, Koppe, Rosenm.*, *Flatt*, *Vater*: es stehe für den blossen Dativ. Vrgl. *Bengel.* Aber ἐν ist nie Nota Dativi, und alle deshalb angeführten Stellen (wie 1. Kor. 9, 15. 14, 11. 1. Tim. 4, 15. Act. 4, 12. al.) sind so zu erklären, dass ἐν seine Bedeutung festhält (*Winer* p. 195.), was auch in den für den Sinn des Dativ. *commodi* gebrauchten Stellen (s. *Bernhardy* p. 212.) geschehen muss. *Hieron.*, *Pelag.*, *Erasm.*, *Piscat.*, *Vorstius, Grot.*, *Estius, Morus, B. Crus.* u. M. erklären *durch mich*: „ut per me, velut organum, notum redderet filium suum" (*Erasm.* in d. Paraphr.). Allein die *dem Apostel selbst* gegebene Offenbarung ist ein nothwendiges Stück im Zusammenhange (V. 12.); P. wurde unmittelbar nach seiner Geburt von Gott *abgesondert*, hernachmals bei Damaskus *berufen*, und sodann in seinem Innern mit der *Offenbarung des Sohnes Gottes* versehen, um nach aussen zu *verkündigen* u. s. w. Noch *Andere* **) fassen *an mir*, welches entweder so gedeutet wird, dass die Bekehrung als ein Beweis von Christi Macht u. s. w. erschienen sei (*Petr. Lomb.*, *Seb. Schmidt*), oder so, dass dem Ap. die Offenbarung thatsächlich, durch eigene Erfahrungen, also an ihm selbst, zu Theil geworden sei (*Rück.*). Vrgl. 1. Joh. 4, 9.: ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν. Allein Ersteres ist zum Contexte ungehörig, und Letzteres beruht wieder auf der irrigen Identificirung der Bekehrungsgeschichte des Ap. mit der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung des Evangel. — τὸν υἱὸν αὐτοῦ) das ist der grosse Grundstock und die ganze Summe des Evangeliums. Vrgl. V. 6 f. In seiner vorchristlichen Verblendung hatte P. Christum κατὰ σάρκα erkannt, 2. Kor. 5, 16. — εὐαγγελίζωμαι) *Praesens*, denn die Erfüllung dieser ihm da-

*) so dass dann ἵνα εὐαγγ. zu εὐδόκησ. gehören soll.

**) Vrgl. auch *Hilgenf.*: P. sehe seinen christlichen u. apostolischen *Wandel* als eine Offenbarung Christi *in seiner Person* an.

mals schon göttlich gewiesenen *) Bestimmung ist in der Gegenwart des Briefs noch fortdauernd. — ἐν τοῖς ἔθνεσιν) *unter den Heidenvölkern.* S. Act. 9, 15. 22, 21. 26, 17. 18. Eph. 3, 8. Rom. 11, 13. Dass P. immer bei den *Juden* unter den Heiden sein Bekehrungswirken anfing, war von seiner Berufung als *Heidenapostel* nicht ausgeschlossen, sondern (s. Rom. 1, 16.) der bestimmungsmässige *Weg* des heidenapostolischen Wirkens. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 37. — εὐθέως) gehört zum ganzen οὐ προσανεθέμην — — ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβ.: Sogleich that ich nicht das Rathfragen bei Fleisch und Blut, auch nicht das Hinwegziehen nach Jerus., sondern u. s. w. Er spricht nämlich das, was er sofort nach der empfangenen Offenbarung gethan habe, antithetisch, negativ und positiv, aus, da es ihm darauf ankam, recht geflissentlich die Vorstellung abzuweisen, als habe er menschliche Belehrung empfangen. *Hieron.*, um den Ap. wider des *Porphyr.* ungerechten Vorwurf der Anmaassung und Unbeständigkeit zu schützen, verbindet εὐθέως mit εὐαγγελίζομαι, wie neuerlich *Credner* Einl. I. 1. p. 303. wieder gethan hat. Gegen den Nachdruck des Adverbii am Ende wäre nichts einzuwenden (*Kühner* II. p. 625. *Bornem.* ad Xen. Anab. 2, 6, 9. *Stallb.* ad Phaedr. p. 256. E.); allein die ganze Beweiskraft liegt ja nicht in dem, was P. sofort thun *sollte,* sondern in dem, was er sofort *gethan hat.* „Notatur subita habilitas apostoli", *Beng.* Uebrigens schliesst εὐθέως eine vorgängige kurze Wirksamkeit in Damaskus (Act. 9, 20.) um so weniger aus, als es ihm hauptsächlich daran lag, nachzuweisen, dass er von Damaskus aus nirgend anderswohin gegangen sei, als nach Arabien, und erst drei Jahre später nach Jerusalem. Sein kurzes Wirken in Damaskus also, vor seiner Abreise nach Arabien, besonders zu erwähnen, lag dem Zusammenhange seiner Darstellung fern. — οὐ προσανεθέμην) *ich richtete keine Mittheilung an Fleisch und Blut,* nämlich um Rath zu bekommen. In προς liegt die Vorstellung der *Richtung*, nicht, wie *Beza* u. *Bengel* wollen (vrgl. auch *Usteri*), der Begriff *praeterea.* S. Diod. Sic. 17, 116.: τοῖς μάντεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου. Lucian. Jup. Trag. 1.: ἐμοὶ προσανάθου, λάβε με σύμβουλον πόνων. Nicet. Angel. Commen. 2, 5. Vrgl. *C. F. A.*

*) Vrgl. Act. 9, 15. 22, 15. 26, 17 f. Mit Unrecht bezweifelt von *Thiersch* p. 115.: von *Hofm.* aber mehr auf die eigene Reflexion des Apostels über seine Berufung und Stellung neben den Zwölfboten zurückgeführt.

Fritzsche in *Fritzschior.* Opusc. p. 204. — σαρκὶ κ. αἵματι) d. h. *an schwache Menschen.* S. z. Matth. 16, 17. So auch Eph. 6, 12. Vrgl. das Rabbin. בָּשָׂר וְדָם (*Lightf.* z. Matth. l. l.). Da es dem Ap. lediglich darauf ankommt, nachzuweisen, dass er nicht ἀνθρωποδίδακτος sei, so ist es im Zusammenhang *ganz* unzutreffend, σαρκὶ κ. αἵμ. auf *ihn selbst* zu beziehen (*Koppe, Ewald*), *zur Hälfte* unzutreffend aber, an Andere *und* den Apostel selbst zu denken: „in consilium non adhibui sensus et affectus humanos, nec meam ipsius naturam inferiorem consului, nec alios homines, vulgo quippe terrena meditantes", *Schott;* so auch *Winer* u. *Matthies;* vrgl. *Olsh.* Es ist lediglich von der Zuratheziehung *Anderer* die Rede (*Beza, Grot., Calov., Zachar., Morus, Rosenm, Borger, Flatt, B. Crus., de Wette, Hilgenf., Wieseler* u. M.), und zwar *ganz allgemein:* ich nahm, solcher *göttlicher* Enthüllung theilhaftig geworden, nicht schwache *Menschen* zu Berathern. In klimaktischer Fortsetzung der Rede werden dann die Apostel noch besonders aus dieser Kategorie hervorgehoben, daher auch nicht mit *Chrys., Hieron., Theophyl., Oecum.* u. A. σαρκὶ κ. αἵμ. selbst schon auf die *Apostel* zu beziehen ist.

V. 17. *Zog auch nicht hinweg* (von Damaskus) *nach Jerus. zu denen, welche eher als ich Apostel gewesen, sondern zog hinweg nach Arabien.* So nach der Lesart von *Lachm.;* s. d. krit. Anm. Τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστ. schreibt P. im Bewusstsein seiner von Damaskus anhebenden *vollen apostolischen Ebenbürtigkeit,* bei welcher den älteren Aposteln eben nur die grössere *Anciennität* zukomme. Zu dem *zweimaligen,* nachdrücklichen ἀπῆλθον vrgl. Rom. 8, 15. Hebr. 12, 18 ff. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 137. — εἰς Ἀραβίαν) „regionem gentium", *Beng.* Diese Arabische Reise, nicht als eine stille Vorbereitung bezweckend (*Schrader, Köhler, Rück., Schott*), sondern (vrgl. Rom. Einl. p. 5.) als erster, gewiss glühender Versuch auswärtiger Wirksamkeit zu betrachten *), und von kurzer Dau-

*) Dafür zeugt u. St. dadurch, dass εὐθέως — — ἀπῆλθον unmittelbar auf ἵνα εὐαγγ. αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν folgt. Ganz contextwidrig daher auch *Holsten* (die Bedeutung des Wortes σάρξ im N. T., Rostock 1855. p. 25. u. Inh. u. Gedankeng. des Gal. Br. 1859. p. 17 f.): P. sei, »der Umgebung des nationalen Geistes in Jerus. sich 3 Jahre lang absichtlich entreissend« nach Arabien und Damaskus gegangen. »*um im Sinnen über die religiösen Urkunden seines Volkes die neue Offenbarung mit der alten zu ver-*

er *), ist in der Apostelgesch. nicht erwähnt, wird aber, vielleicht von Luk. gar nicht gekannt, am wahrscheinlichsten in die Zeit der ἱκαναὶ ἡμέραι Act. 9, 23. gesetzt, welche ungenaue Angabe des zwischen der Bekehrung und der Reise nach Jerus. liegenden Zeitraums übrigens bei Luk. eine nur vage und hinsichtlich der Dauer unzutreffende Kenntniss dieses Zeitverhältnisses verräth. S. z. Act. 9, 19 ff. P. erwähnt die Arabische Reise hier, weil er am ununterbrochenen Faden der Geschichte nachweisen musste, dass er in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung nirgends gewesen sei, wo er hätte Belehrung von den Aposteln empfangen können. — πάλιν ὑπέστρεψα) πάλιν, aus der Voraussetzung des Bekanntseins der Oertlichkeit der berichteten Berufung und Offenbarung gesagt, bezieht sich auf den in ὑπέστρ. liegenden Begriff des Kommens. Vrgl. Act. 18, 21. Hom. Od. Θ, 301.: αἶτις ὑποστρέψας al. Eur. Alc. 1022. *Bornem.* ad Cyrop. 3, 3, 60. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 2, 4.

V. 18. Ἔπειτα) *hernach*, nämlich nach meinem abermaligen Aufenthalte in Damaskus, — aus welchem er floh

mitteln«; und *Thiersch* (Kirche im apostol. Zeitalt. p. 116.): er habe *beim Aretas Schutz finden wollen.* Dass P. gleich nach seiner Bekehrung der göttlichen Weisung nachkam und nicht erst nach drei Jahren zu predigen anfing, ist auch die Anschauung der Apostelgesch., nach welcher er diess sogar noch in Damask. sofort gethan, 9, 20. vrgl. 26, 19 f.

*) *L. Cappell.*, *Benson*, *Witsius*, *Eichhorn*, *Hemsen* u. M. auch *Anger* rat. temp. p. 122. halten dafür, dass P. fast die ganzen drei Jahre (V. 18.) in Arabien zugebracht habe, weil ihn zu Damaskus die dortigen Juden nicht so lange geduldet haben würden. Aber dieser Grund ist bei unserer Unkunde der näheren Verhältnisse in Damaskus zu unsicher, besonders da Act. 9, 22. vrgl. mit V. 23. ὡς δὲ ἐπλήρ. ἡμέραι ἱκαναί, auf ein relativ längeres Wirken zu Damaskus hinweist. Und wenn P. fast drei Jahre in Arabien gewirkt hätte, und zwar gleich zu Anfange seiner Apostelschaft, so wäre schwerlich denkbar, dass Lukas dieses Arabische Wirken nicht gekannt hätte, oder falls er es gekannt, nicht berichtet hätte, da P., ausser etwa in Ephesus, nirgend anderswo so lange gewesen wäre. Lässt man freilich den Luk. die Arabische Reise *absichtlich* verschweigen, weil sie das unabhängige Auftreten des Heidenapostels bewiesen haben würde (*Hilgenf.*, *Zeller*): so geht man von der Prämisse aus, dass die Apostelgesch. eine Tendenzschrift sei, welcher die geschichtliche Ehrlichkeit abgeht, und nimmt überdiess an, was ohne diese Voraussetzung nur unwahrscheinlich ist, dass der Verf. unsern Brief gekannt habe. Hätte er ihn gekannt, so wäre die absichtliche Entstellung seiner Geschichtstheile, welche er sich gestattet haben soll, um so unverschämter.

wie Act. 9, 24 f. 2. Kor. 11, 32 f. berichtet ist. Die *nähere* Zeitangabe aber folgt dann durch *μετὰ ἔτη τρία* (vrgl. 2, 1.), wobei man *entweder* die *Bekehrung* (so die Meisten, auch *Seml.*, *Haselaar*, *Eichhorn*, *Flatt*, *Winer*, *Rück.*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Hilgenf.*, *Ewald*, *Wieseler*) oder die *Rückkehr aus Arabien* (*Marsh*, *Koppe*, *Borger*) als Terminus a quo betrachtet. Ersteres ist vorzuziehen, wie der Context durch *οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα — μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσολ.* an die Hand giebt. Vrgl. auch z. 2. 1. — *ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσ.*) Dieses ist (gegen *Hieron.*) die *erste* Reise nach Jerus. Act. 9, 26. Die ganz haltlosen Gründe *Köhler's* (Abfassungszeit p. 1 f.) gegen diese Identität widerlegt *Anger* rat. temp. p. 124 f. Vrgl. *Schott* Erörterung p. 3 ff. Zuzugeben aber ist, dass der Bericht der Apostelgesch. aus u. St. theilweise *Berichtigung* annehmen muss (s. z. Act. l. l.), welche Nothwendigkeit jedoch von *Baur*, *Hilgenf.* u. *Zeller* übertrieben und auf absichtliche Geschichtsänderung Seitens der Apostelgesch. zurückgeführt wird, wornach diese grade *nicht* wolle, was P. an u. St. will, nämlich seine Unabhängigkeit von den Uraposteln hervortreten lassen. — *ἱστορῆσαι Κηφᾶν*) *um die persönliche Bekanntschaft des Kephas zu machen*, also nicht um mich von ihm belehren zu lassen. Die Oberstellung desselben im Apostelkreise erhellt auch aus u. St. *Ἱστορεῖν*, *coram cognoscere*, nur hier im N. T., findet sich in diesem Sinne auf eine Person bezogen auch Joseph. Bell. 6, 1, 8.: *οὐκ ἄσημος ὢν ἀνήρ, ὃν ἐγὼ κατ' ἐκεῖνον ἱστόρησα τὸν πόλεμον*, Antt. 1, 11, 4. 8, 2, 5., häufig auch in d. Clementinen. Bei Griechen (vrgl. auch die Stellen aus Joseph. bei *Krebs* Obss. p. 318.) oft von Sachen, wie *τὴν πόλιν, τὴν χώραν, τὴν νόσον* etc. S. *Wetst.* u. *Kypke* II. p. 274. Gut übrigens *Beng.*: „grave verbum ut de re magna; non dixit *ἰδεῖν* (wie Joh. 12, 21.), sed *ἱστορῆσαι.*" Vrgl. *Chrys.* — *καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτόν*) Vrgl. 1. Kor. 16, 7. In *πρός*, *bei*, liegt die *Richtung* des Seins oder Bleibens. Vrgl. Matth. 26, 55. Joh. 1, 1. u. die Stellen bei *Fritzsche* ad Marc. p. 202. Vrgl. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 653. — *ἡμέρας δεκαπέντε*) Den *geschichtlichen* Grund, weshalb nicht länger, s. Act. 9, 29. 22, 17 ff. Die *Absicht* aber, weshalb P. diese Zeitangabe *anführt*, ist nach dem ganzen Zusammenhange offenbar, dass der Leser sich sagen sollte, wie ein so kurzer Aufenthalt, dessen Zweck das erste persönliche Bekanntwerden mit Petrus war, nicht ausserdem etwa noch für den Zweck evangelischen Unterricht zu empfangen, zumal P. selbst

schon so lange (seit 3 Jahren) das Evangelium gepredigt hatte, bestimmt gewesen sein werde. Diese Absicht leugnet *Rück.*, weil nämlich die Zeit von 15 Tagen nicht so kurz gewesen sei, dass P. nicht während derselben von Petrus hätte belehrt werden können. Allein er berichtet ja *geschichtlich*, und dabei konnte ihm die Anführung einer so *kurzen* Zeit nur willkommen für seinen Zweck sein, ohne grade diese Anführung für einen stringenten Beweis ausgeben zu wollen. Je *kürzer* in dieser Geschichte sein Verbleiben bei Petrus war, desto mehr war es dem Gedanken an erhaltene Belehrung entgegen, obwohl P. natürlich jene Zeit nicht noch kürzer *darstellen* konnte, als sie wirklich *gewesen war*. Ganz entbehrlich ist daher die willkürliche Vermuthung *Rückert's*, dass P. die 15 Tage wegen des falschen Vorgebens der Gegner erwähne, er sei erst durch die Apostel zum Christenthum gebracht worden, oder habe doch eine lange Zeit bei ihnen und als ihr Schüler verlebt, suche diess aber undankbar und anmaassend zu verbergen oder zu leugnen. Nach *Holsten* sind Petr. u. Jak. die Vertreter des ἕτερον εὐαγγ. gewesen, die also nicht auf P. haben einwirken können. Aber das waren sie eben nicht. S. z. 2, 1 ff. u. z. Act. 15. p. 311 f.

V. 19. *Einen andern aber von den Aposteln sah ich nicht, ausser Jakobus, dem Bruder des Herrn.* So wird dieser Jakobus zwar von den Zwölfen (1. Kor. 15, 5.), zu welchen Petrus gehörte, unterschieden, aber doch mit zu den Aposteln, nämlich im weitern Sinne (vrgl. 1. Kor. 15, 7.) gezählt. Nach εἰ μή nämlich ist nicht blos εἶδον zu ergänzen (wie *Grot.*, *Fritzsche* ad Matth. p. 482., *Winer*, *Bleek* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 1059., *Wieseler* wollen), sondern wie es der Context fordert: εἶδον τὸν ἀπόστολον. — Ἕτερον ist hier nicht qualitativ wie V. 6., sondern steht dem *Einen* gegenüber, welcher genannt ist, dem Petrus; neben diesem sah er nicht noch einen der Apostel, ausgenommen nur dass er den Apostel weitern Sinnes Jakobus sah, den Herrnbruder, was er gewissenhafter Weise nicht unerwähnt lassen will. — Dass *Jakobus, der Bruder des Herrn*, nicht Jakobus Alphäi Sohn gewesen sei, wie nach *Clem. Al.*, *Hieron.*, *Augustin.* u. *Chrys.* die meisten Neueren, unter den Auslegern des Briefs auch *Matthies*, *Usteri*, *Schott*, *B. Crus.* wollen *), sondern ein *leiblicher Bruder*

*) So auch *Jatho* Br. an d. Gal. 1856. Das Richtige dagegen hat auch *Trana* Pauli ad Gal. ep. 1857. p. 21.

Jesu (Matth. 13, 55. Mark. 6, 3.), der Maria Sohn, Jakobus der Gerechte (Heges. b. Eus. 2, 23.), seit seiner Geburt ein Nasiräer, nach Jesu Auferstehung gläubig geworden (1. Kor. 15, 7. Act. 1, 14.), zu sehr hohem apostolischen Ansehn unter den Judenchristen gelangt, und der höchstgeltende Presbyter der Gemeinde in Jerusalem *), s. z. Act. 12, 17. 1. Kor. 9, 5. *Huther* z. Jak. Einl. §. 1. Er wird durch die Näherbezeichnung τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου von Jakobus Alphaei, der einer der Zwölf war, *unterschieden*. Vrgl. schon *Victorin.*: „cum autem *fratrem* dixit, *apostolum negavit*." Die ganze Erdichtung der Identität uns. Jakobus mit dem Sohne des Alphäus ist bis auf *Hengstenb.* herab (s. dessen Komm. z. Joh. I. p. 149 f.) ein Erzeugniss des über die Schrift hinaus (Matth. 1, 25. Luk. 2, 7.) gesteigerten Glaubens an die Jungfrauschaft der Maria. Vrgl. z. Matth. 12, 46. 1. Kor. 9, 5. — Uebrigens streitet die Angabe, dass P. damals blos den Petrus und Jakobus in Jerusalem gesehen habe, nicht mit dem ungenauen τοὺς ἀποστόλους Act. 9, 27., sondern ist eine authentische geschichtliche Näherbestimmung davon.

V. 20. Nicht Parenthese, sondern am Schlusse dessen, was P. eben von jenem seinen ersten Aufenthalte in Jerus. nach seiner Bekehrung berichtet hat (dass er nämlich um den Kephas kennen zu lernen hingereist, 15 Tage bei ihm geblieben sei und sonst keinen andern Apostel, nur den Herrnbruder Jakobus gesehen habe), eine eidliche Betheuerung, dass er damit die reine Wahrheit sage. Die *Wichtigkeit* des eben Berichteten für seinen Zweck, seine apostolische Selbstständigkeit nachzuweisen, bewog ihn zu die-

*) Auch *Wieseler* versteht hier richtig den leiblichen Bruder Jesu, hält aber *den* Jakobus, welcher 2, 9. 12. (und Act. 12, 17. 15, 13. 21. 1. Kor. 15, 7.) als Haupt der Judenchristen genannt ist, nicht für identisch mit diesem Bruder des Herrn, sondern für den Apostel *Jakobus Alphäi*; dieser sei auch der ὁ δίκαιος Genannte. S. aber z. 2, 9. Schon das Hebräerevangel. bei Hier. vir. ill. 2. versetzt Jakobus den Gerechten unter die Apostel, welche das letzte Mahl mit Jesu genossen haben, lässt ihn aber gleichwohl als *Bruder* des Herrn erscheinen, indem er ihn von dem Auferstandenen angeredet werden lässt: *frater mi*. Diess ist die älteste Spur der Fassung von Bruder = Vetter. *Wieseler* zwar will *frater mi* im geistigen Sinne wie Joh. 20, 17. Matth. 28, 10. nehmen. Aber grade weil die Beziehung eines Jakobus als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου so sollenn war, erscheint diese Ausdeutung willkürlich: auch finden wir nirgends in den Evangelien, dass Jesus die Jünger als Brüder *angeredet* habe.

ser heiligen Versicherung. Denn wäre P. Apostelschüler gewesen, so müsste er *damals* es geworden sein, als er zum ersten Male nach seiner Bekehrung in Jerus. bei den Aposteln war; aber nicht blos für einen andern Zweck und so wenige Tage war er dort gewesen, sondern er hatte auch nur noch den Jakobus ausser Petr. getroffen. Die Beziehung auf alles von V. 12. an Gesagte (*Calvin, Koppe, Winer, Matthies*) lässt keinen Grund erkennen, warum die Betheuerung *grade hier* eingeschaltet worden. — Die *Structur* ist so, dass ἃ δὲ γράφω ὑμῖν anakoluthisch mit Nachdruck für sich steht, und vor ὅτι, *dass*, wiederum γράφω zu denken ist: *Was ich aber euch schreibe — siehe vor den Augen Gottes schreibe ich, dass ich nicht lüge*, d. h. in Bezug auf das, was ich euch schreibe, schreibe, sage ich vor Gottes Angesicht (לִפְנֵי יְהוָה, so dass ich Gott als Zeugen gegenwärtig habe), dass ich nicht lüge. *Schott* nimmt ὅτι *da: coram Deo scribo, siquidem non mentior*, wornach also ἃ δὲ γρ. ὑμ. *nicht* anakoluthisch erscheint. Allein dieses *siquidem non mentior* wäre matt, dahingegen grade das Anakoluthische des vorangestellten Relativsatzes der Inständigkeit der Rede sehr angemessen ist (vrgl. Matth. 10, 14. Luk. 21, 6. u. dazu d. Anm.); auch ist die ganz parallele Betheuerung ὁ θεὸς — — οἶδεν — — ὅτι οὐ ψεύδομαι 2. Kor. 11, 31. vrgl. Rom. 1, 9. 2. Kor. 1, 23. der Erklärung von ὅτι durch *siquidem* nur ungünstig. Mit *Bengel, Paulus* u. *Rück.* (vrgl. schon *Hieron.*) nach θεοῦ ein ἐστί hinzuzudenken (ὅτι, *dass*), ist nicht bequemer (*Rück.*), sondern willkürlich und ergiebt eine beispiellose Ausdrucksweise.

V. 21. Nach diesem funfzehntägigen Aufenthalte in Jerus. (ἔπειτα, vgl. V. 18.) kam ich in die Landstriche Syriens und Ciliciens, also wieder von dem Sitze der Apostel weit genug hinweg! — τῆς Συρίας) Da es Act. 9, 30. heisst, P. sei von Jerus. nach Caesarea begleitet worden, so wird von den meisten Neueren angenommen: „*Syriae* eam partem dicit, cui *Phoenices* nomen fuit", *Winer*. So auch *Koppe, Rück., Usteri, Matthies, Schott*. Vrgl. Matth. 4, 24. Act. 21, 3. Ganz wider die Absicht des Ap. Denn es kam ihm hier darauf an, seine relativ *weite Entfernung* von Judäa, wie sie nämlich geschichtlich wirklich statt gefunden, hervorzuheben, was der ganze Zusammenhang (vrgl. V. 22.) lehrt, daher der Leser τῆς Συρίας nur von dem *eigentlichen Syrien* (mit der Hauptstadt Antiochia) verstehen konnte. Auf *Phönicien* zu verfallen (welches auch

Wieseler zwar nicht allein versteht, aber mit einschliesst) konnte ihm nicht im mindesten beikommen, um so weniger, da neben *τῆς Συρίας* gleich das an das *eigentliche* Syrien angränzende Cilicien genannt ist (vrgl. Act. 15, 23. 41. Plin. 5, 22. 18, 30.). Auch beruft man sich mit Unrecht auf Matth. 4, 24. (wo hyperbolisch ein recht *grosser* Bereich, nämlich die ganze *Provinz* Syrien, wozu auch Judäa und Samaria gehörten, bezeichnet werden soll) und Act. 21, 3. (wo ebenfalls die Römische Provinz, und zwar nur ungefähr und unbestimmt in Bezug auf den Küstenstrich, gemeint ist *)). Das Verhältniss uns. Stelle zu Act. 9, 30. ist aber dieses: Von Jerus. wollte P. nach Syrien und Cilicien. Er wurde daher von den Christen bis auf die erste Station, bis nach Caesarea (der Römischen Hauptstadt von Judäa, nicht Caesarea Philippi) geleitet, und von da ging er zu Lande weiter nach Syrien und Cilicien. Vrgl. z. Act. 9, 30. — *Zu welchem Zwecke* er nach Syrien und Cilicien gekommen sei, sagt er nicht, aber eben deshalb and nach V. 23. ist nicht zu zweifeln, dass er dort das Evang. gepredigt habe. Gewiss war *Tarsus* der Mittelpunkt dieser seiner Wirksamkeit; in Tarsus suchte und fand ihn auch Barnabas Act. 11, 25.

V. 22. Dem Judäischen Lande aber war ich so gänzlich fremd, dass ich in der Zeit dieses meines Aufenthalts in Syrien und Cilicien persönlich unbekannt war den Gemeinden u. s. w. Diese Angaben V. 22—24. weisen ebenfalls nach, dass P. nicht Apostelschüler gewesen sei, wie das der Zielpunkt des ganzen Zusammenhanges ist. Als Apostellehrling würde er in Verbindung mit Jerus. geblieben und von da aus in die Judäischen Gemeinden gekommen und ihnen bekannt geworden sein. Contextwidrig *Andere:* P. wolle widerlegen, dass er von den Gemeinden Judäa's *gelernt* (*Oecum., Gomar, Olsh.*), oder dass er selbst in Judäa judaistisch *gelehrt* habe (*Chrys., Theophyl., Grot.*), oder dass er als Beauftragter der Judäischen Ge-

*) Denn der, welcher von Patara ab rechts vor Cypern vorbeischifft, (Act. 21, 1. 3.), hat in Osten die Syrische Küste vor sich, welcher er zuschifft. So unbestimmt, wie es die populäre Anschauung und Berichterstattung an die Hand giebt, erzählt Luk. Act. 21, 3.: *ἐπλέομεν εἰς Συρίαν*, ohne dass durch das folgende *καὶ κατήχθημεν εἰς Τύρον* jenes *Συρίαν* gleich Phönicien wird. So könnte man jetzt z. B. sagen: wir schifften nach Dänemark zu und landeten in Glückstadt, — ohne daraus geschlossen haben zu wollen, Dänemark heisse so viel als Holstein.

meinden nach Syrien und Cilicien gekommen sei (*Michael.*). — *τῷ προσώπῳ*) *in Bezug auf das* (mein) *Angesicht*, d. h. *persönlich*. Vrgl. 1. Thess. 2, 17. — *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδ.*) Damit sind die Gemeinden *ausser* Jerus. gemeint, also in der *Ἰουδαία γῆ* Joh. 3, 22. Denn dass ihn die Gemeinde in Jerus. kannte, ist nicht nur aus seinem vorchristlichen Wirken zu schliessen, sondern auch aus jener funfzehntägigen Anwesenheit V. 18., und wird Act. 9, 26—30. bezeugt. Weder mit dieser Stelle noch mit Act. 26, 19 f. (s. z. d. St.) findet hier der Widerspruch statt, welchen bes. *Hilgenf.*, *Baur*, *Zeller* gegen die Geschichtlichkeit der Apostelgesch. geltend machen.

V. 23 f. *Δέ*) stellt das *μόνον ἀκούοντες ἦσαν* dem *ἤμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ* gegenüber. Das Partic. *Mascul.* bezieht sich auf die *Personen*, aus welchen jene *ἐκκλησίαι* bestanden. S. *Pflugk* ad Eur. Hec. 39. *Winer* p. 555. Das Partic. *mit* *ἦσαν* aber steht nicht für das einfache Imperf. (ganz unrichtig *Luther:* sie *hatten* gehört), sondern das Prädicat wird als die Hauptsache hervorgehoben. S. *Pflugk* ad Eur. Hec. 1179. In welchem Verhältnisse zu Paulus sie *waren*, wird gesagt. Treffend *Erasm.* Annot.: „rumor apud illos erat.“ — *ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ* etc.) *ὅτι* wird am einfachsten nicht aus einem angenommenen Uebergang aus der indirecten in die directe Rede (so die Meisten, auch *Rück.* u. *Wieseler*), sondern als das *Recitativum* erklärt (*Matthies*, *Schott*, *Hilgenf.*, *Ewald*), dessen Gebrauch bei P. nicht blos in Anführung von Schriftsprüchen, sondern auch ausserdem (Rom. 3, 8. 2. Thess. 3, 10.) gesichert ist. Ueberdiess gewinnt so die Darstellung an Lebendigkeit. Das Partic. *Praesent.* steht nicht für *Aor.* (*Grot.*), sondern ganz substantivisch: unser ehemaliger *Verfolger*. S. *Winer* p. 316. — *τὴν πίστιν*) heisst nie die *christliche Lehre* (*Beza*, *Grot.*, *Morus*, *Koppe*, *Flatt*, *Rück.* u. M.), auch nicht Act. 6, 7., wo der Glaube an Christum als Unterwerfung gebietende Instanz gedacht ist (vrgl. z.Rom. 1, 5.), sondern: *den Glauben*, aber *objectivirt*. Vrgl. z. 3, 2. 23. Er verkündigt den Glauben (an den Sohn Gottes, V. 16.), welchen er vormals zerstörte. Zu letzterem bemerkt *Estius* richtig: „quia Christi fidelibus fidem extorquere persequendo nitebatur.“ — *ἐν ἐμοί*) heisst nicht *propter me* (wie man vor *Winer* gewöhnlich annahm), weshalb man sich irrig auf Eph. 4, 1. al. berief, denn *ἐν* heisst bei Personen nie *wegen* (*Winer* p. 347.); sondern: sie priesen Gott so, dass ihre Lobpreisung *in mir*, in meiner Bekehrung und Wirksamkeit, ursächlich beruhete;

ὅλον γὰρ τὸ κατ' ἐμέ, φησί, τῆς χάριτος ἦν τοῦ θεοῦ, *Oecum.* Vrgl. Joh. 17, 10. Sir. 47, 6. S. überh. *Bernhardy* p. 210. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 597. Nicht umsonst aber hat P. καὶ ἐδόξαζ. ἐν ἐμοὶ τ. θεόν zugesetzt: denn mit diesem Eindrucke, welchen er damals auf die Judäischen Gemeinden machte, stand das hässige Treiben der Judaisten in Galatien gegen ihn in auffallendem Contraste. — Beachte noch (gegen *Holsten* u. A.), wie V. 23. auf der unverfänglichen Voraussetzung beruht, dass P. kein anderes Evang. predige, als jene Gemeinden von den alten Aposteln empfangen hatten.

Kap. II.

V. 5. οἷς οὐδέ) fehlt bei D.* Clar.* Germ. Codd. lat. b. Hieron. u. Sedul., Ir. Tert. Victorin. Ambrosiast. Pelag. (?) Primas. Claudius antissidor. Verurtheilt von *Seml.*, *Griesb.*, *Koppe*, *Dav. Schulz.* Allein die Weglassung ist viel zu schwach beglaubt, und entstand lediglich dadurch, dass man δέ V. 4. gegensätzlich nahm, u. durch die Erinnerung an den Grundsatz der Anbequemung des Ap. hier ein Analogon der Beschneidung des Timotheus (Act. 16, 3.) finden zu müssen glaubte, wobei οὐδέ im Wege stand, mit welchem aber der Structur wegen auch οἷς fiel. Dieses οἷς fehlte höchstens nur in Handschriften der It. (s. *Reiche* p. 12.), u. hätte nicht von *Grot.*, *Morus* u. *Michael.* verurtheilt werden sollen. — V. 8. καὶ ἐμοί) Mit *Lachm.* u. *Tisch.* ist nach überwiegenden Zeugen κἀμοί aufzunehmen. — V. 9. Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς) D. E. F. G. It. u. m. Väter haben Πέτρος καὶ Ἰάκωβος. Rangmässige Umstellung. — μέν, welches bei *Elz.* u. *Tisch.* fehlt (bei *Lachm.* eingeklammert), ist nach B. F. G. H. K. L. Minusk. Verss. u. Vätern zu streichen. Wegen des folgenden δέ eingeschoben. — V. 11. Auch hier und V. 14. ist durch überwiegende Zeugen Κηφᾶς u. Κηφᾷ das Richtige. Vrgl. z. 1, 18. Die *sehr alte* Erdichtung (s. d. exeget. Anm.), es sei hier nicht vom *Apostel* Petrus die Rede, zeugt auch für die Ursprünglichkeit des Hebr. Namens. — V. 12. ἦλθον) B. D.* F. G. 45. 73. Codd. It.: ἦλθεν. So *Lachm.* Vrgl. Orig.: ἐλθόντος Ἰακώβου. Alter Schreibfehler nach V. 11. — V. 14. Die Wortstellung καὶ οὐκ (*Lachm.* u. *Tisch.*: οὐχ) Ἰουδαϊκῶς ζῇς ist mit *Lachm.* nach überwiegenden Zeugen aufzunehmen. Zwar fehlt καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς bei Clar. Germ. Ambrosiast. Sedul. Agapet.; aber diese Zeugen sind viel zu schwach, um die Worte mit *Seml.* u. *Schott*

für einen glossematischen Zusatz zu erklären, da vielmehr ihre Auslassung durch die gleiche Endung der beiden Adverbia sehr leicht möglich war. — πῶς) *Elz.*, *Tisch.*: τί, gegen A. B. C. D. E. F. G. Minusk. u. m. Verss. u. Väter, auch Or., welche Zeugen entscheidend sind. — V. 16. δέ) fehlt bei *Elz.*, aber gegen überwiegende Zeugen. Die Weglassung hat darin ihren Grund, dass man, εἰδότες als Bestimmung des Vorherigen nehmend, δέ nicht damit reimen konnte. Befördert wurde die Weglassung durch den Anfang einer Lection bei εἰδότες. — Χριστοῦ nach ἐκ πίστεως ist gegen F. G. Theodoret. Tert. entschieden bezeugt. — V. 18, Statt συνίστημι ist mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz*, *Schott* und *Tisch.* nach weit überwiegenden Zeugen συνιστάνω aufzunehmen. — V. 20. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ) *Lachm.*: τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, nach B. D.* F. G. It. Aber höchst wahrscheinlich entstand diese Lesart dadurch, dass man vom ersten τοῦ gleich auf das zweite überging, so dass blos τοῦ θεοῦ geschrieben wurde: weil aber hierzu das Folgende nicht passte, wurde καὶ Χριστοῦ noch hinzugefügt. Hätte man, wie *Schott* meinte, τοῦ θεοῦ κ. Χριστοῦ deshalb geschrieben, weil V. 19. 20. Gott und Christus erwähnt waren, so würde man aus dem ursprünglichen τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ gemacht haben: τοῦ θεοῦ κ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Wäre aber τοῦ θεοῦ κ. Χριστοῦ ursprünglich gewesen, so hätte man gänzlich keinen Grund gehabt, diess in τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ zu verändern.

Inhalt: P. fährt fort, seine volle apostolische Selbstständigkeit geschichtlich nachzuweisen. Bei seiner abermaligen Anwesenheit in Jerus. nach 14 Jahren habe er den Angesehenen sein Evangel. vorgelegt, und sei von diesen nicht belehrt, sondern als von Gott verordneter Heidenapostel förmlich anerkannt worden (V. 1—10.). Als aber Petrus nach Antiochien gekommen sei, habe er, Paulus, seiner apostolischen Selbstständigkeit so wenig vergeben, dass er vielmehr Jenem wegen einer heuchlerischen Inconsequenz, durch welche die christliche Freiheit gefährdet gewesen, öffentlich widersprochen habe, V. 11—21.

V. 1. Ueber V. 1—10.: C. F. A. *Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 158 ff. *Elwert* Progr. Annott. in Gal. 2, 1—10. etc. 1852. *Reiche* Comm. crit. p. 1 ff. ἔπειτα) *hernach*, nämlich nach meinem Aufenthalte in Syrien und Cilicien; denn correlat ist ἔπειτα 1, 21. Daher ist nicht

mit *Wieseler* von der Reise nach Jerus. 1, 18. an zu rechnen. — *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν*) *interjectis quatuordecim annis*, *nach* 14 Jahren. Vrgl. Act. 24, 17. Ueber diesen Gebrauch von *διά*, welcher auf der Vorstellung beruht, dass die vom Anfangspunkt bis zu dem betreffenden Ereigniss zwischenliegende Zeit mit dem Eintritte des letztern *durch*gemacht ist (vrgl. *Herm.* ad Viger. p. 856.), s. überh. *Bernhardy* p. 235. *Schaef.* ad Bos. Ell. p. 101. 553. *Winer* p. 340. *Fritzsche* ad Marc. p. 50. u. in *Fritzschior.* Opusc. p. 162 f. Vrgl. d. bekannte *διὰ χρόνου Kühner* ad Xen. Mem. 2, 8. 1. . *διὰ μακροῦ* Thuc. 6, 15, 3., *δι' ἔτους* Lucian. Paras. 15., *δι' ἡμέρων* Mark. 2, 1. u. dergl.; auch 4. Makk. 13, 20. Nach *Oeder* (b. *Wolf* Cur.) u. *Rambach* haben neuerlich wieder *Theile* (in *Winer's* neuem krit. Journ. VIII. p. 175.), *Paulus* u. *Schott διά innerhalb* gefasst: während der 14 Jahre, welche ich nun Christ bin. Allein sprachlich hiergegen ist, dass *διά* von der Zeitdauer bei den Griechen immer dann nur gebraucht wird, wenn sich die Handlung *durch die ganze Zeit hindurch erstreckt* (*Valcken.* ad Herod. 6, 12. *Ast* ad Plat. de Leg. p. 399.), sei es nun fortdauernd, oder (wie Act. 1, 3.) in wiederkehrenden Momenten (s. *Fritzschior.* Opusc. l. l.). Auch die Stellen Act. 5, 19. 16, 9. 17, 10. 23, 31., auf welche man sich beruft, lassen für *διὰ τῆς νυκτός* die Fassung: *die ganze Nacht hindurch,* ohne Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauche stehen *). Ferner: wie unlogisch hätte sich P. ausgedrückt, wenn er nicht wenigstens den Artikel gesetzt hätte! Endlich: wie ganz müssig und zwecklos wäre die Zeitangabe überhaupt! Denn dass P. von den Reisen, die er *als Christ* nach Jerusalem gemacht habe, rede, verstand sich von selbst; die 14 Jahre wären eine Angabe ohne zusammenhangsmässiges Motiv. — *Von wo an hat aber P. die* 14 *Jahre gerechnet?* Die Antwort: *von der Himmelfahrt Christi an* (*Chronic. Euseb., Petr. Lomb., Lud. Cappell., Paulus*) ist als ganz contextwidrig gleich auszuschlie-

*) Act. 5, 19. macht der Engel die ganze Nacht hindurch die Thüren des Kerkers auf, und führt die Gefangenen gegen Morgen heraus (V. 20. 21.). 16, 9. erscheint das Gesicht die ganze Nacht hindurch. 17, 10. geschieht das Wegbringen des Paulus und Silas nach Beröa die ganze Nacht hindurch. Eben so 23, 31. Man hat daher nicht, was auch *Fritzsche* l. l. p. 165. thut, den Lukas einer missbräuchlichen Abweichung vom Griech. Sprachgebrauche zu beschuldigen. Vrgl. z. *διὰ νυκτός* Thuc. 2, 4, 1. Xen. Anab. 4, 6, 22.

ssen. *Gewöhnlich* aber nimmt man als Terminus a quo die *Bekehrung* des Apostels an (so auch *Anger, Matthies, Schott, Fritzsche, B. Crus., Wieseler, Hilgenf., Ebrard, Ewald* apost. Zeit. p. 50.), wobei man sich auf die Analogie von 1, 18. beruft. So würden in den vierzehn Jahren die drei Jahre 1, 18. wieder mit enthalten sein. Allein ich glaube, dass πάλιν und das die indess verflossene *Zwischenzeit* anzeigende διά die *erste Reise nach Jerusal.* als Terminus a quo andeutet. πάλιν weist nämlich auf die *erste* Reise zurück, und so bietet sich διὰ δεκατεσσ. ἐτῶν am natürlichsten als die Zwischenzeit an, welche zwischen der ersten Reise und diesem πάλιν in der Mitte liegt. Hätte P. wieder μετά geschrieben, wie 1, 18., so könnte sich aus der absichtlichen Gleichheit des Ausdrucks auch die Gleichheit des Anfangspunktes schliessen lassen; da er aber das gewählte, ja ausser u. St. nicht weiter in diesem Sinne bei P. vorkommende διά gesetzt hat (nach einem *Zwischenraum* von 14 J.), so ist aus dem Verhältnisse dieses διά zu πάλιν die erste Reise nach Jerus. als Rechnungsanfang zu entnehmen. So rechnen auch *Hieron., Luther**), *Usserius, Cleric., Lightf., Bengel, Stroth* (im Repert. für bibl. u. morgenl. Lit. IV. p. 41.), *Morus, Keil, Koppe, Borger, Hug, Mynster, Credn., Hemsen, Winer, Schrader, Rück., Usteri, Zeller, Reiche* u. M. — δεκατεσσάρων) mit Nachdruck *vor* ἐτῶν gesetzt (anders 1, 18.), um die *lange* Zwischenzeit zu bezeichnen. — πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσ.) Damit kann P. keine andere Reise nach Jerusal. meinen, als seine *zweite* **), und er sagt, dass zwischen seiner ersten und seiner abermaligen (πάλιν) Anwesenheit daselbst der Verfluss von 14 Jahren, während welcher er nicht dort gewesen sei, in der Mitte gelegen habe. Hätte P. eine *dritte* Reise gemeint, und die zweite verschwiegen, so hätte er seinen Gegnern, welchen er nachweisen wollte, dass er nicht Apostelschüler sei, selbst die Waffen in die Hand gegeben, und der Verdacht absichtlich unvollständi-

---

*) im Kommentare von 1519. (Opp. Jen. 1612. I. p. 336. B.): »Post annos 14., quibus si annos tres, quos supra memoravit, adjunxeris, jam 17 aut 18 annos eum praedicasse invenies, antequam conferre voluerit.« Auch bei *dieser* Berechnung bleibt die Bekehrung »das grosse Ereigniss, wornach P. alle christliche Zeit für sich misst« (*Ewald*); denn die ganze Berechnung hebt ja 1, 18. von diesem Ereigniss ausgehend an.

**) Sehr richtig schon *Chron. Euseb.* p. 186. ed. Venet.: ὃ εἶπε πάλιν, δηλονότι ἑτέρα ἐστὶν ἀνάβασις αὕτη.

ger Aufzählung ruhete den Widersachern gegenüber mit Recht auf ihm. Ja, wenn er auch bei einer zweiten, aber hier übergangenen Anwesenheit in Jerus. gar nicht mit den Aposteln in Berührung gekommen wäre, so hätte er dieselbe doch um so weniger übergehen dürfen, da sie eben in dieser Eigenschaft als eine Reise, die mit etwaiger Belehrung durch die Apostel nichts zu thun gehabt hätte (vrgl. 1, 18.), für seinen Zusammenhang von Wichtigkeit gewesen wäre *). Durch die Verschweigung würde seiner ganzen *geschichtlich* apologetischen Beweisführung, wie er sie 1, 13. angetreten, der Nerv durchschnitten sein. Vrgl. auch *Bleek* Beitr. p. 55. Dieser rein exegetische Grund ist völlig entscheidend dafür, dass P. hier seine *zweite* Reise nach Jerus. berichtet **), und an und für sich betrachtet hat daher u. St. gar keine Schwierigkeit. Die Schwierigkeit entsteht erst durch Vergleichung der Apostelgeschichte.

*) Der Einwurf *Wieseler's*, dass ja P. auch die Reise Act. 18, 22. nach unserer Auffassung seiner geschichtlichen Argumentation unerwähnt gelassen haben würde, wodurch obige Begründung als *nimium probans* hinfällig werde, ist unrichtig. Denn hatte er gezeigt, dass er ***bis zum Apostelconcil*** (s. nachher) den Unterricht der Apostel nicht empfangen haben könne, so war seine Beweisaufgabe *vollständig gelöst*, weil er bei seiner Anwesenheit auf jenem Concil die förmliche Anerkennung und Sanction als Heidenapostel empfing. War er bis dahin kein Apostelschüler gewesen, so konnte nunmehr, nachdem er als selbstständiger Apostel die vollste Anerkennung in officieller Weise empfangen hatte, gar nicht mehr davon die Rede sein, dass er etwa noch nachher apostolischen Unterricht aus Jerus. geholt habe. Daher wäre es rein zwecklos und selbst ungereimt gewesen, wenn er die Geschichte seiner Jerusalemischen Reisen noch weiter fortgeführt hätte als bis zum Apostelconcil. Aber ***bis dahin*** durfte er auch *keine* Reise *auslassen*, ohne seine geschichtliche Deduction ***beweislos*** zu machen.

) *Bloch* Chronotax. p. 67 f. u. *Schott* finden V. 1. *zwei* Reisen berichtet, was Ersterer aus *πάλιν* (nach 14 Jahren machte ich die zweite mit Barnabas unternommene Reise nach Jerus.) u. Letzterer so herausbringt: »intra 14 annos iterata vice adscendi Hierosolymas, cum Barnaba quidem (Act. 11, 30), posthac (Act. 15.) assumto etiam Tito.« Beide Fassungen sind wortwidrige ***Einlegungen*. Denn nach *Bloch's* Fassung müsste P. schon vorher von einer mit Barnabas gemachten Reise gesprochen haben, und bei *Schott's* Erklärung ist nicht blos *διά* irrig gefasst (s. oben), sondern es müsste auch wenigstens statt *συμπαραλ. καὶ Τίτον* stehen: *εἶτα δὲ συμπαραλ. κ. Τ.* Gleichwohl hat *Lange* apost. Zeitalt. I. p. 99 f. wieder zu der Ausflucht gegriffen, *πάλιν* sei auf *μετὰ Βαρν.* zu beziehen, und setze eine bereits früher *mit Barnabas* gemachte Reise (Act. 11.) voraus.

Nach dieser nämlich ist die *zweite* Reise (Act. 11, 50. 12, 25.) diejenige, welche P. mit Barnabas im Jahre 44. zur Ueberbringung der Unterstützungsgelder nach Judäa machte; daher auch Viele unsere Reise mit der Act. 11, 30. 12, 25. berichteten für identisch halten. So *Chron. Euseb.*, *Calvin* *), *Keil* (Opusc. p. 160. u. in *Pott's* Sylloge III. p. 68.), *Gabler* (neuest. theol. Journ. II. 2. p. 210 ff.), *Rosenm.*, *Süskind* (in *Bengel's* Archiv I. 1. p. 157 ff.), *Bertholdt*, *Kuinoel* (ad Act. p. XXV.), *Heinrichs* (ad Act. p. 59.), *Tychsen* (zu *Koppe* p. 149.), *Niemeyer* (de temp. quo ep. ad Gal. conscr. sit. Gott. 1827.), *Paulus*, *Guericke* (Beitr. p. 80 ff.), *Küchler* (de anno, quo P. ad sacra Chr. convers. est, Lips. 1828. p. 27 ff.), *Flatt*, *Fritzsche*, *Böttger*. Allein gegen diese Ansicht entscheidet die Chronologie durch die 14 Jahre. Denn da für gedachte Reise das Jahr 44. aer. Dion. oder 797. U. C. feststeht (s. *Anger* rat. temp. p. 39 ff.), so würden diese 14 Jahre mit Hinzurechnung jener drei Jahre 1, 18. in das Jahr 27. aer. Dion. zurückführen! Unter den Vertheidigern jener Ansicht hat zwar *Böttger* wieder τεσσάρων aus δεκατεσσάρων gemacht, aber wie ganz mit Unrecht, s. nachher. *Fritzsche* hingegen hat die 14 Jahre so herauszubringen gesucht, dass er die Rechnung des Luk. 3, 1. von dem Jahre der *Mit*regentschaft des Tiberius, d. i. vom Jahre 765. U. C. an (*Casaub.* ad Suet. Tib. 21.), beginnen lässt, wie auch *Cleric.*, *Lardner* u. M. gethan. Mithin habe Christus 779. sein Lehramt angetreten, und sei 781. gekreuziget; zu Anfange 783. sei Paulus Christ geworden, und 14 Jahre später, 797., sei die fragliche Reise nach Jerus. geschehen. Aber gegen die Annahme, dass die 14 Jahre von der Bekehrung an zu rechnen seien, s. oben. Ferner kann auch das Jahr der Bekehrung aus anderweitigen chronologischen Gründen nicht weiter als 35. aer. Dion., d. i. 788. U. C., hinaufgerückt werden (s. z. Act. Einl.); endlich ist die Annahme, dass Luk. 3, 1. nicht vom wirklichen Regierungsantritte des Tiberius an rechne, nur eine von chronologischen Voraussetzungen abgedrungene Auskunft, auf welche die schlichten Worte des Lukas selbst

*) Unter den Aelteren wird auch *J. T. Major* für diese Ansicht genannt, dessen Annotata ad acta ap. Jen. 1647. 8. *Gabler* u. *Winer* anführen. Aber in der mir vorliegenden *zweiten* Ausgabe dieser Annotata *Major's*, welche nach seinem Tode Jena 1670. 4. erschienen ist, erklärt sich *Major* p. 410 ff. entschieden für die Ansicht, welche Gal. 2, 1. mit der Reise Act. 15. für identisch hält.

durchaus nicht führen (s. ausserdem dagegen *Anger* rat. temp. p. 14 f.). Daher ist die Meinung, dass uns. Reise mit der Act. 11. erwähnten identisch sei, abzuweisen, und dagegen anzunehmen, dass *der Sache nach* diejenigen das Richtige getroffen haben, welche sie für die nämliche halten, welche nach Act. 15. von P. u. Barnabas zum Apostelconvente unternommen wurde. So schon *Iren.* adv. haer. 3, 13., *Theodoret.*, *Baronius*, *Corn. a Lap.*, *Pearson*, u. d. meisten Aelteren, *Seml.*, *Koppe*, *Stroth*, *Vogel* (in *Gabler's* Journ. für ausserl. theol. Lit. I. 2. p. 249 ff.), *Haselaar*, *Borger*, *Schmidt* (Einl. I. p. 192. u. in d. Analect. III. 1.), *Eichhorn*, *Hug*, *Vater*, *Winer*, *Hemsen*, *Feilmoser*, *Hermann* (de P. ep. ad Gal. tribus prim. capp. Lps. 1832.), *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *Olsh.*, *Anger*, *Schneckenb.*, *Neand.*, *B. Crus.*, *Baur*, *Hilgenf.*, *Zeller*, *Lekebusch*, *Elwert*, *Lechler* apost. u. nachapost. Zeitalt. p. 394 ff., *Thiersch*, *Reuss*, *Reiche*, *Ewald*, *Ritschl* u. M. *). Dieses Ergebniss aber ist nicht zunächst auf Vergleichung der hier und Act. 15. enthaltenen geschichtlichen Beziehungen zu gründen, sondern auf *διὰ δεκατεσσ. ἐτῶν*, und die geschichtlichen Beziehungen von Act. 15. dienen dann blos zur theilweisen, wenn auch sehr erheblichen Bestätigung. Denn der Gesichtspunkt, aus welchem die Reise a. u. St. aufgeführt wird, ist ein so specieller und subjectiver, dass er sich in dem objectiv historischen Zusammenhang der Apostelgesch. nicht darstellen kann, man mag nun den Zusammenhang von Act. 11. oder von Act. 15. betrachten. Durch das Aufsuchen von Uebereinstimmungs- und Verschiedenheits-Punkten, um dadurch erst die Entscheidung zu gewinnen, wird daher dem *Pro* und *Contra*, und somit der Subjectivität, viel zu viel Raum bleiben, um zu einem sichern Ergebniss zu gelangen. So wird I. für die Einheit unserer Reise mit der Act. 11. 12. gemeldeten angeführt (s. *Fritzsche* l. l. p. 227.): 1) Die Reise folge auf den Aufenthalt in Cilicien und Syrien (1, 21. 2, 1. vrgl. Act. 9, 30. 11, 25 f.). Aber warum sollte P. bei dem *ἔπειτα* 2, 1. nicht auch seine erste Missionsreise (nach Cypern, Pamphylien, Pisidien u. Lykaonien Act. 13. 14.) mit vorgängig gedacht haben, da er diese Reise von Antiochien aus machte und sich nach ihrer Vollendung längere Zeit wieder in An-

*) *Rück.* entscheidet sich nicht, verwirft aber (im Komment. u. im exeget. Magaz. I. 1. p. 118 ff.) die Identität uns. Reise mit der Act. 11. 12. berichteten, und lässt es übrigens dahin gestellt sein, ob die Act. 15. oder die Act. 18, 22. erwähnte gemeint sei.

tiochia aufhielt, und da es ihm nach seinem Zwecke nicht darauf ankam, eine specielle Geschichte seines Wirkens zu schreiben, sondern nachzuweisen, wann er erst mit den Aposteln in nähere amtliche Verbindung gekommen sei, um daraus erkennen zu lassen, dass er nicht von ihnen gelernt habe? 2) Es sei wahrscheinlich, dass P. *bald* nach dem Beginne seines heidenapostolischen Wirkens (Gal. 1, 23. Act. 11, 25 f. vrgl. Act. 15, 23. 9, 30.) seine Lehre zu Jerus. vorgetragen und den Aposteln zur Begutachtung vorgelegt habe. Allein diess ist ein *argumentum nimium probans,* da aus 1, 16. erhellt, dass P. gleich nach seiner Bekehrung seinen heidenapostolischen Beruf auszurichten angefangen habe, so dass also, selbst wenn man die 14 Jahre von der Bekehrung an rechnet, doch immer noch dieser lange Zeitraum von 14 Jahren bleibt, in welchem P. jenes vermeintliche Erforderniss unerlediget gelassen. Nach unserer Erklärung wird dieser Zeitraum von 14 Jahren auf 17 Jahre verlängert; hat aber P. 14 Jahre ohne Approbation der Apostel gelehrt, so kann er es auch 17 Jahre gethan haben. 3) Die heidenapostolische Sanction des Paulus und Barnabas Gal. 2, 9. sei nach der Reise Act. 11. 12. geschehen, da eben deshalb der heilige Geist Act. 13, 2 f. beide Männer zu Heidenaposteln bestimmt habe. Aber konnte nicht die Verordnung der Beiden zu Heidenlehrern Act. 13, 2. *vorgängig* gewesen, und erst später von Seiten der Apostel in Jerusalem die förmliche Anerkennung dieser Bestimmung *nachgefolgt* sein? Ja dafür spricht sogar die Analogie von αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν Gal. 2, 9., sofern Jakobus, Petrus und Johannes auch bereits längst vorher schon Judenapostel waren, aber jetzt diese ihre Bestimmung noch förmlich mit P. und Barnabas vereinbarten. 4) Die Bedingung wegen der Armen 2, 10. sei eben dadurch veranlasst worden, dass P. und Barnabas Unterstützungsgelder überbracht hätten (Act. 11, 30.). Allein die Fürsorge für die Armen lag von Anbeginn der Kirche so ganz im Geiste derselben und im apostolischen Interesse (Act. 2, 44 f. 4, 34 ff. 6, 1 ff.), dass es gewiss keiner absonderlichen Veranlassung bedurfte, um das Nichtvergessen der Armen bei dem Bündnisse 2, 9 f. ausdrücklich mit auszumachen. 5) Die Apostel hätten nach 2, 3. auf die Beschneidung des Titus gedrungen, welche Unfreiheit vom Mosaismus wohl noch mit der Zeit von Act. 11. 12., wo die Heidenbekehrung noch in ihren Anfängen gewesen, aber nicht mit der spätern Zeit Act. 15. stimme. Aber s. z. V. 3. die *Anmerk.* Auch würde man bei der (irrigen) Annahme, die Apostel

hätten jene Beschneidung verlangt, zu beachten haben, dass Jakobus weit später noch, Act. 21, 17 ff., einen ganz Jüdischen Gebrauch von P. verlangte, woraus erhellt, wie sehr sich noch gar spät die Judenapostel den Judenchristen anbequemten, und auch P. sich dazu verstand. 6) Von der Anwesenheit des Johannes zu Jerus. sei Act. 15. keine Spur mehr. Aber *Fritzsche* selbst gesteht: „quamquam haec res incerta est." Johannes kann, obwohl nicht namentlich aufgeführt, sehr füglich in dem allgemeinen *οἱ ἀπόστολοι* Act. 15. mit begriffen sein. 7) Endlich bemerkt *Fritzsche* noch: „Paulum novem circiter annos in Cilicia commoratum esse (v. Act. 9, 30. 11, 25. Gal. 1, 18. cf. Gal. 2, 1. Act. 11, 30.), quis tandem, quum multorum ab apostolis actorum memoria aboleverit — — praefracte negare sustineat?" etc. Allerdings mag P. lange in Syrien u. Cilicien gewesen sein, aber *wie* lange, beruht nach dem zu 1. Bemerkten ganz auf sich. Hat man ausserdem *) noch angeführt (s. bes. *Süskind* u. *Keil*), dass das Benehmen des Petrus zu Antiochia 2, 11 ff. dem apostolischen Decrete Act. 15. zu widersprechend sei, um in unserer Reise die Conventreise finden zu können; dass ferner P. im ganzen Briefe die Auctorität des Convents gar nicht erwähne; dass er endlich *nach* dem Convente gelinder als in unserem Briefe über die Nichtigkeit der Beschneidung geurtheilt habe: so ist auch hierauf nichts zu bauen, da a) auf Petrus, auch wenn unsere Reise die Act. 11. 12. erwähnte wäre, der Vorwurf der (in seinem Temperamente begründeten) Unbeständigkeit bliebe, weil er ja schon früher (Act. 10, 8 ff. 11, 2 ff.) von der Zulässigkeit der Heiden zum Christenthume göttlich belehrt und überzeugt war; da ferner b) Paulus zur Nichterwähnung des apostolischen Decrets zumal den Galatern gegenüber **) in dem Grundsatze seiner apostolischen Selbstständigkeit hinlänglich motivirt war (vrgl. Einl. §. 3.); da endlich c) des Apostels strenges Urtheil über die Nichtigkeit der Beschneidung in unserm

*) Die mehrfach aufgestellte Behauptung, dass *κατ' ἀποκάλυψιν* 2, 2. auf die Erzählung vom Propheten Agabus Act. 11, 28 ff. gehe, ist, da eine dem *Paulus* gewordene Offenbarung gemeint sein muss, so augenfällig falsch, dass sie keine Berücksichtigung verdient. Auch was *Böttger* Eigenthümliches hat, um die Gleichheit unserer Reise mit der Act. 11. 12. erzählen zu erhärten, trägt seine Widerlegung in sich selbst. S. dagegen *Rück.* im Magaz. f. Exeg. u. Theol. des N. T. I. 1. p. 118 ff.

**) Vrgl. *Ritschl* altkathol. K. p. 149.

Briefe ganz dem *polemischen* Interesse, welches vorlag, nach seiner Individualität angemessen war; denn über denselben Gegenstand je nach den Umständen strenger und wiederum gelinder zu urtheilen, gehörte ganz zur freien Stärke und Elasticität seines Geistes; daher die für die freie Ansicht angeführten Stellen Act. 16, 3. 1. Kor. 9, 20 ff. Act. 21, 20 ff. keinen durchgängigen Massstab abgeben können. — II. Zur Erhärtung der Identität unserer Reise mit der Act. 15. berichteten hat man sich darauf berufen: 1) dass Titus, welchen P. 2, 1. erwähnt, in *τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν* Act. 15, 2. begriffen sei; 2) dass V. 2.: *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγ. ὃ κηρ. ἐν τοῖς ἔθν.* parallel sei mit Act. 15, 4. 12.; ferner 3) dass die Act. 15, 5. erwähnten Judaisten mit den *παρεισάκτοις ψευδαδέλφοις* Gal. 2, 4. identisch seien; 4) dass der Act. 15. berichtete Erfolg der apostolischen Verhandlungen ganz dem *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος — — ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* Gal. 2, 3. entspreche; 5) dass Gal. 2, 11. historisch genau mit Act. 15, 30. stimme; 6) dass Act. 11. Barnabas noch den Vorrang vor Paulus habe, was aber Act. 15. nicht mehr durchgängig (nur V. 12. u. 25.) der Fall sei; 7) dass P. die wichtige Reise Act. 15. in unserm Briefe nicht habe übergehen können. Allein gegen alle diese Punkte lassen sich von denen, welche unsere Reise als die Act. 11. 12. berichtete oder gar als die Act. 18, 22. erwähnte (*Wieseler*) ansehen, solche Bedenken geltend machen (s. bes. *Fritzsche* l. l. p. 224 ff. *Wieseler* p. 557 ff.), dass sie wenigstens nicht zur selbstständigen u. vollen *Beweisführung*, sondern nur zur theilweisen wichtigen *Bestätigung* des anderweitig geführten Beweises der Identität unserer Reise mit der Act. 15. erzählten gebraucht werden können, — abgesehen davon, dass die Berichte Gal. 2. u. Act. 15. auch Differenzpunkte enthalten, aus welchen man jedoch die ganze Geschichtsparallele eben so ungerecht zu leugnen, als die Wahrheit der Apostelgeschichte Kap. 15. über Gebühr preis zu geben (*Baur*, *Schwegl.*, *Zeller*, *Hilgenf.*) versucht hat. Nach dem allen ergiebt sich schliesslich Folgendes: *Da P. nach seinen klaren Worten Gal. 2, 1., wie auch nach seinem ganzen Plan und Zweck an d. St., durchaus keine andere Reise meinen kann, als die zweite, welche er als Apostel nach Jerus. gemacht hat; da aber ferner διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν verbietet, an diejenige zu denken, welche Act.* 11. 12. *als die zweite Reise erzählt wird: so muss die von ihm Gal.* 2, 1. *als seine zweite dargestellte Reise für die nämliche gehalten werden, welche Act.* 15. *als die dritte dargestellt ist, welche*

Identität auch durch die Gal. 2. u. Act. 15. sich findenden Geschichtsparallelen bestätigt wird *). Somit tritt freilich der Bericht des Galaterbriefs in Widerstreit mit dem Berichte der Apostelgeschichte, wobei aber die Entscheidung, auf welcher Seite die geschichtliche Wahrheit liege, sich von selbst giebt. Der Bericht des Lukas, dass *Paulus* mit Barnabas Act. 11. 12. zur Ueberbringung der Collectengelder nach Jerus. gekommen sei, muss als *theilweise ungeschichtlich* bezeichnet werden. Vielleicht (denn ein bestimmter Nachweis der Entstehung dieser theilweisen Unrichtigkeit ist nicht möglich) hat Paulus mit Barnabas (Act. 11, 30.) nur einen Theil des Weges gemacht, dann aber, und wohl schon vor Erreichung Judäa's (s. nachher), durch uns unbekannte Verhältnisse veranlasst, den Barnabas allein nach Jerusalem reisen lassen, welcher hernach auf seinem Rückwege wieder mit Paulus zusammentraf, so dass Beide zusammen wiederum nach Antiochia zurückgelangten (Act.

*) Die Meinungen, dass an u. St. eine noch spätere Reise, als die Act. 15. berichtete, zu verstehen sei, fallen hiernach von selbst, da die Reise Act. 15. weder geschichtlich bestritten werden, noch von Paulus übergangen sein kann. Nach *Jac. Cappell.*, *Whiston* u. A. hat nämlich *Köhler* (Abfassungsz. p. 8.) unsere Reise in Act. 18. 22. gefunden, was neuerlich wieder *Wieseler* Chronologie d. ap. Zeitalt. p. 201 ff. u. Komment. p. 553 ff. vertheidigt hat; *Schrader* aber verlegt sie zwischen Act. 19, 20—21. in die Zeit der Abfassung des zweiten Korintherbriefs. S. gegen *Köhler* u. *Schrader* besond. *Schott* Erörterung p. 22 ff. *Wurm* in d. Tüb. Zeitschr. 1833. I. p. 50 ff. *Anger* rat. temp. p. 153 ff. Nach Epiph. Haer. 28. 4. soll gar die Reise Act. 21. 15—17. gemeint sein! Gegen *Wieseler*, welchem *Lutterb.* beigetreten, s. *Baur* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 460 ff. *Zeller* Apost. p. 218 f. *Hilgenf.* in s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 144 ff. Vrgl. auch *Düsterdieck* in *Reuter's* Repert. Sept. 1849. p. 222. *Schaff* Gesch. d. chr. K. I. p. 181 ff. *Ebrard* p. 715 ff. Näher auf *Wieseler's* Gründe hier, vom exegetischen Standpunkte, einzugehen, ist entbehrlich, da die Annahme einer späteren Reise als Act. 15. jedenfalls von Gal. 2, 1. aus so lange als *exegetische Unmöglichkeit* erscheinen muss, als man der Apostelgeschichte wenigstens so viel zugiebt, dass P. auf dem Apostelconcil gewesen sei. Die Reise zu diesem Concil nach Jerus. *kann* P. in seinem Berichte an u. St. nicht übergangen haben, und somit *kann* die Reise Act. 18, 22., die er auch nicht mit Barnabas gemacht haben kann (Act. 15. 36 ff.), nicht von ihm gemeint sein. Diess reicht völlig hin, um auch die neuesten Erörterungen *Wieseler's* wirkungslos zu machen. Treffend *Reiche* Comm. crit. p. 3.: »Paulus aut non affuisse in apostolorum conventu Act. 15., aut male causae suae consuluisse, silentio id praeteriens, censendus esset.«

12, 25.), aber nur Barnabas in Jerus. selbst gewesen war. Aehnlich schon *Ammon* im krit. Journ. I. 3. p. 235. *Schleierm.* (Einl. in's N. T. p. 369 f.) nimmt einen schriftstellerischen Irrthum des Lukas an; durch verschiedene Quellen verführt, habe er die Eine Reise Act. 15. in zwei verschiedene Reisen Act. 11. u. 15. zerlegt. Allein die gänzliche Ungleichheit des geschichtlichen Zusammenhangs, in welchem nach der Apostelgesch. diese beiden Reisen stehen, machen jene Annahme von vorn herein verwerflich, wie sie denn auch nicht möglich ist, ohne die schriftstellerische Befähigung und somit Glaubhaftigkeit des Lukas in den Theilen seines Buchs, bei welchen er nicht Augenzeuge war, in ungerechter Weise preiszugeben. Auch *Credner* Einl. I. 1. p. 315. hat sich für die Annahme eines Irrthums des Luk. geneigt erklärt; er lässt jedoch den Ap. Act. 11. 12. bis nach Judäa mitreisen, nur nicht bis in die Hauptstadt, so dass er blos bei den Landgemeinden geblieben sei, und die Gal. 1, 22—24. Rom. 15, 19. vorausgesetzte Bekanntschaft mit denselben gemacht habe. Aber theils ist es in Beachtung seines apostolischen Interesses schon an sich nicht wahrscheinlich, dass er, in die Nähe Jerusalem's gekommen, nach so langer Abwesenheit nicht auch hingezogen sein sollte in den Muttersitz der apostolischen Kirche, besonders, da er als Abgeordneter Antiochiens gekommen wäre; theils müsste man auch erwarten, dass er, um seinen Feinden Gelegenheit abzuschneiden, diese Anwesenheit in Judäa (vrgl. 1. 22.) kurz erwähnt hätte, und zwar mit dem ausdrücklichen Bemerken, dass er damals Jerus. selbst nicht betreten habe. Was aber die 1, 22—24. vorausgesetzte Bekanntschaft mit den Landgemeinden betrifft, so kann er dieselbe hinreichend auf der Conventreise gemacht haben *). Die Sache selbst, dass nämlich P. Act. 11. *nicht* in Jerusalem gewesen (was nach *Bleek* Beitr. p. 55. auch *Neand.* ed. 4. p. 188. zugegeben, *Baur* und seine Schule aber gegen die Geschichtlichkeit des Berichts der Apostelgesch. weiter benutzt haben, s. z. Act. 11, 30.), bleibt unabhängig von den Möglichkeiten, den in so weit ungeschichtlichen Bericht der Apostelgeschichte zu erklären. — *μετὰ Βαρνάβα*) Das folgende *συμπαραλ. κ. Τίτον* zeigt, dass sich P. als die damalige Hauptperson wusste, womit Act.

*) Diese Gründe sind auch gegen die Meinung *Ebrard's* p. 717., nach welcher P. u. Barnabas die *vielen* Palästinischen Gemeinden, welche unterstützt worden, so unter einander *vertheilt* haben sollen, dass nur *Barnabas* nach Jerus. gekommen sei.

15. 2. übereinstimmt. nicht aber Act. 11, 25. 30. 12. 25. — *συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*) *mit angenommen habend* (als Reisegenossen) *auch den Titus*. Diess *καί* hat seine Beziehung in *μετὰ Βαρνάβα*, worauf sich auch *σύν* in *συμπαραλ.* bezieht; nicht: *unter Anderen auch* (*Wieseler*), was nicht vom Texte dargeboten wird. Ob übrigens Titus Act. 15. 2. mit in *καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν* gemeint sei, muss dahin gestellt bleiben. Ist er mit gemeint, so wird die Angabe durch u. St. geschichtlich genauer dahin festgestellt, dass Titus nicht mit von den Antiochenern *gesandt*, sondern *von P. auf eigene Hand mitgenommen ward*. An eine Sendung desselben Seitens der *Gegenparthei* (*Fritzsche*) ist nach richtiger Fassung von Act. l. l. gar nicht zu denken.

Anmerkung: Τεσσάρων. wie statt *δεκατεσσάρων Ludw. Cappell., Grot., Seml., Keil, Bertholdt, Heinrichs, Kuinoel* u. M. auch *Guericke, Rinck, Küchler, Böhl, Matthaei* Religionsl. d. Ap. I. p. 624., *Schott* (in d. Isagoge p. 196., in seinen spätern Schriften nicht), *Wurm, Ulrich* u. *Büttger* lesen wollen, ist blose Conjectur aus chronologischen Gründen, durch gänzlich keine Auctorität bestätiget, auch nicht durch das *Chronic. Euseb.* (ed. Venet. p. 186. ed. Rader p. 550. ed. Bonn. I. p. 436.), aus dessen Worten vielmehr bestimmt erhellt, dass der Chronograph *δεκατεσσάρων gelesen* *), aber der Zeitrechnung wegen, weil er die Reise für die Act. 11, 12. berichtete hielt, *τεσσάρων vorgeschlagen* habe **). S. *Anger* rat. temp. p. 128 ff. *Fritzsche* l. l. p. 160 ff. *Wieseler* Chronol. p. 206 f. Gleichwohl hat wieder *Reiche* im Comm. crit. z. St. *τεσσάρων* zu lesen für nothwendig erachtet, besonders weil sich mit einem schon siebzehnjährigen Apostolate des Paulus die wenigen Nachrichten über ihn Act. 10—15, 1. nicht reimen liessen, u. weil eine so frühzeitige Bekehrung, wie sie nach der Lesart *δεκατεσσάρων* angenommen werden müsse, nicht mit Act. 1—9. stimme, wo mehrere Erzählungen auf eine längere, wohl zehnjährige Zwischenzeit zwischen Christi Himmelfahrt und des Ap. Bekehrung schliessen lassen sollen, wie denn auch die bei dieser Bekehrung bereits vorhandene Gemeindestiftung in Judäa Gal. 1, 22. hierauf hinweise, und 2. Kor. 12. 2 ff., welche *ἀποκάλυψις* auf die Bekehrung gehe.

---

*) *Τῷ εἰπεῖν αὐτὸν διὰ τί᾽ ἐτῶν δοκεῖ μοι τοὺς χρόνους τῶν ἀποστόλων τοὺς ἀπὸ τῆς ἀναλήψεως ἀριθμεῖν αὐτόν — —. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο δῶμεν, εὑρεθήσεται ὁ χρόνος ἀφ᾽ οὗ ἐβαπτίσθη καὶ ἀνέβλεψεν, ὡς περιέχουσιν αἱ Πράξεις, ἔτη δ᾽.*

**) Es ist also baarer Irrthum, wenn man bisweilen *τεσσάρων* als *varia lectio* bezeichnet hat.

mit *τεσσάρων*, aber nicht *δεκατεσσάρων* an u. St. stimme. Aber bei der grossen Unvollständigkeit und theilweisen Ungenauigkeit der Apostelgesch. in ihrer ersten Hälfte, bei der Erklärlichkeit der Judäischen Gemeindestiftungen auch in einem kürzern, etwa 4 Jahre umfassenden Zeitraum, und bei der Grundlosigkeit der Ansicht, dass 2. Kor. 12, 2. (s. z. d. St.) auf die Bekehrung des Ap. gehe, sind jene Gründe zu schwach, um an die Stelle einer *einstimmig* bezeugten *Lesart* eine *Conjectur* treten zu lassen.

V. 2. *Δέ*) weiterberichtend, mit nachdrücklicher Wiederholung desselben Verbums (*Hartung* Partikell. I. p. 168 f. *Klotz* ad Devar. p. 361.). — *κατὰ ἀποκάλυψιν*) *in Gemässheit erhaltener Offenbarung*. Welch ein wesentliches Moment für die Bestimmung des ganzen Berichts! *Was für eine ἀποκάλυψις* es aber gewesen sei, ob sie nämlich dem Ap. mittelst einer Entzückung (Act. 22, 17. 2. Kor. 12, 1 ff.), oder mittelst einer nächtlichen Erscheinung (Act. 16, 9. 18, 9. 23, 11. 27, 23.), oder überh. durch ein prophetisches Gesicht (so *Ewald*), oder durch Geistesansprache (Act. 16, 6. 7. 20, 22. 23.), oder sonstwie geworden, beruht ganz auf sich. Nach Act. 15, 2. wurde er *von der Antiochischen Gemeinde* nach Jerus. *abgeordnet*; damit streitet aber unser *κατὰ ἀποκάλυψιν* nicht, sondern (gegen *Baur, Zeller*) es enthält einen jenem Gemeindebeschlusse entweder vorgängig oder nachfolgend gewesenen, individuell auf P. selbst bezüglichen Umstand, welcher wahrscheinlich dem Luk. ganz unbekannt war. Luk. berichtet die äussere Ursache, Paulus den innern Bestimmungsgrund des göttlichen Concursus zu dieser seiner Reise; Beides zusammen giebt den geschichtlichen Zusammenhang derselben *ganz*. Vrgl. Act. 10., wo auch eine Offenbarung und zugleich die Abgeordneten des Cornelius den Petrus bestimmen, nach Cäsarea zu ziehen. Aehnlich wäre das Sachverhältniss auch dann aufzufassen, wenn unsere Reise mit der Act. 11. 12. berichteten identisch wäre, wo dann *κατ' ἀποκάλυψιν* nicht etwa auf die Prophezeihung des Agabus Act. 11, 28., sondern ebenfalls auf eine *dem Ap. selbst* gewordene göttliche Enthüllung gehen würde. *Hermann* (de P. ep. ad Gal. trib. prim. capp. Lps. 1832., auch in s. Opusc. V. p. 118 ff.), wie vor ihm schon *Schrader* und nach ihm *Dav. Schulz* (de aliquot N. T. locor. lectione et interpr. Vratisl. 1833.), hat erklärt: „*explicationis causa*, i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Jesu doctrina." Allerdings könnte *κατά* dieses Verhältniss ausdrücken; vrgl. Hom. Od. 3, 106. 11, 479. Thuc. 6, 31. *Wessel.* ad Herod. 2, 151. *Matthiae*

p. 1359. *Winer* p. 358. Aber theils fordert der Bericht der Apostelgesch. von der Veranlassung unserer Reise eine Hinwegdeutung der Offenbarung durchaus nicht (s. vorher); theils würde keineswegs, was *Herm.* bei unserer Erklärung für nöthig hält, *κατά τινα ἀποκάλυψιν* stehen müssen, da P. nicht irgend eine von ihm nicht näher zu bestimmende Offenbarung bezeichnen, sondern ausdrücken will, er sei nicht aus eigenem Antriebe, sondern auf göttliches Geheiss, nicht *ἀφ' ἑαυτοῦ*, sondern *κατὰ ἀποκάλυψιν, offenbarungsgemäss* hinaufgezogen; theils endlich ist es dem Zwecke des Ap., welcher vom Anfange des Briefs an beständig seine apostolische Würde im Auge hat, einzig entsprechend, dass er auch hier, wie 1. 12. 16., *göttliche Offenbarung* mit *ἀποκάλ.* ausdrücke (vrgl. Eph. 3. 3.), wie denn auch das Wort beständig im N. T. in diesem höheren Sinne ausgedrückt wird. — *ἀνεθέμην*) *ich legte vor*, zur Kenntnissnahme und Prüfung. Vrgl. Act. 25, 14. S. *Wetst.* — *αὐτοῖς*) d. i. *den Christen zu Jerus.*, nach bekanntem Gebrauch des Pronom. von den Bewohnern einer vorher genannten Stadt oder Landschaft: *Bernhardy* p. 288. *Winer* p. 556. Die Beziehung auf die *Apostel* (*Chrys., Oecum., Calvin, Koppe, Schott, Olsh.* u. M.) ist nach *εἰς Ἱεροσόλυμα* in noch höherem Grade willkürlich *), als die Beschränkung auf das *Presbyterium* der Gemeinde (*Winer, Matthies*). Mit Ungrund leugnet auch *Reuss* (in d. Revue théol. 1859. p. 62 ff.)

*) Ginge *αὐτοῖς* auf die *Apostel*, so dürfte nicht mit *Chrys.* u. M. *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* als nähere Bestimmung von *ἀνεθέμην αὐτοῖς* betrachtet werden: denn dann hätte sich Paulus sehr unlogisch u. missverständlich ausgedrückt, weil *κατ' ἰδίαν δέ* ohne Bedeutsamkeit wäre, wenn es nicht einen von dem allgemeinen *ἀνεθέμην verschiedenen* Act bezeichnen sollte. P. hätte einfach schreiben müssen: *ἀνεθέμην αὐτοῖς* etc., *ἀνεθέμην δὲ τοῖς δοκ.* Diess auch gegen *Baur* u. *Zeller* (Apostelg. p. 226.), nach welchen, wenngleich sie unserer Fassung die sprachliche Berechtigung einräumen, der Sinn sein soll: »ich setzte es ihnen auseinander, *aber nur den Angesehensten* im Besondern.« Vielmehr würde, wenn *αὐτοῖς* auf die Apostel ginge, das Verhältniss den Worten nach mit *Schott* (vrgl. *Olsh.*) so zu nehmen sein: »doctrinam — — apostolis omnibus exposui, privatim vero (uberius ac diligentius) iis, qui magni aestumantur, apostolis auctoritate insignibus, Petro, Johanni, Jacobo.« Allein wie unwahrscheinlich auch in sich, dass P. eine solche besondere Conferenz mit einer Elite aus der Apostelzahl gehalten, und nicht die sämmtlichen Apostel als solche einer gleich umständlichen u. genauen Darlegung seiner Lehre gewürdiget haben sollte! Ohnehin aber scheinen damals gar keine anderen Apostel als die drei *δοκοῦντες* in Jerus. gewesen zu sein.

die *Gemeinde*berathung. — *τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθν.*) dessen Hauptlehre die von der *Gerechtigkeit aus dem Glauben* ist. Treffend schon *Chrys.: τὸ χωρὶς περιτομῆς.* Das *Praesens* bezeichnet die *fortdauernde* Identität. Vrgl. schon *Beza. ἐν τοῖς ἔθνεσι* aber heisst nicht: unter den *Völkern* (*Usteri*), sondern der Muttergemeinde des *Juden*christenthums legte P. sein *Heiden*evangelium vor. Vrgl. Rom. 11, 13. — *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι*) sc. *ἀνεθέμην τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθν. Insonderheit aber,* d. i. in einer oder mehreren Separatconferenzen, *den Angesehenen.* Zu *κατ' ἰδίαν* vrgl. Matth. 17, 19. Mark. 4, 34. 9, 28. *Valcken.* ad Eur. Phoen. p. 439. Es ist, wie das bei den Classikern gewöhnlichere *ἰδίᾳ* (Thuc. 1, 132, 2. 2, 44, 2. Xen. Mem. 3, 7, 4. *Ast* Lex. Plat. II. p. 88.), der Gegensatz von *κοινῇ* oder *δημοσίᾳ* (vrgl. 2. Makk. 4, 5.). *τοῖς δοκοῦσι* hebt von der Jerusalemischen Christenschaft die *aestumatos* hervor. Diese waren aber die drei Apostel V. 9., *Jakobus,* der Bruder Christi, *Petrus* u. *Johannes.* Die übrigen noch lebenden Apostel scheinen bereits ausser persönlicher Verbindung mit der Gemeinde in Jerus. gewesen zu sein. Dass nicht die antipaulinisch-partheiischen *Anhänger* jener Drei gemeint seien (*Grot.*), zeigt V. 6. 7. 9., wie es denn auch dem apostolischen Charakter ganz entgegen gewesen wäre, den *δοκοῦσι in diesem Sinne* sein Evangel. besonders vorzulegen. Uebrigens ist die Bezeichnung der Drei durch *οἱ δοκοῦντες* nicht ein „ironischer Seitenblick" (*Schwegl.* I. p. 120.), nicht aus einer gereizten bittern Stimmung gegen diejenigen hervorgegangen, welche den Ausdruck von jenen Aposteln im Munde geführt hätten (*Cameron, Rück., Schott,* vrgl. *Olsh.*), sondern rein historisch, da eine ironische Bezeichnung hier, wo P. seine *Anerkennung* von Seiten der früheren Apostel berichten will, ganz tactlos, auch überhaupt weder mit dem *collegialischen Gesichtspunkt,* welchen er beständig in Betreff der übrigen Apostel fest hält, noch mit der *Demuth,* mit welcher er dieses collegialische Verhältniss ansieht (1. Kor. 15, 8 ff.), vereinbar wäre. *Gewählt* aber hat er den Ausdruck *aestumatis* („den *Auctoritäten*"), weil es sich eben um seine *Anerkennung* handelt. Unrichtig *Homberg, Paulus* u. *Matthies: τοῖς δοκοῦσι* heisse *putantibus* und das Folgende gehöre dazu: „*qui putabant* (worin der Begriff der Besorgniss liege, *Matthies*), *num forte in vanum currerem.*" Hiergegen zeugt V. 5. 6. 9., wie auch die Eintragung von *φοβεῖσθαι* in den Begriff von *δοκεῖν* willkürlich ist und nicht mit Stellen wie Hom. Il. *κ*, 97. 101. zu bele-

gen (s. vielmehr *Hartung* Partikell. II. p. 138 f.); endlich wäre es der apostolischen Würde entgegen gewesen, den Argwöhnischen eine solche Privatrechenschaft zu geben. Auch bei Classikern heissen *οἱ δοκοῦντες* ohne weitern Bestimmungszusatz *die Angesehenen, die Vielgeltenden, Nobiles.* S. Eur. Hec. 295. u. dazu *Schaef.* u. *Pflugk.* Porphyr. de abstin. 2. 40. al. *Kypke* II. p. 274. Eben so das Hebr. נִשָּׂא. S. *Gesen.* Thes. I. p. 531. *Buxt.* Lex. Talm. p. 839 f. Vrgl. *δόκιμοι* Plat. Pol. 10. p. 618. A. Herod. 1, 65. *Blomf.* Gloss. in Aesch. Pers. p. 109. *Warum* aber *legte P.* nicht blos den Christen in Jerus. überhaupt, sondern *auch noch besonders den drei Aposteln sein Evangelium vor?* Durch Beides wollte er jeden etwaigen Zweifel entfernen, dass er vergeblich arbeite oder gearbeitet habe; aber wie begreiflich, dass er deshalb an die Apostel eine gründlichere, umfassendere Darlegung zu richten, und Beweise, Erfahrungen, Erörterungen, tiefere dialektische Deductionen u. s. w. vorzutragen hatte *), welche vor der Masse der Christenschaft, wo nur die *populäre* Rede an ihrer Stelle war, ungehörig gewesen wären! Darum verhandelte P. mit seinen Collegen *κατ' ἰδίαν.* Nur darf man keinen zwiefachen *Stoff* der öffentlichen und der Privat-Conferenz unterscheiden, wie *Estius* u. A. gethan: „publice ita contulit, ut ostenderet gentes non debere circumcidi et servare legem Mosis — —, privato autem et secreto colloquio cum apostolis habito placuit ipsos quoque Judaeos ab observantia Mosaicae legis — — esse liberandos etc. So hätte ja P. *sein* Evangelium der Masse der dortigen Christen nur *halb* vorgetragen, und doch würde diese, ohnehin seinem Charakter entgegenstehende Halbirung den judenchristlichen Particularismus nicht befriedigt haben. Unrichtig auch *Thiersch* Kirche im apost. Zeitalter. p. 128. (vrgl. *Lange* apost. Zeitalt. I. p. 100.): der Gegenstand der Privatverhandlung sei die *Aposteiwürde* des P. gewesen; es war nichts Anderes als *τὸ εὐαγγέλιον* etc., und nur *in so fern* seine apostolische Legitimation. Ueber den *Zweck* der Privatverhandlung urtheilt *Winer:* „ut ne, si his (den *δοκοῦσι*) videretur P. castigandus, publica expostulatione ipsius auctoritas infringeretur." Aber auch diess ist der Paulinischen Entschiedenheit nicht entsprechend; und hätte er eine *publicam expostulationem* besorgt, so hätte er sein

*) Diess war ein Fall, in welchem ohne Zweifel das *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις* 1. Kor. 2, 6. statt fand.

Evang. nicht erst *öffentlich* vortragen dürfen, weil nun die Apostel im Falle der Misbilligung *öffentlichen* Widerspruch nicht hätten zurückhalten dürfen. Dass aber die Sonderverhandlung mit den *δοκοῦσι* der allgemeinen Verhandlung mit der Gemeinde *vorangegangen* sei (so auch *Lekebusch* Apostelgesch. p. 295.), ist dem Berichte u. St. zuwider, welcher den umgekehrten Verlauf darstellt. — *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*) An und für sich kann *μήπως* entweder *damit nicht etwa, ne forte* sein, also gradezu die Absicht des *ἀνεθέμην* aussprechen (so nach *Vulg.* u. d. Griechen *Erasm., Luther* u. die meisten Neueren, auch *Winer, Fritzsche, Rück., Schott*), oder aber: *ob nicht etwa, num forte* (*Usteri, Hilgenf., Hofm., Wieseler*), also indirect fragend; s. *Stallb.* ad Plat. Phaed. p. 84. E. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 104. Erstere Fassung, bisher auch von mir angenommen *), ist entschieden abzuweisen, weil sich der Indic. Aor. *ἔδραμον* nicht darein fügt; denn nach dem Griechischen Gebrauch der Absichtspartikeln mit Indicat. Aor. oder Imperf. (s. z. 4, 17.) dürfte das *ἀνεθέμην* nicht wirklich geschehen sein, und überdiess müsste man, wozu im Contexte kein Grund vorliegt, annehmen, dass *τρέχω* und *ἔδραμον ex aliorum judicio* gesagt **), und dass *τρέχω* Conjunctiv sei, während es sich doch durch die Verbindung mit *ἔδραμον* als Indicat. zu erkennen giebt. Daher ist *μήπως num forte*, und die Beziehung des *num* liegt darin, dass in *ἀνεθέμην* etc. der Begriff: „zur Erwägung, zur Prüfung" enthalten ist (*Hartung* Partikell. II. p. 137. 140.). Mithin ist zu erklären: *„ich legte ihnen mein Heidenevangelium behuf einer von ihnen anzustellenden Prüfung der Frage vor, ob ich vielleicht vergeblich liefe oder gelaufen sei.* Der Apostel *selbst seinerseits* war über diese Frage nicht ungewiss, da er sein Evang. aus Offenbarung hatte und ihm bereits eine so reiche Erfahrung zur Seite stand, daher auch *μήπως*

*) Meine Erklärung in ed. 3. war: *„um nicht etwa als vergeblich Laufender oder gelaufen Seiender zu erscheinen*, was der Fall hätte sein können, wenn ich mich zu dieser Vorlage meines Ev. nicht verstanden hätte." Allein diese Fassung würde wegen des *ἔδραμον* vielmehr einen Vordersatz voraussetzen: ich hätte mein Ev. *vorlegen sollen*, oder ich *würde* es vorgelegt haben, oder dergl.

**) Die sich hierzu nicht verstehen wollen, verfallen in Künsteleien wie *Fritzsche* Opusc. p. 175.: »ne forte frustra *etiam tum, quum epistolam ad Galatas scriberet*, apostolus laboraret, aut — — *ante iter* jam laboravisset.«

etc. keinesweges im Sinne eigener Unsicherheit oder Besorgniss (*um zu sehen, ob*) mit *Usteri* u. *Hilgenf.*, auch *Buttm.* neut. Gr. p. 303. u. *Holsten* zu nehmen ist, aber er wollte die Erachtung und Erklärung *der Gemeinde und der Apostel* bewirken (so richtig auch *Wieseler*), vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 44 f. Bei jener Selbstgewissheit des Ap. könnte man meinen, dass er seinen Gedanken statt mit *μήπως* vielmehr mit *εἴπως* (Rom. 1, 10. 11, 14. Phil. 3, 11.) ausgedrückt haben würde; aber grade in dem gewählten *μήπως* liegt der feine Tact der *bescheidenen* Ausdrucksweise, welche der Prüfung und dem Urtheile der Gemeinde und der Apostel in keiner Art präjudiciren soll*). Vrgl. 1. Thess. 3, 5. Sir. 19, 13. 14. Keinesfalls hat der Ap. in *μήπως* etc. die Absicht ausgedrückt, sich selbst die Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Lehre zu verschaffen **). — *εἰς κενόν*) *in cassum*. S. *Jacobs* ad Anthol. VII. p. 328. Vrgl. d. Stellen aus Joseph. bei *Kypke* II. p. 275. Aus den LXX.: Jes. 65, 23. al. Aus dem N. T.: 2. Kor. 6, 1. Phil. 2, 16. 1. Thess. 3, 5. Vrgl. auch den Gebrauch von *εἰς κοινόν, εἰς καιρόν, εἰς καλόν* u. dergl. b. *Bernhardy* p. 221. Als *vergeblich* aber, d. h. nicht den bezweckten Erfolg erreichend, denkt P. sein Laufen, wenn sein Evang. nicht das rechte, wahre ist. — *τρέχω*) bildliche, vom Laufen im Stadium entlehnte Bezeichnung der angelegentlich strebsamen Thätigkeit, hier der amtlichen, wie Phil. 2, 16. 2. Tim. 4, 7., anderwärts der christlichen überhaupt, wie 1. Kor. 9, 24 f. Gal. 5, 7. Hebr. 12, 1. Vrgl. Rom. 9, 16. Der *Indicat. Praes.* versetzt in die Gegenwart des *ἀνεθέμην*, von welcher aus dann *ἔδραμον* in die Vergangenheit zurücksieht. Lebendig anschauliche Darstellung.

*) Man vergegenwärtiget sich bei *μήπως* etc. den Moment, wo der Ap. den Versammelten sein Evangelium dargelegt hat und dann etwa sagt: Hier habt ihr mein Heidenevangelium; da sehet nun und urtheilet, *ob ich vielleicht vergebens arbeite* oder — wenn ich von jetzt in die Vergangenheit zurückblicke — *gearbeitet habe!*

**) Mit Recht betont dieses gegen *Fritzsche* auch *Winer* p. 448., meint aber mit *de Wette:* P. habe die in *μήπως* etc. liegende Vereitelung dadurch vermeiden wollen, dass er die Zustimmung der Apostel zu seinem Evangel. veranlasst habe, »weil ohne diese Zustimmung und Anerkennung die von ihm bekehrten Christen ausser der Gemeinschaft mit den Uebrigen geblieben wären» (*de Wette*). Allein Letzteres ist zugetragen, und selbst für den Fall der Nichtanerkennung würde P. nach seiner unmittelbaren Berufung u. empfangenen Offenbarung eine Vergeblichkeit seines Wirkens nicht als Folge haben betrachten können.

Anmerkung: Act. 15, 4. 12. ist weder zum Beweise für, noch gegen (*Fritzsche, Wieseler* u. M.) die Identität unserer Reise mit der Act. 15. berichteten herbeizuziehen. Beide Facta, das Act. 15, 4. 12. u. das mit *ἀνεθέμην* etc. an u. St. berichtete, sind zwei *verschiedene*, welche beide bei jener Anwesenheit des Ap. zu Jerus. geschahen. obgleich das unsrige ausser dem geschichtlichen Zusammenhange Act. 15. lag, und daher daselbst nicht berichtet wird. Die Apostelgesch. berichtet nur die *dienstlichen Verhandlungen, an denen P. als Abgeordneter der Antiochischen Gemeinde betheiligt war.* Was aber ausserdem von ihm im eigenen Interesse seiner apostolischen Geltung und Wirksamkeit vorgenommen ward, nämlich eine Vorlegung seines Evangel. sowohl an die Gemeinde (nicht mit der Concilversammlung zu identificiren). als auch insonderheit an die *δοκοῦντες*, ist Gegenstand seines Berichts an u. St., welcher sich zu dem der Apostelgesch. nicht ausschliessend, also nicht die Geschichtlichkeit des letztern verurtheilend, sondern ergänzend verhält (gegen *Baur, Schwegl., Zeller, Hilgenf.*). Vrgl. z. Act. 15, 19 f. p. 311 f. Ueber die Nichterwähnung des apostol. Decrets s. Einl. §. 3.

V. 3. Beachte, dass P. erst V. 6. auf den Erfolg seiner Verhandlungen mit den *δοκοῦσι* übergeht, mithin erst V. 6 ff. dem *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* V. 2. entspricht; daher V. 3—5. auf den Erfolg der Vorlegung seines Heidenevangel. *an die Christenschaft in Jerus. überhaupt* sich bezieht und dem ersten Theile von V. 2. (*ἀνεθέμ. αὐτοῖς τὸ εὐαγγ. ὃ κηρ. ἐν τ. ἔθν.*) entspricht. — *Aber* jene Vorlage meines Evang. an die Jerusalemische Gemeinde hatte so wenig einen demselben zuwiderlaufenden, das *εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* ergebenden Erfolg, dass vielmehr *nicht einmal Titus* u. s. w. So führt *ἀλλ' οὐδέ* (vrgl. Luk. 23, 15. Act. 19, 2.) eine Thatsache ein, welche im Gegensatz des vorherigen Gedankens (des *εἰς κενὸν τρέχειν*) zum sichersten concreten Beweis diene, wie siegreich das Heidenevangelium des Apost. (welches ja die Nothwendigkeit der Beschneidung der Hellenen verwarf) bei jener Vorlage desselben vor der Jerusalemischen Gemeinde sich behauptete. Denn sonst wäre es ja absurd gewesen, wenn die Gemeinde nicht wenigstens die damals von Manchen gestellte Forderung, dass sich Titus der Beschneidung unterwerfen müsse, vertreten und durchgesetzt hätte. Aber nicht einmal diess geschah, geschweige denn dass die Gemeinde mein Heidenevangel. hätte verwerfen und urtheilen sollen, dass ich *εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον!* Beachte, dass in der Argumenta-

tion des Ap. ein *Syllogismus* liegt, von welchem ἀλλ' οὐδὲ — περιτμηθῆναι der *Untersatz* ist. — Ἕλλην ὤν) obgleich ein *Hellene, Heide* *). Etwas Näheres über seine Abkunft wissen wir gänzlich nicht. — ἠναγκάσθη) Aus V. 4. 5. ergiebt sich, dass von Seiten gewisser Jerusalemischer Christen (nicht auch der Apostel, auf welche erst V. 6. überführt) auf Beschneidung des Titus gedrungen, von Paulus, Barnabas u. Titus aber nicht nachgegeben und dieser Widerstand auch von der Gemeinde **) respectirt wurde; daher: οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, *es ward ihm nicht die Nothwendigkeit auferlegt, sich beschneiden zu lassen.* Aber *gewöhnlich* meint man, in οὐδὲ — ἠναγκάσθη περιτμ. liege, dass man die Beschneidung des Titus *nicht gefordert habe*, was P. als Beleg seiner Uebereinstimmung mit den Aposteln anführe. S. *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Oecum.* u. V. auch *Winer, Usteri, Matthies, Schott, de Wette.* Dagegen entscheidet, abgesehen davon, dass hier von dem Verhältniss zu den *Aposteln* noch nicht die Rede ist, das Folgende. S. z. V. 4. Vrgl. *Wieseler.* Auch würde, wenn die Beschneidung des Titus nicht gefordert worden wäre, der Ausdruck ἠναγκάσθη ohne Veranlassung sein. Es waren wirklich Einzelne in der Gemeinde, ohne Zweifel von den falschen Brüdern V. 4. dazu angestiftet, mit der Forderung, dass sich dieser unbeschnittene Evangeliumsprediger beschneiden lassen müsse, hervorgetreten. Vrgl. den spätern Fall mit Timotheus, welchen P. unter anderen Umständen selbst beschnitt Act. 16, 3. Die falschen Brüder selbst als die die Beschneidung des Titus Fordernden zu denken (*Wieseler* u. M.), passt zu V. 4., wo dieselben nur als die *entferntere* Ursache der Forderung erscheinen.

Anmerk.: Einen Widerspruch mit Act. 15., wo *gegen* die Nothwendigkeit der Beschneidung geredet und entschieden wird, würde V. 3. nur dann ergeben, wenn hier von den Hauptverhandlungen des

---

*) Dieses „*obgleich ein Hellene*" bezieht sich auf ὁ σὺν ἐμοί. P. ist sich nämlich der *Kühnheit*, ja des *Trotzbietens* bewusst, welches darin gelegen hatte, den *Hellenen* mit sich auf das Concil nach *Jerusalem*, den Sitz des Judaismus, zu nehmen. In dem Sinne: *mein Amtsgenosse* (*Reiche*, *Wieseler*) ist das einfache ὁ σ. ἐμοί nicht zu nehmen.

**) denn das ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι hätte, wenn es eingetreten wäre, nur dadurch eintreten können, dass sich die Gemeinde der an Titus gestellten Forderung angeschlossen und sie zu der ihrigen gemacht hätte.

Concils selbst geredet würde, und wenn diejenigen, welche die Beschneidung des Titus verlangt haben, die *Apostel* gewesen (oder wenigstens *mit* gewesen) wären, wie *Fritzsche, Baur, Hilgenf., Holsten* u. M. annehmen. Da aber Beides nicht der Fall ist, ja aus u. St. nicht einmal folgt, dass die Apostel die Beschneidung des Titus auch nur *gerathen* hätten (frühere Ansicht *Wieseler's*, jetzt mit Recht von ihm aufgegeben), so ist aus d. St. weder gegen die Identität der Reise Gal. 2. mit der Reise Act. 15. (*Fritzsche* p. 224.), noch gegen die Geschichtlichkeit von Act. 15. (*Baur* u. seine Nachfolger) zu argumentiren. S. gegen *Hilgenf.* auch *Rauch* in d. theol. Lit. Bl. d. allg. K. Z. 1858. Nr. 2. 6. 21.

V. 4 f. Angabe, *weshalb* der an den Titus gestellten Forderung der Beschneidung von Paulus, Barnabas und Titus (vrgl. εἴξαμεν V. 5.) nicht gewillfahrt worden; nämlich diess sei um der falschen Brüder willen geschehen, denen man sonst auf eine ihren Absichten gegen die christliche Freiheit förderliche Weise nachgegeben haben würde. — διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους) *sc.* οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι *), was aber nicht eigentlich zu *ergänzen* ist, sondern in διὰ δὲ τ. π. ψ. die durch δέ, *autem*, besonders hervortretende nähere Bestimmung erhält: *wegen der falschen Brüder aber.* P. hätte auch ohne δέ unmittelbar anschliessen können, setzt aber δέ wegen der pragmatischen Wichtigkeit des Verhältnisses. Aehnlich ist es, wenn mit Wiederholung desselben Wortes eine nähere Bestimmung durch δέ hervorgehoben wird, wie Rom. 3, 22. 9, 30. Phil. 2, 8. So im Wesentlichen schon *Theodor. Mopsv., Augustin., Camerar., Erasm., Castal., Piscat., Bos, Calov., Estius, Bengel* u. M. und neuerlich *Schott, Fritzsche, B. Crus., de Wette*, auch *Matthies*, welcher jedoch so erklärt, dass man vielmehr διὰ δὲ τῶν παρεισάκτων ψευδαδέλφων erwarten müsste. Zu δέ bemerkt *Beng.* richtig: „declarat et intendit", wie es denn oft auch bei Classikern zur Hervorhebung einer hinzutretenden Näherbestimmung, bei welcher sich das vorherige Verbum wieder von selbst versteht, gebraucht wird (*Klotz* ad Devar. p. 359.). Unfein *Hieron., Theodoret.* u. *Theophyl.*: δέ sei überflüssig, wobei

*) Blos ἠναγκάσθη περιτμ. ohne οὐκ zu ergänzen (*Koppe*), so dass man ἠναγκάσθη in dem veränderten Sinne nimmt: wegen der falschen Brüder aber *wurde in ihm gedrungen*, ist theils eben wegen dieser Verschiedenheit des Sinnes, theils weil V. 3. die Negation wesentlich, ja Hauptsache ist, ganz unzulässig.

jedoch die richtige Verbindung mit dem Vorherigen vorausgesetzt ist. Sonach ist nach V. 3. nicht einmal ein Kolon (*Lachm.*, *Tisch.*), sondern nur ein Komma zu setzen. *Andere*, wie *Zachar.*, *Storr*, *Borger*, *Flatt*, *Herm.*, ergänzen *ἀνέβην*, was aber nach V. 3. unmöglich einem Leser in den Sinn kommen konnte *), so wenig wie der von *Lechler* zugedachte Gedanke: „entspannen sich ernstliche Verhandlungen.“ *Rinck* Lucubr. crit. p. 170 f. (so schon *Grot.* und neuerlichst *Wieseler*) nimmt ein Anakoluthon an: auf *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδέλφ.* habe *οὐκ εἴξαμεν* folgen sollen, durch den langen Zwischensatz aber sei P. abgeleitet worden und habe *οἷς* zugesetzt. Zwischen dieser und uns. Fassung lässt *Buttm.* neut. Gr. p. 329 f. die Wahl. Allein wenn P. hätte schreiben wollen: *wegen der falschen Brüder haben wir nicht nachgegeben*, so hätte er hierbei die falschen Brüder nicht als diejenigen gedacht, *denen* er nicht nachgegeben, hätte also durch *οἷς* seine angefangene Rede dem Sinne nach *abgeändert* **). Ueberhaupt aber hat man nicht zu einem Anakoluthon seine Zuflucht zu nehmen, wenn, wie hier, das unmittelbar Vorhergehende zur Ergänzung sich darbietet. Letzteres gilt auch gegen *Winer* p. 502., welcher (vrgl. *Hilgenf.*) annimmt, P. habe die beiden Gedanken: „wegen der falschen Brüder liessen wir den Titus nicht beschneiden“, und „den falschen Brüdern mochte ich keineswegs nachgeben“, mit einander vermischt. Die

*) Aehnlich, aber noch härter und willkürlicher *Olsh.*: P. habe im Gedanken gehabt: »ich ging zwar nach Jerus., um den Aposteln [?] mein Evang. zur Prüfung vorzulegen, aber um dieser willen war es eigentlich gar nicht nöthig — —; allein um der falschen Brüder willen sah ich mich zu Schritten veranlasst.« Im Eifer der Rede aber habe sich P. von der angefangenen Construction abführen lassen; und schildere die Beschaffenheit der Irrlehrer.

**) Diess sucht *Wieseler* dadurch zu vermeiden, dass er *διὰ δὲ τοὺς παρεισ. ψευδαδ.* gleich *τῶν δὲ ψευδαδέλφων κελευόντων τοῦτο* nimmt; *auf ihr Verlangen* habe sich P. nicht nachgiebig eingelassen. Aber *διά* ist nichts Anderes als *wegen*, d. i. nach dem Zusammenhange: *in Rücksicht auf sie* (vrgl. Act. 16, 3.), weil sie nämlich bei der Sache dahinter steckten und man ihren Absichten nicht Rechnung tragen und ihnen kein Feld einräumen durfte. Auch Hebr. 2, 10. 6, 7. Joh. 6, 57. ist *διά* mit Accus. einfach *wegen*, welches je nach dem Texte näher zu bestimmen ist. In den von W. angeführten Stellen Xen. Cyr. 5, 2, 35. u. Plut. Cam. 35. ist *διά* nach bekanntem Griechischen Gebrauch „*um — willen*“, d. h. *durch Verdienst* oder *durch Schuld* Jemandes.

gewaltsamste Auffassung als Anakoluthon hat *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 46.: *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδ.* fange etwas Neues an, dessen Aussage aber durch die an *ψευδαδ.* sich anhängenden Zwischensätze hinausgeschoben, dann in anderer Form mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* wiederaufgenommen, aber auch gleich wieder auf Anlass von Zwischensätzen hinausgeschoben und endlich erst V. 7. in einer nun wieder nicht mit *ἀπὸ τῶν δοκούντων* verknüpfbaren Satzform fortgesetzt werde. So beispiellos verwirrt und unbeholfen *) hat P. weder gedacht noch geschrieben. Am nächsten dieser Fassung tritt gleichwohl *Ewald*, welcher V. 5. u. 6. bis *λαμβάνει* parenthesirt. *Rück.* (so im Wesentlichen schon *Primas.* u. neuerlichst wieder *Elwert*) ergänzt: aber um der falschen Brüder willen *habe ich Titum doch beschneiden lassen* (also *περιετμήθη*). Der Gang der Rede sei: „Auch Titus wurde damals zur Beschneidung *nicht gezwungen;* von Zwang war keine Rede und konnte keine sein: aber weil ich sah, dass es falsche Brüder gab, deren Trachten nur darauf ging, eine Blösse an uns zu entdecken, so hielt ich es für rathsamer, ihnen gar keinen Anlass zu geben [?], und liess ihn beschneiden. *Doch* ihnen *gehorsam nachzugeben*, und eine Nothwendigkeit in Bezug auf alle Heiden anzuerkennen, ist mir keinen Augenblick eingefallen" u. s. w. Dagegen entscheidet, dass V. 3. nicht *ἠναγκάσθη*, sondern *Τίτος*, V. 5. aber nicht *τῇ ὑποταγῇ*, sondern *πρὸς ὥραν* den Nachdruck hat; ferner dass der Gedanke: „und eine Nothwendigkeit in Bezug auf alle Heidenchristen anzuerkennen" von P. mit keinem Worte berührt ist; und endlich überhaupt, dass ein so wichtiger und verfänglicher Punkt, wie die (vermeintliche) Zulassung der Beschneidung des Titus gewesen wäre, grade vor den *Galatern* (vrgl. 5, 2.) einer ganz andern Beleuchtung und Rechtfertigung bedurft hätte, als einer so räthselhaft gewundenen, bei welcher die Hauptgedanken nur zwischen den Zeilen ständen. Aber eine solche Nachgiebigkeit selbst, nämlich gegen *falsche* Brüder (nicht etwa um *schwacher* Brüder, welche *Elwert* hineinträgt, oder um der *Juden* willen, wie bei der Beschneidung des Timotheus Act. 16, 3.),

*) und noch dazu der Sache selbst nach *unrichtig*. Denn die Schliessung des Apostelbundes V. 7—10. ist nicht *um der falschen Brüder willen*, um deren Umtrieben zu begegnen, sondern nach V. 7—9. aus viel *höherem* Grunde mit innerer *Nothwendigkeit* geschehen, nach erkannter *göttlicher* Bestimmung.

wäre ganz charakterlos und unrecht gewesen. Der Erklärung von *Rück.* sehr nahe steht die von *Reiche*, welcher die (vermeintliche) Beschneidung des Titus nicht in die damalige Zeit, nach Jerusalem, sondern in eine frühere Zeit verlegt, wo sie in Antiochien oder sonstwo geschehen sei: „*At vero* — ut rem aliam hic interponam V. 3—6. (nam V. 6. oratio ad apostolos redit), Titi nimirum circumcisionem, quam quis forte modo dictis V. 2. opponat, quasi apostolorum aliorumve auctoritate vel jussu fecerim, aut ipse circumcisionem legisque observationem necessariam duxerim 6, 1. parum mihi constans, sufficiat monuisse: — *nec Titus ille comes meus et adjutor, Graecus natus, minime est coactus circumcidi* a me vel a quocunque; *propter falsos autem fratres, qui tum nos speculabantur*, quomodo immunitate a lege Mos. a Christo nobis parta uteremur, eo consilio, *ut denuo nos sub legis servitium redigerent — —, propter hos* dico *Titus ritum hunc externum — — suscepit volens*, ut istis calumniandi nocendique ansa et materies praeripiatur" etc. Aber dagegen spricht schon zum Theil das gegen *Rück.* Bemerkte und ausserdem die Willkür, welche darin liegt, V. 3—6. in eine frühere Zeit zu verlegen, obgleich *Τίτος ὁ σὺν ἐμοί* augenscheinlich auf *συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον* V. 1. zurückweisend, diese Geschichte aus dem V. 1. begonnenen Gang des Berichts herauszunehmen verbietet. Auch kann dem von *Reiche* hinzugedachten *περιετμήθη* nicht der Sinn „*liber et volens* circumcisionem suscepit" gleichen werden, welcher Sinn grade des Gegensatzes wegen, da auf dem *liber et volens* der Nachdruck läge, *ausgedrückt* sein müsste (durch *ἐθελοντὴν περιετμήθη* oder dergl.). Eine unpaulinische Nachgiebigkeit *) endlich ergäbe sich durch *den* Sinn, welcher bei der Weglassung von *οἷς οὐδέ* V. 5. (s. d. krit. Anm.) herauskäme: „wegen der falschen Brüder aber — — gab ich momentan nach und liess den Titus beschneiden" (s. *Koppe*, u. *Dav. Schulz* l. l. p. 20.), wenn auch der folgende Zwecksatz *ἵνα ἡ ἀλήθεια* etc. gänzlich nicht passen würde; denn die Wahrheit des Evang. konnte *nach dem Gesichtspunkte un-*

*) *Reiche* sucht dieser dadurch auszuweichen, dass er V. 5. erklärt: »*quibus*, quanquam prudentiae fuerit, propter eos Titum circumcidere, attamen ceterum, in rebus ad fidem libertatemque Christianam fere facientibus, *ne paulisper quidem cessimus iis obtemperantes.*« So hätten wir aber V. 5. eine Cautele, deren *wesentlichster* Punkt (»*ceterum in rebus* etc.«) *hinzuzudenken* wäre.

sers Briefs bei den Galatern nur dann bleiben, wenn ein solches Nachgeben *nicht* statt fand. *Semler* meint zwar, das Nachgeben des Ap. habe darin bestanden, *dass er nach Jerus. gereist sei* Act. 15, 1. 2. Aber wie konnte er bei πρὸς ὥραν εἴξαμεν seine *Reise* nach Jerus. meinen, nachdem bereits V. 3. von dem, was in Jerus. *geschehen* war, die Rede gewesen! und wie passte dazu das ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν V. 2.? — παρεισάκτους) *furtim introductos, eingeschlichen*, nämlich in den christlichen Bruderverein. S. d. Anm. nach V. 5. Das Wort kommt sonst bei den Alten nicht vor (Prol. Sir. b. *Biel* III. p. 43. u. *Schleussn.* IV. p. 228.: πρόλογος παρείσακτος ἀδήλου), muss aber mehrfach im Gebrauche gewesen sein, da von *Hesych.*, *Phot.*, *Suid.* παρείσακτον, u. von *Zonar.* παρεισάκτους aufgeführt und durch ἀλλότριον und ἀλλοτρίους erklärt wird. S. *Fritzsche* l. l. p. 181. Auch hat es sich als *Name* erhalten bei Strabo 17, 1. p. 794.: Παρείσακτος ἐπικληθεὶς Πτολεμαῖος. Sehr gangbar ist bei Späteren das Verb. παρεισάγω, Plut. Mor. p. 328. D. Polyb. 2, 7, 8. 6, 56, 8. 12. al. 2. Petr. 2, 1. Vrgl. παρεισέδυσαν Jud. 4. — ψευδαδέλφους) wie 2. Kor. 11, 26., Solche, die zwar Christen, aber diess nicht nach dem wahren Wesen des Christenthums sind, — nach des Ap. Standpunkt: Antipauliner, Judaistische Reactionäre. Der *Artikel* bezeichnet die Leute als die den Lesern geschichtlich bekannten, Act. 15, 1. 5. — οἵτινες etc.) *quippe qui*, enthält den jenes διὰ δὲ τ. π. ψ. begründenden Aufschluss über die *Gefährlichkeit* dieser Leute. — κατασκοπῆσαι) *um zu spioniren*, feindlich zu *bekundschaften*, zu belauern. Vrgl. Jos. 3, 2. 3. 2. Sam. 10, 3. 1. Chron. 19, 3. Eur. Hel. 1623. Polyb. 10, 20, 2. — ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησ.) nähere Bestimmung des vorherigen ἡμῶν. Vrgl. Eph. 2, 4. al. Diese Freiheit aber ist nach dem ganzen Zusammenhang nichts Anderes als die *Freiheit vom Mosaismus* (Rom. 10, 4.) durch die Rechtfertigung aus dem Glauben. Vrgl. 3, 13. 5, 1. *Matthies* findet darin zugleich das *christliche Leben*. Eingetragen; das Spioniren der Pseudochristen war darauf gerichtet, ob und wie die Christen sich nicht an die Mosaischen Gesetzbestimmungen kehreten. Bei ἐν Χριστῷ liegt die sollenne Vorstellung des ἐν Χρ. εἶναι (5, 6. 2. Kor. 5, 21. Eph. 3, 6. al.) zu Grunde. Vrgl. Eph. 1, 7. 3, 12. Daher nicht *per Christum* (*Grot.*, *Fritzsche*), sondern das Gegentheil wäre *extra Christum*; mithin: *als in Christo* (unserm Lebenselemente mittelst des Glaubens) *Befindliche*,

als Christen. — *ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν* *) ist der Zweck, welchen sie bei ihrem *κατασκοπῆσαι* etc. im Auge hatten. *ἡμᾶς* geht, wie das Vorherige, auf die *Christen* als solche, nicht blos auf Paulus und Titus (*Winer, de Wette*), oder auf P. und die Heidenchristen (*Baur*); denn es müssen diejenigen sein, denen als dem Genus die *ἡμεῖς* V. 5. als Species zugehören, mithin überhaupt die *Christen*. Man beachte *διαμείνῃ* V. 5., welches dem *ἔχομεν* V. 4. correlat ist. Das *Futur.* nach *ἵνα* bezeichnet, dass die falschen Brüder den Erfolg als gewiss und fortdauernd erwarteten. S. *Bremi* ad Dem. Ol. III. in *Schaef.* Appar. I. p. 277. *Elmsl.* ad Eur. Bacch. p. 164. *Matthiae* p. 1186. *Klotz* ad Devar. p. 683. *Rost* ad Duncan. Lex. p. 870. Bei den Classikern findet sich nur *ὅπως*, *ὅρρα* und *μή* so construirt, nicht *ἵνα*, wie *Bruncк* ad Eur. Bacch. 1380. meinte (*Klotz* ad Devar. p. 629.), bei den Hellenisten und Kirchenvätern aber auch *ἵνα*. Vergl. *Winer* p. 258 f. *Buttm.* neut. Gr. p. 202. *κατα* verstärkt den Begriff des *Simplex: ganz zu Knechten* (des Mosaismus) *machen, verknechten*. Vrgl. 2. Kor. 11. 20. Plat. Pol. I. p. 351. B.: *δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλῶσθαι*. Die Betrachtungsweise des Ap. von jenen Leuten verwechselt nicht den Erfolg mit der Absicht (*de Wette*), sondern stellt letztere der Sache nach richtig dar (sie wollten die Christen an das Gesetz binden), aber in derjenigen Form, in welcher sie sich *vom Paulinischen Standpunkte* aus gab.

---

*) Die von *Reiche* geschützte *Recepta* ist *καταδουλώσωνται*. Aber B.** F. G. 17. Dam. haben *καταδουλώσωσιν*, und A. B.* C. D. E. Minusk.: *καταδουλώσουσιν* (so *Lachm.*, *Scholz*, *Tisch.*). Das Medium ist demnach von den besten Codd. einstimmig verlassen und daher um so mehr aufzugeben, weil hier die Verss. nicht in Betracht kommen können, das Gewicht der Codd. also desto grösser ist. Das Medium, aus den LXX. am bekanntesten (Gen. 47, 21. Ex. 1, 14. 6, 5. Lev. 25, 46. Ez. 29, 18., das Activ nur Jer. 15. 14. 17. 4.: die Apokryphen haben nur das Medium), drängte sich ungesucht ein. Diess gegen *Reiche*, welcher das Activ. aus 2. Kor. 11. 20. herleitet. Da ferner *καταδουλώσουσιν* das grosse Uebergewicht der Zeugen hat, und sehr leicht der Umänderung in den nach *ἵνα* gewohnten Conjunctiv ausgesetzt war, so ist es, wie auch *Usteri*, *Schott*, *Wieseler* gethan, aufzunehmen, nicht aber mit *Fritzsche* für Verderbung des Conjunct. zu halten. Die Recepta *καταδουλώσωνται*, welche K. u. die meisten jüngeren Codd. haben, zeigt, dass die Umsetzung in den Conjunct. schon frühzeitig sehr verbreitet war. Doch haben L. u. ein Minusk. *καταδουλώσονται*, welches aus dem ursprünglichen *καταδουλώσουσιν* geflossen ist.

V. 5. *Zusammenhang*: „*Wegen der falschen Brüder aber* wurde Titus nicht gezwungen beschnitten zu werden; *diesen nämlich gaben wir nicht einmal auf eine Stunde nach.*“ Hätten wir in das Ansinnen, welches von Jerusalemischen Christen (s. z. V. 3.) an uns gestellt wurde, den Titus zu beschneiden, gewilliget, so hätten wir dadurch den dahinterstehenden falschen Brüdern nachgegeben, welche die Beschneidung der Heidenchristen für nothwendig erklärten; aber das geschah gänzlich nicht! — οἷς) im Sinne von *τούτοις γάρ*. S. *Stallb.* ad Phil. p. 195 f. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 64. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 371. — *πρὸς ὥραν*) nicht einmal *auf eine Stunde*, Bezeichnung einer ganz kurzen Zeitdauer. Vrgl. 2. Kor. 7, 8. Philem. 15. Joh. 5, 35. 1. Thess. 2, 17., auch *πρὸς μίαν ῥοπήν* Sap. 18, 12., *πρὸς ὀλίγον*, *πρὸς βραχύ* u. dergl. — *εἴξαμεν*) näml. ich und Barnabas und Titus. — *τῇ ὑποταγῇ*) durch den von den Pseudochristen in Anspruch genommenen Gehorsam, *dadurch, dass wir ihnen den verlangten Gehorsam leisteten.* Zur Sache s. Act. 15, 1. 5. *Matthies* betrachtet *τῇ ὑποταγῇ* als oppositionelle Näherbestimmung von *οἷς* (s. über diesen Gebrauch *Fritzsche* Diss. in 2. Cor. II. p. 135 f.). Aber nicht dem Gehorsam wird nachgegeben, sondern der Forderung (*τῇ ἐντολῇ*). *Fritzsche* nimmt es auch richtig ablativisch, erklärt aber: „eo obsequio praestito, *quod apostoli postularent.*“ Allein in der Verbindung mit *οἷς* — — *εἴξαμεν*, und nachdem *ἵνα ἡμᾶς καταδουλ.* vorhergegangen, lag dem Leser nichts Anderes nahe als den *von den ψευδαδέλφοις verlangten* Gehorsam zu denken: überdiess haben auch die Apostel die Beschneidung des Titus gar nicht gefordert, sondern (s. z. V. 3.) Jerusalemische Christen, aber auf Anstiften der *ψευδάδελφοι*, so dass *diesen* durch die Beschneidung gehorsamt worden wäre. Ganz contextwidrig endlich *Herm.*: „quibus ne horae quidem spatium *Jesu obsequio* segnior fui“, und *Bretschn.*: „*quibus ne minimum cessimus in obsequio Christo debito.*“ — *ἵνα ἡ ἀλήθεια* etc.) Zweck dieses damaligen Nichtnachgebens, dem Sachverhältnisse nach zwar die Paulinischen Christen überhaupt betreffend, concret aber in Bezug auf die *Galater* dargestellt: *damit die Wahrheit des Evangeliums festbliebe bei euch*, damit nicht durch unser Verhalten das Princip der christlichen Freiheit erschüttert, und ihr dadurch veranlasst würdet, von der Wahrheit, welche den Inhalt des Evang. ausmacht (V. 14. Kol. 1, 5.), durch Vermischung desselben mit dem Mosaismus (vrgl. *ἕτερον εὐαγγέλιον* 1, 6.) abzuweichen. Eine Absicht also — das sollten die Leser

dabei fühlen — welcher ihr jetziges Abfallen (1, 6.) ganz zuwiderlief! *πρὸς ὑμᾶς*) wie *πρὸς αὐτόν* 1, 18. Uebrigens konnte P. mit Recht sagen *πρὸς ὑμᾶς*, da die Galater grösstentheils *Heidenchristen* waren, und er bei jenem Widerstande gegen die falschen Brüder die Freiheit der Heidenschristen zu erhalten bezweckte. Aber *ὑμᾶς* ist briefliche Individualisirung (Kol. 1, 25. Eph. 3, 2. u. oft). — *διαμείνῃ*) *permaneret*, *fortdauernden Bestand hätte*. Hebr. 1, 11. 2. Petr. 3, 4. al., oft bei Classikern.

Anmerk.: Wie unter den *παρεισάκτους* V. 4. 5. nicht die *bei den Galatern* wirkenden Judaisten gemeint sein können (was *Fritzsche* p. 192. dem Zusammenhange u. St. ganz zuwider annimmt), sondern nur die Nämlichen, welche Act. 15, 1. 5. erwähnt werden: so können sie auch nicht im Verhältniss *zu einer bestimmten Einzelgemeinde* (zur *Antiochischen*, in welche sie von Jerus. aus eingeschlichen, meinen *Baur*, *Reiche*) als *falsche* Brüder bezeichnet sein. Vielmehr lässt V. 5., so wie 1, 7—10. und die ganze Polemik des Briefs nur den Gesichtspunkt zu, dass sie der Apostel von der Gewissheit der *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* aus *im Verhältniss zum Christenthum überhaupt*, für dessen Bekenner sie sich nach ihrem Judaistischen antipaulinischen Wesen und Wirken fälschlich ausgegeben, als *falsche* Brüder bezeichnet. Vrgl. *Wieseler* gegen *Baur*.

V. 6. Hat P. V. 3—5. sein erfolgreiches Verhältniss den Christen in Jerus. gegenüber (*αὐτοῖς* V. 2.) gezeichnet, so geht er nun (dem *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* V. 2. entsprechend) auf *sein Verhältniss zu den Aposteln* über, wie sie sich dasselbe damals bei seinen Verhandlungen *mit ihnen* herausgestellt habe. — Die *Structur ist anakoluthisch*. Als er nämlich *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* schrieb, hatte er im Sinne, nachher mit einem *οὐδὲν ἔλαβον* oder *οὐδὲν ἐδιδάχθην* oder etwas Aehnlichem die Rede abzuschliessen, ward aber durch die Zwischenbemerkungen *ὁποῖοί ποτε — λαμβάνει* von der angefangenen Anlage gänzlich abgeführt, so dass er nun jenen Gedanken, der ihm bei *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* vorgeschwebt hatte, gar nicht mehr mit diesen Worten in Verbindung bringt, sondern in begründender Form (*γάρ*) an *πρόσωπον θεὸς ἄνθρωπον οὐ λαμβάνει* anschliesst, durch welchen veränderten Gedankenverband es auch geschieht, dass nun *ἐμοί* nachdrücklich an die Spitze tritt. Wir haben also hier eigentlich eine mit *ὁποῖοι* angefangene Parenthese, welche, ohne sich förmlich

abzuschliessen, mit ἐμοὶ γὰρ etc. wieder zum Hauptgedanken zurückführt, jenes ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι ganz unverbunden stehen lassend. Denn nur der Sache nach, nicht der Form nach ist mit λαμβάνει die Parenthese geschlossen. Vrgl. Rom. 5, 12 ff. Ein Anakoluthon wird auch von *Erasm.*, *Luther*, *Calvin*, *Piscat.*, *Corn. a Lap.*, *Grot.*, *Estius*, *Morus*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Vater*, *Winer*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Hilgenf.* u. M. angenommen, jedoch so, dass man gewöhnlich (das Richtige hat auch *Wieseler*) urtheilt, mit ἐμοὶ γὰρ etc. nehme P. das mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι Abgebrochene wieder auf, nur activisch fortfahrend, statt passivisch (*Winer* p. 502.). Dem steht aber sowohl ἐμοί entgegen, welches bei der Wiederaufnahme logischer Weise nicht an die Spitze gehören würde, als auch γάρ, welches dem blosen *inquam* (οὖν, δέ) nach Parenthesen nicht entspricht, sondern in den betreffenden Stellen (auch Rom. 15, 27. 1. Kor. 9, 19.) erklärend oder begründend zu fassen ist. *Hermann* findet eine *Aposiopesis*, so dass nach ἀπὸ — εἶναί τι *quid metuerem?* zu denken sei *). Allein weder der Context bietet dieses dar, noch gestattet es der ruhige Gang der Rede, in welcher ein der Aposiopese entsprechender Affect sich nicht kund giebt. *Fritzsche* ergänzt das Nämliche, was V. 4. nach ψευδαδέλφους zu ergänzen war, so dass P. sage: „*a viris autem* (nempe), qui *auctoritate valerent* [circumcisionis necessitatem sibi imponi non sivit]." Aber so leicht und natürlich diese Ergänzung V. 4. nach ψευδαδέλφους war, weil sich dieselbe aus dem eben Vorhergegangenen von selbst darbot, so hart, ja contort erscheint sie hier, wo die ganze Gedankenmasse von V. 4. 5. dazwischenliegt und den Leser verhinderte, auf jenes Supplement zurückzugehen. Und wie fühlbar abgerissen stände das folgende ὁποῖοι etc. da! Endlich wird so die (irrige) Vorstellung, dass die *Apostel* die Beschneidung des Titus gefordert hätten, gewaltsam in den Text hineingetragen. Ohne alle Ergänzung und ohne Anakoluthon erklären endlich 1) die Griechischen Väter, *Castal.*, *Calov.*, *Zachar.*, *Bolten*, *Borger* u. M.: *was aber die Angesehenen betrifft, so ist mir einerlei* u. s. w., wobei jedoch ἀπό ganz sprachwidrig mit περί verwechselt wird. So auch *Rück.* **), welcher indess

*) Vrgl. *Dav. Schulz* l. l. p. 21., welcher *quidnam tandem adversus me actum est?* verschwiegen glaubt.

**) Vrgl. auch *Olsh.*, welcher indess annimmt, P. habe bei ἀπό erst eine andere Phrase im Sinne gehabt, dann aber ungenau

dem ἀπό seine Bedeutung retten will („von Seiten Jemandes macht es mir keinen Unterschied, d. h. was ihn anlangt, ist es mir ganz gleichgültig"), doch ohne allen wirklichen Sprachgebrauch. 2) *Homberg* Parerg. p. 275.: „ab illis vero, qui videntur esse aliquid, non differo." Sprachwidrig; es müsste τῶν δὲ δοκούντων — — οὐδὲν διαφέρω heissen. Diess auch gegen *Ewald's* Fassung: „*vor denen* aber welche u. s. w., wie hoch sie einst standen, *stehe ich in nichts zurück.*" Noch andere unhaltbare Structurweisen *) s. b. *Wolf.* — Zu δοκεῖν εἶναί τι, welches sowohl *sich für etwas Grosses halten* (6, 3.), als auch *bei Andern gross gelten* (so hier) heissen kann, s. *Wetst.* Vrgl. Plat. Euthyd. p. 303. C.: τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων τι εἶναι οὐδὲν ὑμῖν μέλει. Gemeint sind dieselben wie V. 2. mit τοῖς δοκοῦσι. Aber die Verbindung mit τι εἶναι und das folgende ὁποῖοι etc. verräth eine gewisse Gereiztheit in Bezug auf die Gegner, welche dem P. die Gleichschätzung mit den Uraposteln nicht zugestehen wollten. Nur Letztere sollten nach gegnerischer Meinung die ὄντες τι sein. — ὁποῖοί ποτε ἦσαν) Jetzt kommen die parenthetischen Bemerkungen, über welche P. sein ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. εἶναί τι einsam stehen lässt, welche er aber beibringt, um nicht aus der hohen Geltung jener Apostel, welche er dem wirklichen und von ihm unangefochtenen Sachverhalte nach an und für sich keineswegs in Abrede stellt, die Folgerung ziehen zu lassen, als habe er ihrer Unterweisung bedurft. Vrgl. hernach ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκ. οὐδὲν προσανέθ., und den schon bei dem anakoluthischen ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι vorschwebenden Gedanken (s. oben). Zu allgemein *Wieseler:* er habe die *Ueber*schätzung der alten Apostel wehren wollen. — Das ποτέ beim directen oder indirecten Fragwort ist das verstärkende *cunque* oder *tandem*, welches überall im Griechischen (*Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 1.), obwohl nicht weiter im N. T. vorkommt (vrgl. 2. Makk. 14, 32.); s. auch *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 615 f. *Was irgend für welche sie waren* (in welchem grossen Ansehn etwa sie standen, während ich damals bei

οὐδέν μοι διαφέρει folgen lassen. Aehnlich wollte auch *Schulthess* Lehre vom Abendm. p. 17. helfen, aber auf ganz sprachwidrige Weise.

*) *Holsten* Inh. u. Gedankeng. p. 19. will ἀπὸ τ. δοκ. ἐ. τ. sogar zu V. 9. ziehen, und zwar sei dabei die Vorstellung δεξιὰς λαμβάνειν ἀπό gewesen. Die δοκοῦντες treten ja schon V. 6. wieder ein.

ihnen war) *ist mir einerlei*. *Rück.* findet in ὁποῖοι: „ob Hohe oder Niedrige, Apostel oder was sonst"; P. spreche nämlich absichtlich unbestimmt von jenen Hochgeltenden, als wisse er gleich nicht, dass sie Apostel seien [?], um weniger beleidigend zu sprechen. Wie wunderlich, da jeder Leser wusste, wen er meinte! und wie unzweckmässig, da P. seine *non den Aposteln* empfangene Anerkennung berichten will! *Viele* beziehen ὁποῖοί ποτε ἦσαν auf die *Lebzeiten Jesu* zurück, wo jene Apostel die vertrauten Jünger Jesu gewesen seien, wobei man ποτέ theils *olim* (*Vulg., Pelag., Luther, Beza* u. M. auch *Matthies, Schott, Olsh., Hilgenf., Wieseler, Ewald*), theils, wie wir, *cunque* fasst („quiqui illi fuerunt, etiam si ab ipso Jesu instituti, perinde est", *Herm.* vrgl. *Winer*). Allein bei Jakobus (s. z. V. 9.) träfe diese Beziehung nicht einmal geschichtlich zu, oder sie müsste wenigstens auf ein verschiedenartiges Verhältniss (auf die *Verwandtschaft*) gedeutet werden (s. *Hilgenf.*); überhaupt aber ist ein solches Zurückgehen in die erste Vergangenheit durch nichts angedeutet; der Context weist blos auf jene Zeit des Aufenthalts des P. in Jerusal. hin. Daher ist auch nicht mit noch *Anderen* — was ohnehin dem Ziele des Ap. ganz ferne liegt — auf die *vorchristliche* Lage der Apostel zu beziehen, in welcher sie *Sünder* (*Estius*, vrgl. schon *Augustin.*) oder *Idioten und Fischer* gewesen seien (*Ambros., Thomas, Cajet., Corn. a Lap.* u. M.), wobei ποτέ ebenfalls *olim* genommen wird *). — οὐδέν μοι διαφέρει) *verschlägt mir nichts*. S. *West.* z. St. *Schaef.* ad Dion. Hal. p. 294. s. *Lobeck* ad Phryn. p. 394. — πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει) פְּנֵי אִישׁ אֱלֹהִים לֹא נִשָּׂא, asyndetische, und dadurch rascher und gewichtiger eintretende Grundangabe des οὐδέν μοι διαφέρει. „Dei judicium sequebatur Paulus", *Beng.* נָשָׂא פָּנִים, πρόσωπον λαμβάνειν, eigentlich *das Angesicht Jemandes annehmen* (nicht abweisen), wird im A. T. sowohl im guten Sinne (*Jemanden gewogen, gnädig sein*, Gen. 19, 21. 32, 21. al.), als auch im üblen Sinne, von *partheiischer*, durch Persönlichkeit bestimmter *Gunst und Rücksichtsnahme* (Lev. 19, 15. Deut. 10, 17. al. Sir. 4, 27. 3. Esr. 4, 39.), gebraucht. Im N. T. *nur in diesem üblen Sinne* (Matth. 22, 16. Mark. 12, 14. Luk. 20, 21. Jud. 16. Vrgl. Act.

*) Ganz contextwidrig war es auch, dass *Chrys., Theophyl., Hieron.* an die frühere *Lehre* der Apostel dachten; P. sage, ob sie früherhin judaisirt hätten oder nicht, sei ihm gleichgültig.

10, 34. Jak. 2, 9. Rom. 2, 11. Eph. 6, 9. Kol. 3, 25. Jak. 2, 1.). Die gewählte *Wortstellung* legt auf *πρόσωπον* den *Hauptnachdruck*, und lässt dann durch *θεὸς ἀνθρώπου* den *Contrast* fühlen, in welchem *Gottes* Charakter und Würde mit solcher *Menschen*begünstigung stehen würde. Vrgl. Hom. Od. *τ*, 363 f.: *ἦ σε περὶ Ζεὺς ἀνθρώπων ἴχθηρε θεουδέα θυμὸν ἔχοντα. — ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*) *Beweis* nicht der Unabhängigkeit von den Aposteln überhaupt, sondern speciell für das eben gesagte *πρόσωπον θεὸς ἀνθρ. οὐ λαμβ. aus eigener Erfahrung.* Daher *ἐμοί* mit Nachdruck an die Spitze gestellt: *denn mir* für meine Person, mögen Andere von ihnen Belehrungen empfangen haben. *mir* haben sie nichts mitgetheilt. P. denkt also, dass Gott, wenn er partheiisch wäre, *ihn nicht auf so gleiche Linie mit den δοκοῦσι gestellt haben würde, dass ihm* u. s. w. Unrichtig *Rück.*: das vorangestellte *ἐμοί* habe seinen Gegensatz V. 11.: „*mir* haben sie nichts u. s. w.; wohl aber, als Petrus nach Antiochien kam, habe *ich ihn* zurechtweisen müssen." So müsste doch wenigstens V. 11. mit *ἐγὼ δέ* oder *ἀλλ' ἐγώ* beginnen. Nach *Wieseler* denkt P. bei *ἐμοί*: mir, dem einstigen *Verfolger*, was zugetragen ist. Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 48. soll in *ἐμοί* der Gegensatz liegen: *mir* haben sie nichts zu bedenken gegeben, sondern umgekehrt ich *ihnen*. Vrgl. schon *Erasm.* Paraphr. So müsste P. *οὐ γὰρ ἐμοὶ* etc. geschrieben haben, so wie nachher *ἀλλὰ τοὐναντίον αὐτοί* etc., um jenen vermeintlichen Gegensatz doch wenigstens nothdürftig zu verrathen. — *οὐδὲν προσανέθεντο*) in derselben *Bedeutung* wie 1, 16.: *sie richteten keine Mittheilungen* („nihil contulerunt", *Vulg.*) *an mich*, nämlich um mich zu belehren, welche *Sinnbeziehung* der Context fordert: s. das Folgende, vrgl. 1, 12. *Gewöhnlich* fasst man: *οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρθωσαν* (*Chrys.*), „nihil illi praesumserunt iis *adjicere*, quae prius a Christo accepta docueram inter gentes", *Beza*, wie auch *Valla, Estius, Grot., Bengel, Koppe, Morus, Borger, Flatt, Winer, Usteri, Matthies, Schott* *). Vrgl. *Wieseler* und

*) Sehr willkürlich eintragend *Baur* (Paulus p. 123.): »gegen mich haben sie nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben können.« *Οὐδέν* soll nichts *Beweisendes* und *Ueberzeugendes* sein, nichts wodurch sie ihn widerlegt und auf ihre Seite gezogen hätten (*Baur* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 463.). Von einem *Conflicte* des P. mit den Uraposteln ist an d. St. nicht im Entferntesten die Rede, vielmehr von dem völligen Einverständniss

Hilgenf.: „sie legten nichts zu dem von mir Vorgelegten vor, sie billigten das Evangel., das ich unter den Heiden verkündige.“ Allein προς drückt nicht *insuper*, sondern nur die *Richtung* aus (s. z. 1, 16.). Wollte man aber ἀνατίθημι *auferlegen* fassen, so würde mit προς allerdings *novum* onus imponere (Xen. Mem. 2, 1, 8.) ausgedrückt sein, wie *Rück.* (so auch *Bretschn.* u. *Lechler* p. 412.) erklärt: mir *legten sie keine weitere Verbindlichkeiten auf*, wobei vornehmlich an die Beobachtung des Gesetzes zu denken sei. Vrgl. auch *Zeller* Apostelgesch. p. 235. Allein dagegen ist, abgesehen davon, dass ganz unnöthig von der Bedeutung desselben Wortes 1, 16. abgegangen wird, schon der Umstand entscheidend, dass προσανατίθημι im Medium nicht *imponere* novum onus, sondern *suscipere* novum onus, wie Xen. Mem. l. l. heissen müsste, wenn sich auch die Vergleichung der apostolischen Verbindlichkeit mit einer Last (vrgl. 1. Kor. 9, 16 f.) durch die Gesetzesnatur der gemeinten Auflagen hinreichend gerechtfertiget darstellen würde. — οὐδέν) entweder Objects-Accus., od. (vgl. 1, 16.): *in keinem Stücke*, in keinerlei Beziehung. Dass als Inhalt von προσαν. eine *Offenbarung* gedacht sei (*Holsten*), müsste im Contexte liegen, im Worte an sich liegt es nicht.

V. 7. Ἀλλὰ τοὐναντίον) nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, noch mit γάρ zusammenhängend. Nicht unterweisende Mittheilungen richteten sie an mich, sondern im Gegentheil — — schlossen sie den apostolischen Bund mit mir und Barnabas u. s. w. V. 9. — ἰδόντες) *nachdem sie ersehen hatten*, nämlich daraus, wie ich ihnen κατ᾽ ἰδίαν ἀνεθέμην τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι V. 2. *Usteri:* „aus dem gesegneten Erfolge meiner Verkündigung.“ So auch *Rosenm.*, *Winer*, *Baur*, *Hilgenf.*, eingemischt auch von *Rück.*, *Schott*, *de Wette*, *Wieseler*, wie auch *Fritzsche* das bisherige Wirken des Ap. unter den Heiden, wie in Tarsus und Antiochia, als Erkenntnissgrund mit anführt. Aber der Context ergiebt nichts weiter als das Obige. — ὅτι πεπίστ. τ. εὐαγγ. τ. ἀκροβ. etc.) Der Nachdruck liegt auf καθὼς Πέτρος τῆς περιτ., wie V. 8. zeigt. Sie sahen, dass meine göttliche Betrautheit mit dem Heidenevangel. eben so (eben so zweifellos, wahrhaftig, unmittelbar u. s. w.) sei, wie die des Petrus mit dem

beider Theile, welches das Ergebniss der Verhandlung war. Der *Conflict* betraf die von den ψευδαδέλφοις angeregten Gemeindeglieder und die falschen Brüder selbst, V. 3— 5.

Judenevangelium: so konnte also nicht von einem *προσαναθεῖναι* die Rede sein, sondern nur die völlige Anerkennung eintreten, V. 9. Die *Structur* (vrgl. Rom. 3, 2. 1. Kor. 9, 17.), im Sinne von *πεπίστευταί μοι τὸ εὐαγγ.* (wie F.G. 19.* 46.** wirklich lesen), ist bekannt und regelmässig. S. *Winer* p. 232., und über das die Fortdauer anzeigende *Perfect.*: p. 243. — *τῆς ἀκροβυστίας*) d. i. *τῶν ἀκροβύστων* (Rom. 2, 26. 3, 30. Eph. 2, 11.), das den Unbeschnittenen zugehörige, ihnen zu verkündigende Evangelium. — *καθὼς Πέτρος τῆς περιτομ.*) So erscheint Petrus als *Repräsentant* der Judenapostel, gemäss seiner Superiorität unter ihnen (Matth. 16, 18. Act. 2. 3. 4. 5. al.). Die auch heidenapostolische Bestimmung des Petr. aber (Act. 15, 7. 1. Petr. 1, 1.) wird nicht verneint, sondern *a potiori fit denominatio.* — Dass übrigens an d. St. nicht *zwei verschiedene Evangelien* gemeint sind, sondern das nämliche Evangelium für *zwei verschiedene Kreise der Empfänger,* versteht sich von selbst, und erhellt auch aus V. 8. u. 9. Aerger missverstanden aber kann d. St. nicht werden als von *Baur* geschehen (in den theol. Jahrb. 1849. p. 468.), nach welchem es ein eigenes Evang. der Vorhaut und ein eigenes der Beschneidung gegeben haben soll, deren Unterschied darin bestanden, dass das eine die Nothwendigkeit der Beschneidung aufrecht erhalten, das andere sie fallen gelassen habe. Vrgl. *Holsten* Inhalt u. s. w. p. 8 f.), welcher in der „Gnosis des Kreuzestodes" das Unterscheidende des Heidenevang. findet.

V. 8. Parenthetische geschichtliche Begründung des vorherigen *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγ. τῆς ακροβ., καθὼς Πέτρ. τῆς περιτ.*: *denn der da wirksam gewesen ist für Petrus in Ansehung der Apostelschaft der Beschnittenen, ist wirksam gewesen auch für mich in Ansehung der Heiden,* d. h. denn Gott, welcher wirksam gewesen ist*), um den Petrus zum Judenapostel zu machen, ist wirksam gewesen auch für mich, um mich zum Heidenapostel zu machen. Der Accent liegt auf *ἐνεργήσας* und *ἐνήργησε;* nicht müssig, sondern

*) nämlich durch Mittheilung der behufigen Begabung, Erleuchtung, Kräftigung und überhaupt der ganzen dazu gehörigen Ausrüstung. Nicht die göttliche Wirksamkeit zur *Erlangung* der *ἀποστολή* ist gemeint (*Vatabl., Schott, Fritzsche*), sondern die *Tüchtigmachung* dazu: die *Erlangung* war V. 7. bezeichnet, und wird V. 8. durch die *weiter* geschehene göttliche Wirksamkeit begründet. Aber auch nicht schon die *Erfolge* des Amts sind gemeint (*Winer, Usteri, de Wette*), womit dem Folgenden vorgegriffen wäre.

wirksam ist Gott gewesen u. s. w. Dass aber P. nicht an *Christum* bei ὁ ἐνεργήσας gedacht habe (*Paulus,* vgl. *Chrys.*), erhellt nicht nur aus Stellen, wie 1. Kor. 12, 6. Phil. 2, 13. Kol. 1, 29,, sondern auch daraus, dass er beständig sein Apostelamt als *Gottes* Gnadengabe, durch die *Vermittelung* Christi ihm verliehen, betrachtet (1, 1. 15. Rom. 1, 5. 15, 15. 1. Kor. 15, 10. Eph. 3, 2. 7. al.). — *Πέτρῳ* ist Dativ. *commodi,* nicht von *ἐν* in *ἐνεργήσας* regiert (*Erasm., Grot.*), da diess *ἐν* nicht selbstständig sein kann. Vrgl. Prov. 29, 12. (31, 12.) nach der gewöhnlichen Lesart (nicht nach *Breiting.*): *ἐνεργεῖ γὰρ τῷ ἀνδρὶ εἰς ἀγαθά.* — *εἰς τὰ ἔθνη*) *in Bezug auf die Heiden.* Der nähere Sinn ergiebt sich aus der ersten Hälfte, nämlich *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν.* Bekannte *Comparatio compendiaria.* S. *Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 217 f. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 5, 4. *Winer* p. 549.

V. 9. *Καὶ γνόντες*) knüpft nach der Parenthese an *ἰδόντες* etc. V. 7. an *). — *τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*) ist nicht willkürlich zu beschränken, weder auf das *Apostelamt* (*Pisc., Estius* u. M.), noch auf die *prosperos successus* desselben (*Morus, Koppe, Winer, Fritzsche;* Beides *de Wette*), sondern ganz allgemein zu belassen: *die mir verliehene Gnade.* Sie erkannten, *wie hochbegnadigt P. war,* und dadurch, dass ihn Gott vermöge seiner Gnade so ausgezeichnet und hierdurch apostolisch legitimirt hatte, völlig geeignet und würdig, den Bund collegialischer Gemeinschaft mit ihm zu schliessen. Die apostolische Sendung, die apostolische Begabung, die gesegneten Erfolge seiner Thätigkeit ist Alles in die *χάρις*, die man erkannte, mit eingeschlossen, — welche überhaupt Alles umfasst, was sich an ihm als göttliche Begnadung und Wirkung behuf seines Amtes darstellte. *Ἰάκωβος*) derselbe wie 1, 19.; nicht des Johannes Bruder (*Augustin.*), welcher damals schon längst todt war (Act. 12, 2.); auch nicht des Alphäus Sohn (*Wieseler* zu 1, 19. u. in d. Stud. u. Krit. 1842. p. 95 f.), sondern *der Bruder des Herrn,* was sich, nachdem es 1, 19. bemerkt ist, von selbst versteht. Vrgl. z. Act. 12, 17. S. auch *Hilgenf.* p. 158 ff. u. *Ewald* Gesch. d. apost. Zeit. p. 200 ff. Dass er hier *vor* den beiden Anderen genannt wird, ist ganz in der Ordnung, da ein *in Jerus. geschehener*

*) Während *ἰδόντες* den unmittelbaren *Eindruck der Erscheinung* bezeichnet, stellt *γνόντες* die *discursive Erkenntniss* dar. Fortschritt der Schilderung.

officieller Act berichtet wird, Jakobus aber *zu Jerusalem* an der Spitze der Gemeinde stand (vrgl. *Credner* Einl. I. 2. p. 571 ff.). Es liegt ein gewisses *Decorum* darin, eine Respectsberücksichtigung der Muttergemeinde und ihres hochangesehenen Vertreters, der als leiblicher Bruder dem Herrn so eigenthümlich und einzig nahe stand wie Keiner der Zwölf. Der höhere Rang, welchen Petrus und überhaupt die eigentlichen Apostel *als solche* hatten, ist durch 1, 18 f. sicher genug gestellt. Jakobus aber hatte eben als der Herrnbruder schon eine gewisse oberbischöfliche Stellung in der judenchristlichen Muttergemeinde, und somit auch für das Judenchristenthum überhaupt erlangt, dem monarchischen Principe gemäss, welches in diesem gegeben war. Grade wenn Jakobus einer der Zwölf gewesen wäre, würde ihn P. (vrgl. 1, 18.) *nicht* dem Petrus vorangestellt haben; denn als Zwölfbote war Petrus auch für Jerusalem und das ganze Judenchristenthum (V. 7.) der Erste. Die Voranstellung findet aber nur in dem *einzigartigen* persönlichen Verhältniss zu Christo, welches keinem Apostel eignete, ihren Aufschluss und ihr Recht. Jakobus, unter den Brüdern des Herrn der älteste (Matth. 13, 55. Mark. 6, 3.), war wie sein legitimer Erbnachfolger *κατὰ σάρκα* in Israel. — *οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*) *welche als Säulen gelten* (nicht: *galten*, s. V. 2. 6.), nämlich der Christenheit, deren Fortbestehen, sofern es menschlich bedingt ist (denn das Fundament ist Christus), vornehmlich auf ihnen beruhe. Die Metapher (vrgl. 1. Tim. 3, 15. Apoc. 3, 12.) ist in allen Sprachen gangbar. Pind. Ol. 2, 146. *Ἕκτορ' ἔσφαλε Τροίας ἄμαχον ἀστραβῆ κίονα.* Eur. Iph. T. 50. 67. (*Jacobs* ad Anthol. VII. p. 120.) Hor. Od. 1, 35, 13. u. dazu *Mitscherl.* Vrgl. *Maimon.* in More Nevoch. 2, 23.: „*accipe a prophetis, qui sunt columna generis humani*", auch die Stellen b. *Schoettg.* Hor. p. 728 f. und die Kirchenväter b. *Suicer.* Thes. II. p. 1045 f. Bei dieser *Gangbarkeit* des Bildes aber lässt sich nicht behaupten, dass P. hier die Christenheit grade als *Tempel* (1. Kor. 3, 16. Eph. 2, 21.) gedacht habe; gewiss aber als *οἰκοδομή*, 1. Kor. 3, 9. — *δεξιὰς — κοινωνίας*) Ueber die Trennung des Genit. von seinem Nomen regens (hier: weil der folgende Zwecksatz *ἵνα ἡμεῖς* etc. über *κοινωνίας* Aufschluss giebt) s. *Winer* p. 172. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 330 f. *Artikellos* aber stehen beide Worte, weil *δεξιάς* keinen Artikel bedurfte (1. Makk. 6, 58. 11, 62. al. *Krüger* §. 50, 2, 13.), in *κοινωνίας* aber das *qualitative* Moment hervortreten soll: *die Gemeinschafts-Rechten.* Denn das Geben der Rechten ist *Bundes*-Symbol (*Dougt.* Anal.

p. 123.), 1. Makk. 6, 58. u. dazu *Grimm.* — ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη etc.) Das zu denkende Verb. muss der Context ergeben, und zwar dem εἰς entsprechend; s. *Buttm.* neut. Gr. p. 338. Daher entweder: πορευθῶμεν u. πορευθῶσι (*Bengel, Fritzsche, Wieseler*), oder (*Erasm., Schott* u. V.): *apostolatu fungeremur,* V. 8., oder εὐαγγελισώμεθα (*Winer, Usteri, de Wette*). Letzteres, keineswegs zu εἰς unpassend (s. z. 2. Kor. 10, 16.), ist vorzuziehen, weil es sich unmittelbar aus dem Vordersatze V. 7. ergiebt, aus welchem zugleich erhellt, dass die Anerkennung wirklich auf *apostolische* Gleichstellung (gegen *Holsten*) lautete. Uebrigens ist bei der hier ausgemachten Theilung, deren *ethnographische* Beziehung im Grossen und Ganzen auch mit der *örtlichen* Gebietsscheidung zusammenfiel, nicht etwa ein *praecipue* hinzuzudenken (*Bengel, Schott* u. M.), sondern es wurde vereinbart, *Ihr sollet Heidenapostel sein, und wir Judenapostel,* und weiter nichts. Die *in praxi* eintretenden, zunächst schon durch die Jüdische διασπορά -bedingten *Modificationen*, nach welchen sich die principielle Scheidung der Wirkungskreise in der That nur relativ und ohne ausschliessliche geographische und ethnographische Abgränzung durchführen liess (vrgl. *Lechler* p. 415.), beruheten auf sich, und blieben unbesprochen. Dass aber die Anerkennung des P. von Seiten der Apostel eine blos äusserliche gewesen sei, nur ein äusserliches Concordat, und dass sie selbst von dem Wirken unter den Heiden nichts hätten wissen wollen (*Baur* Paulus p. 124 f., *Zeller* Apost. p. 237.), liegt nicht im Texte, widerspricht vielmehr der Darstellung V. 7—9. Nach dieser erkannten die Apostel den zwiefachen *apostolischen göttlichen Beruf;* dieser Erkenntniss entspricht ein blos äusserliches und abgedrungenes Abkommen, ohne Anerkennung der Paulinischen Grundsätze, so wenig wie dem *apostolischen Charakter* überhaupt. Fasst man aber die κοινωνία a. u. St. als wahr und innerlich *), so fallen auch im Wesentlichen die Zweifel *Baur's* u. seiner Nachfolger gegen die Wahrheit des Berichts vom apostolischen Concil in der Apostelgeschichte. Wie wenig insbesondere Paulus seinen *heiden*apostolischen Beruf als die Bekehrung der Juden von seiner Wirksamkeit *ausschliessend* betrach-

*) Gut *Thiersch* Kirche im apost. Zeit. p. 129.: »Als sie Abschied nahmen, war es nicht ein Auseinandergehen wie damals, wo Luther auf dem Schlosse zu Marburg die Hand des Zwingli zurückwies, oder wie Jacob Andreae in Motbeliard die des Theodor Beza.«

tete, ergeben, auch abgesehen von der Apostelgeschichte. Stellen wie 1. Kor. 9, 20. Rom. 1, 16. 9, 1 ff. 11, 14.

V. 10. *Gewöhnlich* ergänzt man nach μόνον ein Verb. wie αἰτοῦντες oder παρακαλοῦντες (s. *Erasm.*, *Beza*, *Piscat.*, *Estius*, *Morus*, *Koppe*, *Borger*, *Winer*, *Rück.*, *Usteri*, *Schott*, *Wieseler* u. M.), was zwar an sich zulässig wäre (*Buttm.* neut. Gr. p. 207 f.), jedoch ganz entbehrlich ist, da μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημ. sich von δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρν. κοιν. abhängig zeigt, so dass es beschränkend dem vorherigen ἵνα parallel geht. Vrgl. *Matthies* u. *Fritzsche*. Sie machten mit uns ein collegialisches Bündniss zu dem Ende, dass wir Heidenapostel sein — —, dass wir dabei nur nicht ausser Acht lassen sollten, die Armen aus der περιτομή mit Unterstützungen zu bedenken. Weiter ward bei jenem Bündnisse, *in Betreff unsers Verhältnisses zur* περιτομή, nichts beabsichtiget und ausgemacht. Zu μνημονεύειν im Sinne des wohlthuenden Sorgens vgl. Ps. 9, 12. Hom. Od. 18, 267. — μόνον, welches zum ganzen Satze gehört, und τῶν πτωχῶν steht *vor* ἵνα um des darauf liegenden Nachdrucks willen. Vrgl. z. Eph. 3, 18. 1. Kor. 7, 29. 2. Kor. 2, 4. 2. Thess. 2, 7. u. a. S. *Winer* p. 185. *Stallb.* ad Plat. Phaedr. p. 238. A. Die *Armuth* der Palästinischen Christen findet in den erlittenen Verfolgungen, in der anfänglichen Gütergemeinschaft, und vielleicht auch in der dort am meisten genährten Erwartung der nahen Parusie ihre Erklärung. Uebrigens schliesst das μόνον etc. die Feststellungen des apostol. Concils keinesweges aus, da P. hier nur seine Anerkennung als Ap. von Seiten der Urapostel bei den mit diesen gepflogenen Privat-Verhandlungen im Auge hat. Wie *Baur* μόνον etc. im Gegensatz vermeintlicher Unausgleichbarkeit, die in der Lehre statt gefunden habe, missbraucht, s. in d. theol. Jahrb. 1849. p. 470. Vrgl. auch *Holsten* Inhalt u. s. w. p. 19 ff. Bei wirklichen Lehrgegensätzen hätten die alten Apostel dem P. die Bundesrechte gewiss nicht gereicht, und hätten sie's gewollt, so hätte es Paulus nicht gethan. — ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι) Der *Aor.* ist nicht statt *Plusquamperf.* zu nehmen. (*Er. Schmidt:* „sed hoc jam antea semper studiose feci", so auch *Wolf*), sondern betrifft die Zeit von jenem apostolischen Bunde an bis zur Abfassung des Briefs. Im *Singul.* aber fährt P. fort; denn bald nachher schon hatte er sich von Barnabas getrennt (Act. 15, 39.). So richtig *Estius*, *Winer*, *Usteri*, *Schott*. Wer unsere Reise mit der Act. 11. 12. berichteten identificirt, müsste mit *Fritzsche* urtheilen, dass P. *von sich*

berichten wollte, und daher nur, *wo es nöthig war,* Barnabas (und Titus) mit erwähne. Indess wäre diese Miterwähnung wenn gleich nicht *nöthig,* doch sehr *natürlich* an u. St. gewesen, da eben ἵνα μνημονεύωμεν gesagt war, und dann in einem Zuge der Darstellung mit ὃ καὶ ἐσπούδασα etc. der Abschluss des eben Berichteten gegeben wird. — αὐτὸ τοῦτο) ist nicht überflüssig (*Piscat., Vorstius, Grot., Mor.*), da weder blos αὐτό steht (*Winer* p. 134.), noch blos τοῦτο (s. *Matthiae* p. 1050. *Kühner* II. p. 527.), sondern nachdrucksvolle Epexegese von ὅ: *hoc ipsum* (s. *Bornem.* Schol. in Luc. p. LIII.), wodurch P. den Contrast fühlen lässt, in welchem die judenchristliche *Gegnerschaft* mit seinem bewiesenen *Liebeseifer* stehe. *Studer* u. *Usteri* finden in αὐτὸ τοῦτο den stillschweigenden Gegensatz: „aber nichts weiter, was mir die Apostel aufgetragen hätten." Ungehörig, da ja der Gedanke an irgendwelche andere Aufträge bereits durch den vorherigen Bericht ausgeschlossen war. *Schott* schlägt vor, ὅ für διὸ ὅ zu nehmen (*Herm.* ad Vig. p. 706. *Jacobs* ad Anthol. III. p. 333., u. s. z. Act. 26, 16.), welchen poetischen Gebrauch anzunehmen aber nur durch die Nothwendigkeit (vrgl. Act. 26, 16.) gerechtfertiget sein könnte. Leichter noch wäre, αὐτὸ τοῦτο *eben deshalb* (2. Petr. 1, 5. Xen. Anab. 1, 9, 21.) zu fassen (*Poppo* ad Xen. Cyrop. 4, 1, 21. *Matthiae* p. 1041. *Winer* p. 129.). Allein so natürlich dann auch ὅ das Vorherige aufnähme, so wäre doch kein Grund, warum P. das *eben deshalb* so hervorgehoben haben sollte. Er würde vielmehr den Schein gewinnen, als ob er ohne jene Verabredung nicht für die Armen gesorgt haben würde. — *Geschichtliche Belege* für die Wahrheit des ὃ καὶ ἐσπούδασα etc. *haben wir nicht;* denn die Ueberbringung der Beisteuer Act. 11. geschah früher als unsere Reise, die 1. Kor. 16. 2. Kor. 8 f. Rom. 15, 27. vrgl. Act. 21, 17 f. 24, 17. erwähnte Collecte aber fand *nach Abfassung unsers Briefs* statt. Aber wer möchte jene Versicherung bezweifeln? Bei den mehr oder weniger bruchstückweisen Nachrichten der Apostelgesch. und der Paulin. Briefe — wer weiss, wie oft P. Unterstützungsgelder nach Palästina gesandt hat! wie er denn auch bei seiner Reise Act. 18, 20—22. dergleichen selbst mitgebracht haben kann. Mit Unrecht benutzt daher *Schrader* unsere Stelle, um die Abfassung des Briefs nach des Ap. *letzter* Reise zu setzen.

V. 11. Den geschichtsmässigen Nachweis seiner apostolischen Unabhängigkeit führt P. nun noch weiter; „ad summa venit argumentum", *Beng.* Denn nicht nur nicht

belehrt ist er von den Aposteln, nicht nur anerkannt ist er von ihnen und in ihren Bund aufgenommen, sondern er hat sogar seine apostolische Auctorität *gegen einen derselben*, und zwar gegen Petrus, geltend gemacht. Dabei eine Verdächtigung Seitens der Gegner, als sei er in Antiochia ganz anders gegen Petr. aufgetreten, als in Jerus., vorauszusetzen (*Hofm.* I. p. 609.), ist kein genügender Grund vorhanden. — *ὅτε δὲ ἦλθε Κηφᾶς* etc.) Nach dem Apostelconvent reisten P. u. Barnabas wieder nach Antiochia zurück, Act. 15, 30. Während ihres Aufenthalts daselbst (Act. 15, 33.) kam auch Petrus dahin, was freilich die Apostelgesch. nicht erwähnt, was aber eben, weil an u. St. keine Zeitbestimmung gegeben ist, als bald nach dem vorher Berichteten geschehen (nicht erst Act. 18, 23., *Neand.*, *Baumg.*, *Lange*; *Wieseler* zu Gunsten seiner Ansicht, dass die Reise 2, 1. mit Act. 18, 22. zusammenfalle) betrachtet werden muss *). — *Κηφᾶς*) Die aus dem ungünstigen Inhalte dieser Geschichte zu Gunsten des Petrus geflossene Meinung des *Clem. Al.* b. Euseb. 1. 12., dass nicht Petrus, sondern ein gewisser Kephas, einer der 70 Jünger gemeint sei, hat schon *Hieron.* widerlegt, auch *Gregor* Hom. 18. in Ez. — *κατὰ πρόσωπον*) *in's Gesicht* stellte ich mich ihm entgegen. S. Act. 3, 13. Vrgl. *κατ' ὀφθαλμούς* Herod. 1. 120. Gal. 3, 1. Nicht: *coram omnibus* (*Erasm.*, *Beza*, *Vatabl.*), was erst V. 14. gesagt wird. Die Meinung des *Hieron.*, *Chrys.*, *Theodoret.* u. m. Väter, der hier berichtete Streit sei nur ein *Schein*streit (*κατὰ πρόσωπον secundum speciem!*) gewesen, ist nur noch geschichtlich merkwürdig**). — *ὅτι*

*) Sonderbar *Grot.*, obgleich er die Reise Gal. 2, 1. für dieselbe mit Act. 15. hält: »Videtur significare id tempus, de quo in Act. 13, 1.« Auch *Schneckenb.* Zweck d. Apostelg. p. 108 ff. setzt den Antiochischen Vorfall früher als das apostol. Concil, was nach dem chronologischen Gang von Gal. 1. 2. nur eine Verirrung ist, welcher indess schon *Augustin.* ep. 19. ad Hieron. vorangegangen. — Ob übrigens Petrus damals *zum ersten Male* die Antiochische Gemeinde besucht habe (*Thiersch* Kirche im apost. Zeitalt. p. 132.), beruht auf sich. ist aber bei dem bereits langen Bestande der letztern nicht einmal wahrscheinlich.

**) Es erhob sich darüber ein Kampf zwischen *Hieron.* u. *Augustin.* Ersterer bezeichnete die Reprehensio an u. St. als *dispensatoria*, von Petr. u. Paulus so veranstaltet, um die Judenchristen von der Ungültigkeit des Gesetzes zu überzeugen, wenn sie sähen, dass Petrus gegen Paulus den Kürzern zöge. Dagegen machte *Augustin.* den richtigen Sinn geltend, und behauptete, die Deutung des *Hieron.* bringe Unwahrheit in die Schrift. S. Hieron.

κατεγνωσμένος ἦν) nicht: quia *reprehensibilis* oder *reprehendendus* erat (*Vulg., Castal., Calvin, Beza, Corn. a Lap., Elsner, Wolf* u. M. auch *Koppe, Stolz, Borger, Vater, Flatt, Matthies*); denn wie das *Hebr.* Particip. für das Adject. verbale (*Gesen.* Lehrgeb. p. 791. *Ewald* p. 538.), wird das Griechische nie gebraucht (weder Jud. 12. Apoc. 21, 8., noch Hom. Il. α, 388. ξ, 196. σ, 427.); und welch eine matte, entbehrliche Grundangabe wäre ὅτι κατεγνωσμένος ἦν in diesem Sinne! Uebrigens heisst καταγιγνώσκειν, so weit dessen Bedeutungen hieher gehören, nicht einmal *reprehendere*, sondern entweder *beschuldigen*, was aber hier zu wenig wäre, oder *condemnare* (vrgl. 1. Joh. 3, 20. 21. Sir. 14, 2. 19, 5.). Daher auch nicht: *quia reprehensus* oder *accusatus erat* (*Ambros., Luther, Estius* u. M. auch *Winer, Schott, de Wette*), sondern: *quia condemnatus erat*, womit die *notorische Gewissheit des genommenen Aergernisses* angezeigt, und für das Entgegentreten gegen ihn der *dringende Grund* bemerklich gemacht wird. Petrus war durch sein anstössiges Benehmen *der Gegenstand der Verurtheilung* Seitens der Antiochischen Christen geworden: das öffentliche Urtheil hatte sich gegen ihn gekehrt, und so konnte P. nicht schweigen, sondern musste thun, was er gewiss ungern that. Eine *vis reciproca* (*Beng.*, vrgl. *Rück.*: weil er *ein böses Gewissen hatte*) hat das Part. Pass. nicht, sondern die verurtheilenden Subjecte sind die Christen zu Antiochia. Wäre gedacht: „*vor Gott* überwiesen" (*Ewald*), so würde diess *ausgedrückt* sein. Fasst man aber von der Verurtheilung *durch seine eigene Handlungsweise* (*Beng., Lechler* p. 423.), so bleibt die Frage nach dem verurtheilenden Subjecte unbeantwortet.

V. 12 ff. Nun berichtet P. den Hergang näher. — ἀπὸ Ἰακώβου) *von Jakobus gesandt.* Es gehört zu ἐλθεῖν. Vrgl. Plat. Prot. p. 309. B.: ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι. Matth. 26, 47. Mark. 5, 35. 1. Thess. 3, 6. *Weshalb* diese Judenchristen von Jakobus nach Antiochia gesandt waren, wissen wir so wenig, als weshalb Petrus hingereist war *).

ep. 86—97. *Augustin.* ep. 8—19. Nachher ist *Hieron.* von seiner Ansicht abgegangen, und hat sich die richtige angeeignet: c. Pelag. 1, 8. Apol. adv. Ruf. 3, 1. S. *Möhler* gesammelte Schriften I. p. 1 ff.

*) Die Apostelgesch. schweigt darüber wie über den ganzen Auftritt zwischen Petrus u. Paulus, — was freilich nach *Baur* u. *Zeller* absichtlich und in Consequenz falscher Darstellung der Verhand-

Die Vermuthung aber, sie hätten zu den ψευδαδέλφοις V. 4. gehört (*Winer*, *Schott*), streitet grade *damit*, dass sie vom *Jakobus* gesandt waren: denn dieser hatte auf dem Apostelconvente keinesweges gemeinschaftliche Sache mit den ψευδαδέλφοις gemacht, und hätte daher durch die Absendung *solcher* nach Antiochia sehr unweise gehandelt, oder mit reactionärer Absichtlichkeit (so *de Wette*, wodurch aber der Charakter des Jakobus in eine sehr schiefe, durch Act. 21, 18. nicht zu belegende Stellung kommt) dem kaum beigelegten Streite nur neue Nahrung zugeführt. Haben *Andere*, mit τινὰς verbindend, *Anhänger des Jakobus* (vrgl. οἱ ἀπὸ Πλάτωνος u. dergl., *Schaef.* Melet. p. 26 ff. *Bernhardy* p. 222.) verstanden, wie *Studer*, *Usteri*, *Zeller*, oder wie *Winer* (vrgl. *Wolf*) sagt: „qui Jacobi auctoritate sive jure seu secus utebantur", so bringt man auf Jakobus die Bezeichnung eines Partheihauptes (einige Jakobiten!), welche hier weder nöthig noch weise angebracht wäre, und *Winer's* Modification wäre doch nur *zugedacht*. Die Erklärung endlich von *Beza*, *Grot.*, *Vater*, *Olsh.*, *B. Crus.* (nach *Chrys.*): ἀπὸ Ἰακώβου heisse nicht mehr als *von Jerusalem*, weil Jakobus daselbst Vorsteher gewesen (vrgl. *Koppe*), ist nichts als eine unbefugte Hinwegdeutung des Namens. — μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν) *hielt er mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft*. Vrgl. z. συνεσθίειν in diesem Sinne Plat. Legg. 9. p. 881. D. Luk. 15, 2. 1. Kor. 5, 11. Beachte das *Imperf.* Der Jude durfte ohne levitische Verunreinigung nicht mit Heiden essen (Act. 11, 3.); aber Petrus war durch göttliche Offenbarung (Act. 10 f.) von der Ungültigkeit dieser Sonderung im Christenthume belehrt, hatte auch im Apostelconvente die christliche Freiheit vertheidiget (Act. 15, 7 ff.) und den Beschluss mit zu

---

lungen in Jerusal. geschehen ist. Nach *Ritschl* altkath. Kirche p. 145. haben sie im Auftrag des Jakobus das Verhältniss der jüdischen u. heidnischen Christen auf die Norm des apostolischen Decrets zurückführen sollen, wie Jakobus es verstand, d. i. nach *Ritschl* im Sinne der wiederherzustellenden Trennung beider Theile nach ihrer Speisesitte. Diese angenommene Aufgabe der τινές ist weder im Texte irgendwie angedeutet, noch nach Act. 15, 30. auch nur entfernt wahrscheinlich. Eben so wenig lässt sich nachweisen, dass, wie *Ewald* meint, in der Jerus. Gemeinde der Beschluss durchgesetzt worden sei, der Judenchrist habe sich unter Heidenchristen des Mitessens zu enthalten (weil er nicht wisse, ob Blut oder Ersticktes unter ihren Speisen sei), und dass jene τινές diesen neuen Beschluss zu melden nach Antiochia gekommen seien.

Stande gebracht, dass sich die Heidenbrüder von Speisen nur des Opferfleisches, des Blutes und des Erstickten zu enthalten haben sollten (Act. 15, 29.). Dieser Beschluss ward in der Antiochischen Gemeinde mit Freuden auf- und angenommen (Act. 15, 30 f.). Um so mehr konnte Petrus in Antiochia seiner göttlich gewonnenen Ueberzeugung *) folgen und unbedenklich mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegen, frei von jedem Scrupel, sich durch die heidnischen, ausser jenen drei Punkten durch keine Gesetzbestimmungen beschränkten Speisen zu verunreinigen. Aber zu diesem freien richtigen Standpunkte hatten sich die strengern, noch in der Haltung levitischer Reinheitssatzungen befangenen Judenchristen (vrgl. noch Act. 21, 20.) nicht zu erheben vermocht, und zu ihnen gehörten auch die *τινές* V. 12. Als daher diese Leute aus Jerus. von Jakobus angekommen waren, setzte Petrus leider sein bisheriges freisinniges Verfahren in Antiochia nicht fort, sondern zog zurück und sonderte sich selbst ab von der Tischgemeinschaft der Heidenchristen, und verleugnete so thatsächlich seine bessere Ueberzeugung, — wie ähnlich seiner einstigen Verleugnung des Herrn! Richtig aber, dem Temperamente des Petrus entsprechend, *Calov.*: „*una* haec fuit Petri *actio*, non *habitus*." — *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτ.*) Damit sind die *Judenchristen überhaupt*, der Kategorie nach, gemeint, sofern sie von jenen *τινές*, die der strengern Richtung angehörten, *vertreten* waren. Petr. fürchtete die judenchristliche Strenge, Ungunst, Missbilligung u. s. w. Die Ausdeutung des *Chrys.* (*οὐ τοῦτο φοβούμενος μὴ κινδυνεύσῃ, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀποστῶσιν*; vrgl. *Theophyl.*: *μὴ σκανδαλισθέντες ἀποσκιρτήσωσι τῆς πίστεως*), welcher *Piscat.*, *Grot.*, *Estius* u. M. beitraten, ist zu Gunsten des Petrus ganz wider den Wortsinn (Matth. 10, 26. 14, 5. Mark. 9,18. Luk. 12, 5. Act. 5, 26. Rom. 13. 3. al. — Bemerke noch theils die *schildernde* Bestimmung der *Imperfecta ὑπέστ.* u. *ἀφώρ.*, theils den Ausdruck des eigenen bösen Vorgangs *ἑαυτόν*, welches nicht blos zu *ἀφώρ.*, sondern auch zu *ὑπέστειλλε* (Polyb. 7, 17, 1. 11, 15, 2. 1, 16, 10.) gehört: *sich selbst* zog er zurück u. s. w., und veranlasste dadurch, dass *auch seine judenchristlichen Genossen* ein gleiches Verfahren einschlugen, V. 13. Dass jene Imper-

*) Dass mit der *christlichen* Tischgemeinschaft auch die gemeinsame *Agapenfeier* (von welcher *Thiersch*, *Hilgenf.* u. M. erklären) verbunden war, versteht sich von selbst; sie wird aber durch *συνήσθιεν* nicht ausdrücklich bezeichnet.

fecta ein *andauerndes* Absondern ausdrücken (*Wieseler*), ist nach dem Contexte unrichtig; das Verhalten tritt ein, als die τινὲς ἀπὸ Ἰακ. gekommen sind, erregt das verwerfende Urtheil der Gemeinde, und P. tritt sofort entschieden dem Petr. entgegen. Die Imperf. sind vielmehr die gewöhnlichen *adumbrativa*: sie lassen den Rückzug und die Absonderung des Petrus wie *vor den Augen* der Leser vor sich gehen.

V. 13. *Und mitgeheuchelt haben mit ihm auch die übrigen Judenchristen*, nämlich die in Antiochia lebenden, welche vorher ihrem bereits gewonnenen liberalern Standpunkte gemäss mit den dasigen Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten hatten, nun aber, durch das gewichtige Beispiel des Petrus verleitet, sich ebenfalls zurückzogen. *Heuchelei* aber war diess von ihnen und von Petrus, weil sie, von der christlichen Freiheit im Grunde ihres Herzens überzeugt, doch aus Menschenfurcht (V. 12.) ihre freiere Ueberzeugung verhehlten und sich so benahmen, als ob sie die entgegengesetzte Ansicht hegten. Zwar hatte das Apostelconcil über das Verhalten der Judenchristen unter Heidenchristen nichts bestimmt; aber das Unsittliche lag in der innerlich unwahren *Doppeltheit* des Verhaltens, welche mehr war als blose Inconsequenz des reformirten Judenthums (*Hilgenf.*). — καὶ Βαρνάβ.) *sogar Barnabas*, der doch mein heidenapostolischer Genosse war (V. 9.), und also am wenigsten den Grundsatz der christlichen Freiheit zu Ungunsten der Heidenchristen hätte verleugnen dürfen. So nachtheilig wirkte das Beispiel des Petrus! — συναπήχθη) *mit hinweggeführt* (verführt) *wurde*, nämlich von seinem Standpunkte hinweg. Vrgl. 2. Petr. 3, 17. (Rom. 12. 16. u. dazu *Wetst.*). ὥστε mit *Verb. finit.*, im Nebensatz (vrgl. Joh. 3, 16.), bezeichnet die Folge schlechthin als eingetretenes Factum. S. Tittm. Synon. II. p. 70. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1012 f. *Klotz* ad Devar. p. 772. Der *Infinitiv* würde die Darstellung subjectiv machen (die Verführung als nothwendig erfolgt gedacht). — αὐτῶν) d. i. αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν Ἰουδ. Es ist mit Nachdruck vorangestellt. Der Dativ ist *instrumental: durch* ihre Heuchelei, nicht *zu* ihrer H. (*Luther* u. M.). Dass auch des *Petrus* Benehmen hier ausdrücklich als Heuchelei bezeichnet wird, kann weder in *Abrede* genommen (*Schwegl.* I. p. 129.), noch auf eine blose *Voraussetzung* des P. (*Baur* p. 130.) zurückgeführt werden, worauf auch *Ritschl* p. 145. hinauskommt, zeigt aber, dass die dem Paulus bekannte *Ueberzeugung* des Petr. mit der des Paulus übereinstimmte,

obgleich sie *heuchlerisch* von jenem *verleugnet* ward. Im ἰουδαΐζειν nämlich, zu welchem sich Petr. vom Verkehr mit den Heidenchristen zurückzog, lag nach dem Texte seine ὑπόκρισις, nicht in seiner vorherigen Gemeinschaft mit ihnen, welche „eine augenblickliche Untreue gegen seine eigentliche Ueberzeugung (*Baur* in den theol. Jahrb. 1849. p. 476., *Schwegl.*, *Zeller*, *Hilgenf.*) gewesen sei. Der Vorwurf aber, welchen hier P. gewiss ungern und mit voller Wägung seiner Schwere noch nach so langer Zeit, daher um so mehr ohne Selbsttäuschung und Uebertreibung dem Petrus auf *Heuchelei* gemacht hat*), setzt grade die grundsätzliche Uebereinstimmung der eigenen Ueberzeugung Beider in's Licht (vrgl. *Wiesing.* de consensu locor. Gal. 2. et Act. 15. p. 36. *Lechler* p. 426.).

V. 14. Ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι) ὀρθοποδεῖν (vrgl. ὀρθοβατεῖν Anthol. 9, 11, 4.) ist nicht weiter in der Griechischen Schriftsprache aufbehalten, heisst aber unzweifelhaft *mit geraden Füssen gehen* (vrgl. ὀρθόπους Soph. Ant. 972. Nicand. Alexiph. 419.). Hier im bildlichen Sinne, wie P. überhaupt die Worte des Gehens in ethischer Begriffsdarstellung liebt (vrgl. περιπατεῖν, στοιχεῖν u. a.), so viel als *recht* (mit Gradheit) *handeln*, *richtig verfahren* (ὀρθοπραγεῖν, Aristot. Pol. 1, 5, 8.). Es ist die sittliche ὀρθότης πράξεως, Plat. Men. p. 97. B.. Gegentheil des sittlichen σκολιόν (Glat. Gorg. p. 525. A.). Das *Praes.* ist nach der Neigung der Griechen zur directen Ausdrucksweise ganz regelmässig. S. *Kühner* §. 846. *Winer* p. 239. — πρὸς τὴν ἀλήθ. τοῦ εὐαγγ.) πρός wird von den Meisten (auch *Winer*, *de Wette*, *Ewald*, *Wieseler*) *secundum* gefasst (2. Kor. 5, 10. Luk. 12, 47. *Bernhardy* p. 265.), von Anderen im Sinne der *Richtung nach dem Ziele* (*Flacius*, *Grot.*, *Estius*, *Wolf*, *Morus*), das wäre: *um die Wahrheit des Evangel. aufrecht zu erhalten und zu fördern.* Ersteres ist vorzuziehen, weil es das Einfachere und Nächstliegende und dabei der Sinn sehr passend ist. Daher: *entsprechend* der Wahrheit, welche der Inhalt des Evangel. ist (V. 5.). Zwar drückt P. die *Norm* bei den Verbis des Gehens präpositionell nie durch πρός, sondern durch κατά aus (Rom.

*) nicht etwa blos auf einen leicht entschuldbaren Mangel an Festigkeit und Klarheit der Ueberzeugung (*Bisping*). Schon selbst *Erasm.* müht sich ab, um endlich zu dem Ergebniss zu kommen, dass »Pauli objurgatio nihil aliud fuit quam *confirmatio parum adhuc sibi constantium.*«

8, 4. 14. 15. 1. Kor. 3, 3. al.), aber hier ist *πρός* etc. die Epexegese des *ὀρθῶς* nach dessen ethischen Gedanken. — *ἔμπροσθεν πάντων*) also wohl in einer, wenn auch nicht „eigens hierzu veranstalteten" (*Thiersch*) Gemeindeversammlung: *τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι*, 1. Tim. 5, 20. „Non enim utile erat errorem, qui palam noceret, in secreto emendare", *Augustin.* — *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων* etc.) d. h. wenn du, obgleich ein geborner Jude, deine Lebensweise nach derjenigen der gebornen Heiden, und nicht der gebornen Juden einrichtest (welches Verfahren du eben noch in concreto durch Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen gezeigt hast), wie geht es zu, dass du die gebornen Heiden (durch das Beispiel deines nunmehr nach Ankunft jener *τινές* eingeschlagenen ganz entgegengesetzten Verfahrens) dazu treibst, die Weise geborener Juden anzunehmen? Welche Inconsequenz, so in Einem Athem *ἐθνικῶς* zu leben, und die *ἔθνη* zum *Ἰουδαΐζειν* zu bringen! Das *Praesens ζῇς* bezeichnet das *Ständige, grundsatzmässig* bei Petrus Stattfindende. Diess *setzt* nämlich P. mit dem argumentirenden *εἰ* als *gewiss und ausgemacht*, und zwar nicht blos durch einen Schluss aus der eben gemachten Erfahrung, sondern auch auf Grund seiner sonstigen Kenntniss des Petr. und seiner praktischen Grundsätze in diesem Punkte, denen das eben noch thatsächlich von ihm geschehene *ἐθνικῶς ζῆν* entsprach. Ganz irrig mühet sich *Rück.* ab, (da nicht *ἐπειδὴ — ἔζησας* stehe) einen ganz andern Sinn herauszubringen, indem er *Ἰουδαϊκῶς ζῇς* im *idealen* Sinne (Rom. 2, 28 f. Joh. 1, 48.) und *ἐθνικῶς ζῇς* als das Gegentheil davon auffasst, nämlich so: „Du zeigst dich durch dein jetziges Verhalten wahrlich nicht als ein ächter Jude, sondern als ein Heide [Sünder], wie magst du das verlangen, dass Heiden Jüdische Weise annehmen sollen, der du durch dein Verhalten selbst keine Ehre machst?" Aber jeder Leser konnte ja für das *ἐθνικῶς ζῇς* die Erklärung nur aus *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* V. 12. und für das *Ἰουδαϊκῶς ζῇς* nur aus *ὑπέστελλε — περιτομῆς* V. 12. entnehmen; Keiner konnte auf die vermeintliche ideale Fassung verfallen (und im Nachsatze wieder auf die empirische!), um so weniger, da man die *Abbrechung* der *heidnischen* Tischgemeinschaft als *heidnisches* Wesen (im ethischen Sinne) hätte denken müssen! Das *ζῆν* ist nicht das *sittliche* Leben nach Heiden- oder Judenweise, sondern die Lebensgestaltung *nach der Kategorie äusserer socialer Beobachtungen*, wie namentlich dem gegebenen concreten Falle gemäss in

Befolgung (*Ἰουδαϊκῶς*) oder Nichtbefolgung (*ἐθνικῶς*) Jüdischer Speisebeschränkungen. — *πῶς*) *qui fit, ut* (Rom. 3, 6. 6, 2. 10, 14. u. oft), die *Unbegreiflichkeit* dieses widersprechenden Verfahrens anzeigend. — *τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν*) *mittelbare* Nöthigung. Denn die Heidenchristen in Antiochia mussten sich sehr natürlich durch das imponirende *Beispiel* des hochgeltenden Petrus getrieben fühlen, das Jüdische Wesen, die Beobachtung der besondern Eigenthümlichkeiten des äussern gesetzlichen Judenthums (das *Ἰουδαΐζειν*, vrgl. Esth. 8, 17. Plut. Cic. 7. *)) als etwas zum Christenthume Gehörendes, zur Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft und zur Erlangung des Messiasheils Nothwendiges anzusehen und sich praktisch nach dieser Ansicht zu verhalten (vrgl. *Usteri* p. 66 f.). *De Wette* (vrgl. auch *Wieseler* Chronol. p. 198 f. Komment. p. 168.) nimmt an, dass die Sendlinge des Jakobus den Grundsatz von der Nothwendigkeit der Gesetzbeobachtung *geprediget* und Petrus denselben wenigstens stillschweigend *unterstützt* habe. Ohne alle Andeutung im Texte und durch den Wortsinn von *ἀναγκάζειν* nicht nothwendig, welches durch den moralischen Zwang eines so einflussreichen Beispiels motivirt genug ist, wie es auch bei Classikern sehr oft „de varia necessitate quam praesens rerum conditio efficit" (*Sturz* Lex. Xen. I. p. 186.) gesagt wird. Das Wort hier gar nicht von indirectem Zwange, sondern von bestimmten Forderungen (*Ritschl* p. 146.) zu verstehen, durch welche Petr. auf den Weg des Judenchristenthums eingelenkt habe, ist gegen die diesem Ap. gewordene göttliche Belehrung, gegen seine Aeusserungen auf dem Concil und gegen unsern Context, nach welchem das *ἀναγκάζειν* etc. eben nur in dem *οὐκ ὀρθοποδεῖν*, wie es V. 12 f. dargestellt ist, gelegen haben kann, mithin nur ein thatsächliches, mittelbares gewesen sein muss. *Wieseler* verdunkelt das Verständniss der ganzen Stelle dadurch, dass er das *Ἰουδαΐζειν* von der *Beobachtung der Speiseverbote des Apostelconcils* versteht. Dagegen entscheidet schon, dass im ganzen Zusammenhange dieses Concil völlig unerwähnt bleibt; ferner dass diese Speiseverbote mit der jüdischen Proselytenschaft (weshalb etwa ihre Beobachtung ein *Ἰουδαΐζειν* genannt sein könnte) nichts zu thun haben; endlich dass an der

*) wo von einem Freigelassenen die Rede ist, welcher *ἔροχος τῷ Ἰουδαΐζειν* war, und bezüglich dessen Cicero sagt: *τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον;*

Befolgung derselben in der Antiochischen Gemeinde, zumal so bald nach dem Concil (s. z. V. 11.), nach Act. 15, 30. gar nicht zu zweifeln ist. Ueberhaupt aber wie hätte P., welcher seinerseits selbst sammt Petrus so wesentlich zu jenem Concilbeschluss mitgewirkt hatte, gegenüber dem Petrus und den Antiochenern und selbst den von Jakobus Gekommenen, die Befolgung der betreffenden Speiseverbote mit dem unpasslichen und übelsinnigen Namen *Ἰουδαΐζειν* belegen können? Es wäre mindestens sehr tactlos gewesen.

V. 15. *Fortsetzung der Rede an den Petrus bis V. 21.* So *Chrys.*, *Theodoret.*, *Hieron.*, *Estius*, *Beng.*, *Rosenm.*, *Tittm.* Opusc. p. 365., *Knapp* Scr. var. arg. II. p. 452 f., *Flatt*, *Winer*, *Rück.*, *Schott*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Hilgenf.*, *Ewald*. Haben *Andere* V. 15—21. als *an die Galater* gerichtet angesehen (*Calvin*, *Beza*, *Grot.*, *Seml.*, *Koppe*, *Matthies*, *Herm.*, *Hofm.*, *Wieseler*), so ist dagegen, dass Paulus selbst erst 3. 1. die Rückkehr zu den Lesern bezeichnet, und dass der blose kurze Vorwurf V. 14. weder dem historischen Charakter des so wichtigen Vorganges selbst entsprechen, noch mit der Absicht, in welcher P. den Vorfall berichtet (s. z. V. 11.), in Verhältniss stehen würde, wie er denn selbst V. 11. u. 14. seinen Widerspruch so angelegentlich vorbereitet und ankündigt, dass der Leser *mehr* erwarten musste, als einen so blos hingeworfenen und unausgeführten Vorwurf der Inconsequenz *). Und wie hätte er an die meist heidenchristlichen *Leser* *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* etc. schreiben können, ohne ihnen zu sagen, wen er damit meine! Eben so wenig ist anzunehmen, dass P. mit *καὶ ἡμεῖς* V. 16. (*Paulus*), oder mit V. 17. (*Luther*, *Calvin*), oder mit V. 18. (*Cajet.*, *Neand.*) sich wieder an die Galater wende, oder dass er (*Erasm.* und *Estius* vorschlagsweise, *Usteri*) unvermerkt von seinem geschichtlichen Faden *abgeführt* worden sei, ohne dass sich jedoch nachweisen lasse, *wie Vieles* noch zur Antiochischen Rede gehöre. Nein, die *ganze*, gründlich aus den Principien entwickelnde und doch so lebhafte Rede V. 15—21. entspricht

*) Grade die thatsächliche *Verleugnung* (nicht *Leugnung*) des christlichen Freiheitsprincips forderte eine erneuerte *Rechtfertigung* desselben. Diese »demonstrirt« er dem Petrus nicht (*Wieseler's* Bedenken), sondern giebt sie in der lebendigsten und schlagendsten Dialektik, Alles, was zu einer sehr ausführlichen Demonstration den Stoff gegeben haben würde, scharf und straff zur Niederlage des grossen Gegners, der sich selbst untreu geworden, zusammendrängend.

so völlig der Wichtigkeit eines öffentlichen Schrittes gegen Petrus, wie dem Zwecke, zu welchem er diesen Auftritt grade den *Galatern* berichtet (bei denen ja dieselben Grundsätze, gegen welche Petrus verstiess, in so grosser Gefahr waren), dass sie bis zu ihrem feierlichen Schlusse ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν V. 21. als Eins, als jener wider Petrus zu Antiochia gerichtete Erguss zu betrachten ist, wobei nur nicht behauptet werden kann, dass P. grade *wörtlich* so gesprochen habe, wie er hier nach so langer Zeit aus lebendiger Erinnerung des ihm unvergesslichen Auftritts anführt. — ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτ.) Seine dogmatische Erörterung in Betreff des V. 14. ausgesprochenen Vorwurfs beginnt P. mit einem Zugeständniss: *Wir sind von Geburt Juden* (dabei fühlt P. den ganzen Vorzug, zum altheiligen Gottesvolk zu gehören Rom. 3. 1 f. 9, 1 ff.), *und nicht von Heiden her* (durch heidnische Herkunft) *Sünder*. Die Heiden wurden, weil sie ἄνομοι und ἄθεοι waren (Rom. 2, 12. 1. Kor. 9, 21. Eph. 2, 12.). von den Juden als ἁμαρτωλοί und ἄδικοι (1. Sam. 15, 18. Tob. 13, 6. Sap. 10, 20. vrgl. Luk. 24. 7. 1. Kor. 6, 1.) betrachtet, und von *diesem*, dem nationell-theokratischen Gesichtspunkte aus, sagt P. ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, geborene Heiden, und als solche Sünder, wie alle Heiden sind (weil sie das Gesetz nicht haben und befolgen). Nicht als ob er die Ἰουδαίους als *Nichtsünder* gedacht hätte: sie bedurften ja nach dem Folgenden so gut wie die Heiden der Rechtfertigung, u. s. Rom. 2. 3, 22 f. 5, 12. Eph. 2, 2 f.; wohl aber liegt in dem Gegensatze u. St., dass er die Juden, als die Inhaber der Offenbarung und des Gesetzes und dem heiligen Anbruch und Wurzelstamme der Theokratie angehörend (Rom. 11, 16.), nicht in der nämlichen Maasse wie die naturwilden Heiden (Eph. 2, 12. Tit. 3, 5.), welche ἁμαρτωλοί κατ' ἐξοχήν waren, als Sünder gedacht hat. Gut *Luther:* „Nos natura Judaei in *legali* justitia excedimus quidem gentes, qui peccatores sunt, si nobis conferantur, ut qui nec legem nec opera ejus habent: verum non in hoc justi sumus coram Deo, *externa* est illa justitia nostra." Hätte man nicht ἁμαρτωλοί ungehörig nach rein ethischem Begriffe gefasst (Gegentheil der Sündlosigkeit), so würde man die Rede nicht so zerrissen haben wie *Elsner*, *Er. Schmidt* u. M.: *„nos natura Judaei, licet non ex gentibus, peccatores"*, vrgl. *Paulus*. Aehnlich auch wieder *Hofm.* Schriftbew. I. p. 564. 610. („unsere Sündhaftigkeit hat nicht die Gestalt des heidnischen Wesens"), welcher ἁμαρτωλοί durch καί mit Ἰουδαῖοι verbunden und durch οὐκ ἐξ ἐθνῶν

gegensätzlich bestimmt sein lässt, indem er vorgiebt, dass nach unserer Fassung nicht καὶ οὐκ, sondern οὐδέ stehen müsste. *Beides* konnte stehen (s. wegen οὐδέ, welches hier „*aber nicht*" wäre. *Franke* de partic. negant. II. p. 6. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 417.), aber καὶ οὐκ wie V. 14. hat P. nach der ganz gewöhnlichen Weise der Attischen Prosaisten gebraucht (vrgl. 2. Kor. 13, 10.), welche nach einem positiven Gliede (wie hier) καὶ οὐκ, nach einem negativen Gliede οὐδέ setzen, s. *Kühner* ad Xen. Anab. 1, 2, 25. — ἡμεῖς) hat Nachdruck: *Wir an unserm Theile* (ich und du). Nicht μέν ist darnach zu ergänzen (*Rück., Schott*), sondern das Zugeständniss V. 15. steht für sich, und V. 16. *tritt* die Gegenüberstellung unvorbereitet *hinzu*. Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 423, *Bremi* ad Isocr. Paneg. 105.: „quando altera pars per δέ sit evehenda." — Ueber den Unterschied von Ἰουδαῖοι (theokratischer Volksverband) und Ἕλληνες (Nationalität) s. *Wieseler* üb. d. Hebräerbrief 1861. II. p. 28.

V. 16. Construirt wird gewöhnlich so, dass εἰδότες — Χριστοῦ Zwischensatz sei, wobei man entweder mit ἡμεῖς V. 15. den Satz beginnen und diess ἡμεῖς durch das nachherige καὶ ἡμεῖς wieder aufnehmen lässt (so *Castal.* u. M., *Winer, Matthies, B. Crus.* u. *de Wette*), oder nach ἁμαρτωλοί *sumus* ergänzt, mit εἰδότες einen neuen Satz anhebt und καὶ ἡμεῖς etc. als Nachsatz nimmt (*Beza* u. M. auch *Rück., Usteri, Schott, Fritzsche* de conform. N. T. Lachm. p. 53., *Hilgenf., Ewald*). Beide Arten des Redebaues würden εἰδότες — Χριστοῦ als das ἐπιστεύσαμεν *Motivirende* ergeben; aber somit wäre diese Angabe, wie P. und Petrus zum Glauben gekommen, nicht geschichtlich zutreffend, da die Bekehrung Beider keineswegs auf dem discursiven Wege εἰδότες — ἐπιστεύσαμεν vor sich gegangen war. Für richtig halte ich daher *Lachmann's* *) Interpunktion, welcher auch *Wieseler* folgt: vor εἰδότες nur ein Komma, und nach Χριστοῦ ein Punkt: *Wir sind von Geburt Juden, und nicht von Heiden her Sünder, wissend aber* (εἰδότες noch zu dem zu ergänzenden ἐσμέν gehörig), d. i. indem wir gleichwohl wissen, *dass nicht gerechtfertigt wird* u. s. w., so dass es also dieser Gewissheit, welche wir ungeachtet unsers Jüdischen Vorzugs haben, ganz widerstreitet, was du Petrus thust (V. 15.). — οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος) *Koppe:*

*) in der *kleinen* Ausgabe: in der *grossen* ist die gewöhnliche Interpunktion befolgt.

„οὐκ ἄνθρωπος *pro* οὔτις, אין איש.“ Falsch; das nachdrücklich vorangestellte δικαιοῦται wird verneint: *nicht gerechtfertiget wird ein Mensch.* Ueber den Begriff des δικαιοῦσθαι s. z. Rom. 1, 17. Treffend, klar und gründlich hat auch *Wieseler* die Rechtfertigung als *actus forensis* in's Licht gesetzt und gegen die katholische und *Osiander*sche Begriffsverkehrung (mit Einschluss der *Hofmann*'schen) vertheidigt. Vrgl. z. Rom. 3, 25 f. — ἐξ ἔργων νόμου) νόμου ist nicht *subjectiv* (Werke, welche das Gesetz durch seine Vorschriften herstellt), sondern *objectiv:* Werke, *welche sich auf das Gesetz beziehen*, d. i. *durch welche die Vorschriften des Gesetzes erfüllt werden*, wovon das Gegentheil ἁμαρτήματα νόμου Sap. 2, 12. ist. S. z. Rom. 2, 15. Dafür zeugt auch uns. Stelle durch den Gegensatz πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, indem das eine Verhältniss (ἔργων) zu dem einen Objecte (νόμου) dem andern Verhältnisse (πίστεως) zu dem andern Objecte (Ἰησοῦ Χριστοῦ) gegenübersteht. Ganz irrig beschränkt übrigens *Schott* nach Aelteren (auch *Theodoret.*, *Pelag.*, *Erasm.*) νόμος blos auf das *Ceremonialgesetz*, welche Beschränkung überhaupt nie *) im N. T. statt hat (s. z. Rom. 3, 20. u. *Schmid* bibl. Theol. II. p. 336.) und insonders, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, ganz ungehörig wäre; denn die Unmöglichkeit der Gesetzgerechtigkeit bezieht sich auf das *ganze* Gesetz, welches nach seinem Umfange und in der gottgewollten Weise Niemand erfüllen kann. Vrgl. 3, 10. — ἐὰν μή) nicht Halbirung der Werk- und Glaubensgerechtigkeit im judenchristlichen Bewusstsein (*Holsten*, trotz des Nachsatzes), sondern Uebergang in eine andere Vorstellungsweise: nicht gerechtfertiget wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, *nicht gerechtfertiget wird er, ausser durch* u. s. w. Vrgl. Hymn. Cer. 77 f.: οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος ἀθανάτων, εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεύς. Vrgl. z. Matth. 12, 4. Rom. 14, 14. S. auch z. 1, 7. Wir haben also hier weder die *Rechtfertigung durch die Werke*, welche mittelst des Glaubens gethan werden (Katholiken), noch *Christi* Gesetzerfüllung, welche durch den Glauben *ergriffen* werde **). Ersteres ist unpaulinisch, und Letzteres hat nur in so fern seine Richtigkeit als das Versöhnungswerk Christi, welches der specifische Gegenstand und Inhalt des rechtfertigenden Glaubens ist, in dem

*) wenngleich je nach dem Contexte bald mehr die rituale, bald mehr die ethische Seite des νόμος überwiegt. Vrgl. z. Rom. 3, 20.

**) So auch *Jatho* Br. an d. Gal. p. 18 f.

activen Gehorsam des Herrn seine nothwendige Prämisse hat (2. Kor. 5, 21.), wovon aber hier nicht die Rede ist. Wohl aber haben wir hier in ἐὰν μή das „*sola* fide" Luther's und seiner Kirche. Vrgl. z. Rom. 3, 28. — Ἰησοῦ Χριστοῦ) Object: *an Jesum Christum.* Vrgl. Mark. 11, 22. S. z. Rom. 3, 22. und *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 112. — ἐξ und διά bezeichnen den nämlichen Begriff (der Causalität) in zweierlei Form (des Ausgehens und des Vermitteltseins), wie P. überhaupt präpositionelle Abwechselung liebt (s. z. Rom. 3, 30. 2. Kor. 3, 11. Eph. 1, 7.). Wunderlich *Bengel: ex* gehe auf die Juden, und *per* auf die Heiden. — καὶ ἡμεῖς etc.) Vorher ein Punkt zu setzen. Was er eben dem Petrus als Ueberzeugungspunkt vorgehalten hat, ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστ. Ἰ. Χ., bestätiget er nun durch die Erinnerung an die Gerechtigkeit, welche *auch sie* bei ihrem Gläubiggewordensein (ἐπιστεύσαμεν) bezweckt hätten, so dass also καὶ ἡμεῖς, *auch wir* beide, die specielle Anwendung des vorherigen allgemeinen ἄνθρωπος giebt. — Die Stellung Χριστὸν Ἰησοῦν hat etwas Gehobeneres als die gewöhnliche. — ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ) vrgl. Rom. 3, 20. Diess ἐξ ἔργων νόμου nimmt das eben vorhergegangene mit feierlichem Nachdrucke wieder auf. In πᾶσα σάρξ ist der Begriff „*alle Menschen*" (vrgl. vorher ἄνθρωπος) mit dem begleitenden Begriffe der sittlichen Schwäche und Sündlichkeit, in welcher eben so wohl das Bedürfniss der Rechtfertigung wie deren Unmöglichkeit aus den Werken beruht. Vrgl. z. Act. 2, 17. Dass übrigens P. hier einen *Schriftbeleg* (aus Ps. 143, 2.) geben wolle, wie *Wieseler* u. M. meinen, ist bei der Verschiedenheit der Sprüche und beim Mangel einer Anführungsformel sehr zweifelhaft. Ein Anklang unter näherer Begriffsbestimmung mag statt gefunden haben. Die *Negation* ist auch hier nicht vom Verbum zu trennen; denn nicht πᾶσα σάρξ, sondern δικαιωθήσεται wird verneint in Bezug auf πᾶσα σάρξ. Treffend *Fritzsche* Diss. II. in 2. Cor. p. 26.: „non probabitur per praestitum legi obsequium quicquid est carnis." Das *Futur.* endlich bezeichnet was nie *eintreten wird.* Vrgl. *Winer* p. 251. Eine Beziehung auf das *Gericht* (Rom. 5, 19.) liegt hier fern. Anders 5, 5. 2. Tim. 4, 8.

V. 17. Δέ) weiterführend: *Wenn wir aber* (um dir nun aus dem eben Gesagten zu zeigen, wie widerchristlich du handelst), *während wir trachten gerechtfertiget zu werden in Christo, erfunden wären auch selbst* (wie Hei-

den V. 15.) *als Sünder*. Dieser *Vordersatz* setzt das, was der Fall sein würde, wenn des Petrus Judaisirendes Benehmen (*πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν* V. 14.) im Rechte wäre, so dass also der Glaube zur Rechtfertigung nicht führete oder nicht ausreichte, sondern Jüdische Gesetzbeobachtung dazu erforderlich wäre. Machte nämlich der Glaube das *Ἰουδαΐζειν nicht* entbehrlich, wie man nach dem von Petr. eingeschlagenen Verhalten annehmen müsste, so hätte sich jenes Trachten nach Rechtfertigung als erfolglos ausgewiesen und der Glaubende stände mit den Heiden auf gleicher Linie, da er das Judenthum abgelegt und die Gerechtigkeit nicht erlangt hätte, also auch Er nicht anders als wie ein Heide *ἁμαρτωλός* wäre. Wenn aber diess der Fall wäre, fragt nun der *Nachsatz*, — *so wäre also* (*ergone*) *Christus der Sünde* (nicht der Gerechtigkeit) *Diener?* indem er vermittelt hätte, dass seine Gläubigen nicht als Gerechte, sondern als Sünder erfunden wären? *Antwort* auf diese Frage: *Das sei ferne!* das ist ein zu verabscheuender Gedanke, dass Christus Sündenförderer sein sollte! Mithin ist jenes im Vordersatze Angenommene ein widerchristliches Absurdum. — Das *Subject* von *ζητοῦντες* und *εὑρέθημεν* ist, wie vorher, Petrus und Paulus. — *ζητοῦντες*) ist mit Nachdruck vorangestellt *), in Beziehung auf den *Absicht*ssatz *ἵνα δικαιωθῶμεν* etc. Dem *ζητοῦντες* entspricht dann das einen ganz andern sich zeigenden *Erfolg* einführende *εὑρέθημεν*: wenn wir *befunden worden wären*, wenn es sich thatsächlich herausgestellt hätte, dass u. s. w., Rom. 7, 10. 1. Kor. 4, 2. 15, 15. 2. Kor. 11, 12. — *ἐν Χριστῷ*) der *Sache* nach dasselbe, was vorher *ἐκ πίστεως Χριστοῦ* sagte, aber *ausgedrückt* nach der Vorstellung.

*) Mit Recht hat diess auch *Lipsius* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1861. p. 73 ff. betont. Er fasst aber, die ähnliche Erklärung *Holsten's* verbessernd, *ζητοῦντες* als Partic. *Imperf.* u. *εὑρέθ. inventi sumus* (*Vulg.*, *Beza* u. V.), u. umschreibt d. ganze St.: »Wenn wir geborene Juden durch unser Suchen nach dem Heil in Christus unsere Sündhaftigkeit (mithin zugleich auch die Ohnmacht des Gesetzes uns gerecht zu machen) bekannt haben: folgt daraus etwa, dass Christus dadurch, dass er auch uns Juden einlud, die Gerechtigkeit bei ihm und nicht im Gesetze zu suchen, uns zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit verleitet hat?« Allein diese Folgerung steht nicht in logischer Consequenz zum Vordersatz, und konnte sich nicht einmal als falscher Schluss darbieten, da *ἁμαρτίας* in anderem Sinne als *ἁμαρτωλοί* genommen werden soll, letzteres im Sinne des *defectus justitiae*, ersteres als *vitiositas ethnica*.

dass in Christo, dessen Person und Werk der Gegenstand des Glaubens ist, die Rechtfertigung *ursächlich begründet sei*, 2. Kor. 5, 21. Act. 13, 39. Rom. 3, 24. u. a. — καὶ αὐτοί) *et ipsi, auch unserseits*, setzt den Petrus und Paulus mit in die vorher V. 15. beregte Classe der ἁμαρτωλοί. — ἆρα Λ. ἁμαρτ. διάκ.) ist jedenfalls *Frage* (*Vulg.: numquid*), da dem μὴ γένοιτο immer eine Frage bei Paulus vorangeht (Rom. 3, 4. 6, 2. Gal. 3, 21. al.). Doch kann damit sowohl die Schreibung ἄρα als ἆρα bestehen. Beides drückt *igitur, rebus sic se habentibus* aus, aber ἆρα (Luk. 18, 8. Act. 8, 30.), welches freilich bei P. nicht weiter vorkommt (aber eben so wenig ein fragendes ἄρα *)), ist lebendiger und stärker. S. *Klotz* ad Devar. p. 180. ἆρα für ἆρ' οὐ (*nonne*) zu nehmen (*Olsh., Schott*), ist reine Willkür, welche den Affect der Rede verkennt, deren Frage (nicht ἆρα an sich, gegen *Hartung*) den Zug eines ironischen Befremdens hat. Ueberhaupt aber steht ἆρα nie, wenn es auch bisweilen so scheint (*Herm.* ad Viger. p. 823. *Heind.* ad Plat. Theaet. p. 476. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 216.), wirklich für ἆρ' οὐ. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 6, 1. Verfehlt hat *Rück.* den Sinn der ganzen Stelle: „Wenn wir, obwohl wir durch Christum Gnade bei Gott suchen, dennoch zu sündigen fortfahren [womit *Rück.* jenes heuchlerische Verfahren des Petrus und der Seinigen gemeint glaubt], uns eben so, wie die von uns verachteten Heiden, mit neuer Sündenschuld beladen wollen, ist Christus ein Sündendiener? d. h. meinet ihr, dass Christus dann an uns Gefallen, grösseres Gefallen als an den Heiden finden, und so uns in unserer Sünde stärken und fördern werde?" Dagegen ist schon, dass P. nicht εὑρισκόμεθα geschrieben hat; auch würde die in καὶ αὐτοί liegende Vergleichung mit den *Heiden* ungehörig sein, da die hier gerügte Sünde heuchlerisches *Judaisiren* wäre; endlich würde V. 18., was höchst willkürlich angenommen wird, nicht das μὴ γένοιτο begründen, sondern mit Uebergehung des μὴ γένοιτο und des Nachsatzes auf den Vordersatz zurückführen und diesen beweisen. Am nächsten dieser irrigen Erklärung steht die von *Beza* u. *Wieseler*, welche hier die Nothwendigkeit der Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung ausgesprochen finden **). Der

*) welches *Wieseler* u. *Buttm.* annehmen.

**) Der wesentliche Sinn sei: wenn der in Christo Gerechtfertigte gesündigt habe, so sei Christus nicht daran Schuld: denn (V. 18.)

obige richtige Sinn der Stelle aber findet sich im Wesentlichen, jedoch unter mehreren Modificationen, bei *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Luther*, *Castal.*, *Calvin*, *Calov.*, *Estius*, *Wolf*, *Wetst.* u. M., auch *Seml.*, *Koppe*, *Borger*, *Flatt*, *Winer*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Hilgenf.*, *Ewald*, von welchen indess Mehrere, wie die Griechischen Väter, *Calov*, *Koppe*, *Usteri*, auch *Lachm.* ἄρα schreiben und keine Frage annehmen, wodurch zwar der wesentliche Sinn nicht verändert, aber dem folgenden *μὴ γένοιτο* nicht entsprochen wird (s. oben), während *Hilgenf.* entbehrlicher Weise eine *Redekürze* findet, statt: *„so frage ich:* ist denn wohl Christus u. s. w.? *Grot.* schreibt auch ἆρα, hat aber die ganze Stelle missverstanden, indem er den Vordersatz auf den schlechten Wandel der Judaistischen Lehrer, von welchen P. schonend communicativ rede, bezieht, und den Nachsatz erklärt: „Jam dicent increduli, Christum nihil aliud quam peccandi licentiam auxisse.“ — *Χριστός*) „in quo tamen quaerimus justificari“, *Beng.* — *ἁμαρτ. διάκ.*) *ἁμαρτ.* mit Nachdruck voran: einer, durch den *Sünde* Dienstleistung empfängt, *Sünde* hergestellt und befördert wird. Das Gegentheil: *διάκονοι δικαιοσύνης*, 2. Kor. 11, 15.

V. 18. Begründung des *μὴ γένοιτο*: Nein, Christus ist nicht Sündendiener; denn nicht wenn wir in Christo gerecht zu werden suchen, werden wir als Sünder erfunden (V. 16.), sondern in dem ganz andern Falle, welcher bei dir, Petrus, statt findet, *wenn ich, was ich niedergerissen habe, das wiederum baue, stelle ich als Uebertreter mich selbst dar*. Wenn *Andere* das begründende Moment

an der Uebertretung sei jener selbst Schuld, weil er die Sündenherrschaft, die er zerstört habe, wieder baue. So *Wieseler*. Diese Fassung passt gänzlich nicht, wenn V. 15 ff. noch an Petrus gerichtet ist. Sie hat aber auch wider sich, dass P. durch *εὑρέθημεν* (statt *εὑρισκόμεθα* zu schreiben) nur unklar und irreführend geschrieben hätte; ferner dass der Rückfall des Gerechtfertigten in Sünde den Schluss, dass *Christus* daran Schuld sei, gar nicht darbot oder als wahrscheinlich voraussetzen liess; ferner dass ja der Ausdruck *ἁμαρτίας διάκονος* etwas weit Mehreres und Positiveres (nämlich Sünden*bewirker*) besagen muss; endlich dass V. 18., im Sinne *Wieseler's* genommen, mit seinen gewählten Ausdrücken doch nur einen höchst sinnarmen und selbstverständlichen Gedanken enthalten würde, bei welchem überdiess die Zerstörung der Sündenherrschaft, die doch Christus oder die rechtfertigende Gottesgnade vollzogen hat (Rom. 8, 3.), dem *Menschen* (*κατέλυσα*) zugeschrieben würde.

des *γάρ* in dem Verhältnisse des *ἐμαυτόν* zu *Χριστός* V. 17. finden: „si necessitatem legis — — iterum pertinaciter defendamus et urgeamus, nos ipsi (non Christus) deprehendimur peccatores". *Schott*, vrgl. *Winer* u. *Olsh.*, so steht schon die Wortstellung entgegen, denn *ἐμαυτόν* müsste *vor παραβάτην* stehen, und nicht minder das logische Verhältniss von *εἰ γὰρ — οἰκοδομῶ* zum Vorherigen, weil darin der dem *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* grade *entgegengesetzte* Fall enthalten ist. — In dem Bilde des *Wiederbauens dessen, was man eingerissen hat*, will hier P. das Benehmen des Petr. erscheinen lassen, welcher vordem, und selbst noch in Antiochia (V. 12.), das Mos. Gesetz als für den Christen unverbindlich erklärt, es also gleichsam wie ein fernerhin unbrauchbares Gebäude eingerissen hatte, nachher aber durch sein Judaistisches Benehmen es wieder als verbindlich darstellete, mithin das niedergerissene Haus gleichsam von Neuem erbauete. Das Bild vom Bauen und Niederreissen liebt P. S. Rom. 15, 20. 1. Kor. 8, 1. 10, 23. Eph. 2, 20 f. Rom. 14, 20. 2. Kor. 5, 1. al. Vrgl. *Talm. Berach.* 63, 1. b. *Wetst.*: „jam aedificasti, an destruis? jam sepem fecisti, an perrumpes?" — Die *erste* Person hüllt das, was sich bei Petrus *in concreto* ereignet hatte, in die mildere Form eines allgemeinen Satzes. — *ταῦτα*) mit Nachdruck: *dieses*, nichts Besseres an die Stelle. — *παραβάτην*) nicht überh. *Sünder*, wie *Wieseler* nach seiner Fassung der ganzen St. (s. z. V. 17.) erklären muss, sondern *Gesetzübertreter* (Rom. 4, 15.), so dass sich *νόμου* aus dem ganzen Zusammenhange (V. 16. 19.) von selbst ergänzt, und zwar als das *Mosaische* Gesetz, nicht als der *νόμος τῆς πίστεως*, das Evangel. (*Koppe, Matthies*). *In wie fern* aber stellt der, welcher das von ihm für ungültig erklärte Gesetz wieder in Gültigkeit setzt, als Uebertreter desselben sich selbst dar? Nicht in so fern, *als er beweist, dass er es mit Unrecht für ungültig erklärt und verlassen habe* (*Ambros., Oecum., Erasm., Vorstius, Estius, Baumg., Zachar., Rosenm., Borger, Usteri, de Wette, Hilgenf., Ewald*), sondern wie V. 19. zeigt, weil das Gesetz selbst die Freiheit des Christen vom Gesetze vermittelt hat, damit er Gotte lebe, mithin der Wiederaufbauende dem Gesetze zuwiderhandelt, und somit als *Uebertreter* dasteht, nämlich wirklich des Gesetzes, welches die Wiedervertauschung der neuen Gerechtigkeitsnorm mit der alten nicht wollen kann, sondern verwirft. Vrgl. Rom. 3, 31. S. das Nähere zu V. 19. Vrgl. schon *Chrys.* u. *Theophyl.* (*αὐτὸς γὰρ — ὁ νόμος — με ὡδήγησε πρὸς τὴν πίστιν καὶ ἔπεισεν ἀφεῖναι*

αὐτόν). Gut übrigens *Beng.*: „vocabulum horribile, legis studiosioribus.“ — συνιστάνω) *ich beweise.* S. *Wetst.* u. *Fritzsche* ad Rom. 3, 5. *Munthe* Obss. p. 358. *Loesner* p. 248. Aber *Schott* erklärt: *commendo, laudo* (2. Kor. 3, 1. 5, 12. 10, 12.), so dass eine *ironische Beziehung auf die Judaisten* darin liege, welche mit ihrem Judaisirenden Wesen geprahlt hätten. Mit nichts angedeutet*), und die ironische Beziehung müsste ja vielmehr auf *Petrus* zielen, welcher aber mit seinem Judaisiren nicht geprahlt, sondern furchtsamer und conniventer Weise sich dazu verstanden hat. Feiner daher *Bengel:* „Petrus voluit commendare se v. 12. fin.; ejus commendationis tristem Paulus fructum hic mimesi ostendit.“ Aber nach dem oben dargelegten Zusammenhang, in welchem V. 18. zu V. 17. steht, liegt überhaupt der Gedanke des Empfehlens so gänzlich fern, dass vielmehr ἐμαυτὸν συνιστάνω nichts weiter aussagt als εὑρέθημεν V. 17., jedoch mit Hervorhebung der *Selbst*darstellung, des *Selbst*ausweises, welchen der Betreffende thatsächlich von sich giebt; als Uebertreter constatirt er *sich selbst.*

V. 19 f., die „Summa ac medulla Christianismi“ (*Beng.*) enthaltend, giebt den Beweis von V. 18., wozu P. seine eigene Erfahrung (nicht wie *Olsh.* u. *B. Crus.* contextwidrig wollen, sich *als Repräsentanten der Gläubigen überhaupt* bezeichnend) beschämend genug für Petr. gebraucht: *denn ich* für meine Person (um hier, abgesehen von der Erfahrung Anderer, meine eigene Erfahrung reden zu lassen) *bin durchs Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gotte zu leben.* Das beweisende Moment liegt in διὰ νόμου; denn wer *durch's Gesetz* vom Gesetze losgeworden ist, um in einem höhern Verhältnisse zu stehen, und doch wieder in das gesetzliche Verhältniss zurückkehrt, handelt *gegen das Gesetz,* παραβάτην ἑαυτὸν συνιστάνει. Der νόμος muss beidesmal der *Mosaische* sein, weil sonst die Beweiskraft und das ganze Acumen der Stelle verloren wäre, und weil, wenn P. mit νόμου das *Evangelium* gemeint hätte (*Hier., Ambros., Erasm., Luther, Vatabl., Zeger, Vorstius, Bengel, Michael., Koppe, Morus, Rosenm., Borger, Vater*), er eine unterscheidende Bestimmung zugesetzt haben müsste (Rom.

*) *Schott* hätte sich nicht auf die Form συνιστάνω berufen sollen. Beide Formen haben gleiche Bedeutung. *Hesych.:* συνιστάνειν· ἐπαινεῖν, φανεροῦν, βεβαιοῦν, παραιτέεται. Die Form συνιστάω ist nur seltener und später, Polyb. 4, 5, 6. 28, 17, 6. 32, 15, 8. 2. Kor. 3, 1. 5, 12.

3, 27. 8, 2. 9, 31. vrgl. 1. Kor. 9, 21.). Wie aber nun P. das *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* gedacht habe, ergiebt sich aus dem folgenden *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*, wodurch jenes Aufschluss erhält. Durch die Kreuzigung nämlich wurde der Fluch des Gesetzes an Christo vollzogen (3, 13.), und in so fern starb Christus *durch das Gesetz*, welches den Vollzug seines Fluches forderte und in Christi Tod empfing. Wer also *mit Christo* gekreuziget ist, an dem ist ebenfalls der Gesetzfluch vollzogen, so dass er sich vermöge seiner ethischen Gemeinschaft mit dem Tode Jesu auch *διὰ νόμου* gestorben weiss *), somit aber zugleich *dem Gesetze* abgestorben (vrgl. Rom. 7, 4.), weil nun, nachdem das Gesetz sein Recht an ihm vollzogen hat, der Verband, in welchem er zum Gesetze stand, gelöst ist; denn *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα*, Rom. 7, 6. So im Wesentlichen *Chrys.* **) u. M., *Zachariae, Usteri* (*Schott* schwankt, noch mehr *Rück.*); vrgl. *Lipsius* a. a. O. p. 81 f. Da nur diese Fassung streng an den Context sich hält, so ist sie den Erklärungen *Anderer* vorzuziehen, welche bei *διὰ νόμου* an den *Messianischen Inhalt* des Gesetzes und der Propheten denken, durch welchen P. bewogen worden sei, das Gesetz aufzugeben (*Theodoret., Corn. a Lap., Hammond, Grot.* u. M. auch *B. Crus.*), und *noch Anderer*, welche die *Unzulänglichkeit* des Gesetzes zum Heile ausgedrückt finden, wie *Winer* („*lex legem sustulit*; ipsa lex, cum non posset mihi salutem impertire, mei me juris fecit atque a suo imperio liberavit") und *Olsh.* („in Folge der Erfahrung von der Unfähigkeit des Gesetzes zur wahren Gerechtigkeit zu führen, indem es vielmehr die Sünde zur vollen Aeusserung bringt, bin ich ausser Verbindung mit dem Gesetz getreten"), vrgl. auch *Hilgenf., Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 84. u. *Ewald*, dessen Fassung *διὰ τὸν νόμον* erwarten liesse, oder die *pädagogische Wirksamkeit* des Gesetzes 3, 24., wie *Beza* („*lex enim terrens conscientiam ad Christum adducit*, qui unus vere efficit, ut moriamur legi, quoniam nos justificando tollit conscientiae terrores"), *Calvin, Wolf* u. M., auch *Matthies*, welcher jedoch *διά hin-*

*) also nicht, wie *Herm.* fasst, *διὰ νόμου ἐν κατέλυσα*, durch das von mir selbst verworfene Gesetz.

**) Er führt zwar auch die Erklärung, nach welcher *νόμου* vom *Evangel.* verstanden wird, an, so wie diejenige, nach welcher *νόμου* vom *Mos.* Gesetze genommen, aber das Verhältniss des *διά* aus Deut. 18, 18. erläutert wird; aber unserer obigen Fassung giebt er offenbar den Vorzug.

durch fasst („durch das Gesetz hindurchgegangen, habe ich dasselbe hinter mir, und bin ihm nicht mehr verpflichtet"), und somit etwas dem Zusammenhange (*παραβάτην — γάρ*) ganz Fremdartiges einbringt, während *de Wette* der bestimmten Vorstellung des *ἀπέθανον* und der eben so bestimmten Erklärung dieses Sterbens durch *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*, wie der Idee des Ap. vom Tode Christi durch den Fluch des Gesetzes zuwider den ebenfalls pädagogischen Gedanken findet: „Dadurch dass ich das Gesetz ganz an mir durchgelebt und an mir erfahren habe, ist mir das Bewusstsein und Bedürfniss eines höhern sittlichen Lebens, des Lebens im Geiste, gekommen, und ich bin durch die Wiedergeburt meines innern Menschen von jenem zu diesem hindurchgedrungen." Im Wesentlichen so auch *Wieseler*, obgleich der *usus paedagogicus* des Gesetzes die Wiedergeburt und damit die sittliche Befreiung von seinem Joche nicht *bewirkt* (was doch *διὰ νόμου* besagen müsste), sondern nur das Verlangen darnach weckt (Rom. 7, 21 ff.) und zur Rechtfertigung und Heiligung den Boden bereitet. Die innere Befreiung vom Gesetzjoche geschieht *διὰ πνεύματος* (5, 18. Rom. 8, 2.). — *ἵνα θεῷ ζήσω*) *damit ich Gotte lebete*, damit *Gotte* mein (durch jenes *ἀπέθανον* vermitteltes) *Leben* gewidmet wäre, dieses also nicht wieder dem *νόμος* dienen sollte *), welcher Fall bei demjenigen eintritt, welcher *ἃ κατέλυσε ταῦτα πάλιν οἰκοδομεῖ*, V. 18. Vrgl. übrigens Rom. 6, 11. — *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*) giebt Aufschluss, wie jenes *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* geschehen sei, so wie hernach V. 20. *ζᾷ* bis *Χριστός darüber* Aufschluss giebt, auf welche Weise *ἵνα θεῷ ζήσω* verwirklicht sei. *Mit Christo bin ich gekreuziget*, so spricht sich das Bewusstsein der sittlichen, durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft des Todes Christi aus, in welcher subjectiven Gemeinschaft der Gläubige den Fluch des Gesetzes auch an sich, weil an Christo (vrgl. 3, 13.) vollzogen (*διὰ νόμου ἀπέθανον*), und zugleich sein vorchristliches ethisches Lebensverhältniss, welches dem Gesetze unterworfen war, abgethan weiss (*νόμῳ ἀπέθανον*). Vrgl. Rom. 6, 6. 7, 4. u. z. Kol. 2, 20. Beachte noch, wie grade an u. St. durch deren ganzen Zusammenhang deutlich wird, dass *σύν* in *συνεσταύρ.* und in den entsprechenden Ausdrücken (Rom. 6, 8. 4. Kol. 2, 12. 20. al.) nicht blos den *Vorgang* Christi

*) *ἵνα θεῷ ζήσω* ist daher nicht mit *Chrys.*, *Cajet.*, *Calvin* u. M. zu *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* zu ziehen, da es wesentlich zu dem mit *γάρ* eingeführten Beweise gehört.

oder die *Aehnlichkeit* mit ihm bezeichnet, sondern die wirkliche *Gemeinschaft*, die sich im Glaubensbewusstsein vollzieht. — Zum *Perfect.*, in welchem sich das glückliche Gefühl der *Fortdauer* des Geschehenen ausspricht, vrgl. 6, 14. Hier ist es die Fortdauer der durch die Mitkreuzigung eingetretenen Befreitheit vom Gesetze.

V. 20. *Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*) Das *Komma*, welches gewöhnlich (und noch bei *Scholz*) hinter *ζῶ δὲ* steht, ist richtig auch von *Lachm.*, *Rück.*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *Tisch.*, *Wieseler* getilgt; denn gehörte *ζῶ* — *ἐγώ* nicht zusammen, so müsste *ἀλλά* vor *οὐκέτι* stehen. Das zweite *δέ* ist unser *wohl aber* nach einer Verneinung (*Hartung* Partikell. I. p. 171.), und *ζῶ* u. *ζῇ* ist beidesmal nachdrücklich vorangestellt: *lebendig aber bin nicht mehr ich, wohl aber lebendig ist in mir Christus*, wodurch das neue *Lebens*verhältniss dem vorher ausgesprochenen *Todes*verhältnisse (*Χριστῷ συνεστ.*) gewichtig gegenübergestellt wird. Nach Christi Kreuzigung nämlich folgte sein neues Leben: wer also mit Christo gekreuziget ist, *lebt* seitdem auch mit ihm; seine ganze vorchristliche ethische Persönlichkeit ist vermöge jener Todesgemeinschaft nicht mehr am Leben (*ὁ παλαιὸς αὐτοῦ ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*, Rom. 6. 6.), und Christus ist in ihm das Lebensprincip, welche Umwandelung durch den Glauben vermittelt ist (s. d. Folgende), indem beim Gläubigen, wie hier P. an seiner eigenen Erfahrung es darstellt, nicht mehr die individuelle Persönlichkeit („mortuus est *Saulus*“, *Erasm.*), sondern Christus das Agens des Lebens ist, der in ihm Gegenwärtige (durch den Geist, Rom. 8, 9 f. Eph. 3, 16 f.) und Alles in ihm Wirkende und Beherrschende, *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός;* und damit ist der Nachweis über *ἵνα θεῷ ζήσω* richtig gegeben, denn s. Rom. 6, 10. — *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ* etc.) Aufschluss (durch das epexegetische *autem* angeknüpft) über das eben gesagte *ζῶ* bis *Χριστός*: *was ich aber jetzt lebe im Fleische, lebe ich im Glauben an* u. s. w. Der Nachdruck liegt auf *νῦν*, *jetzt*, nämlich *seit dem Anfange meines christlichen Lebensverhältnisses*, so dass auf die Zeit vor dem *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* zurückgesehen wird, und *νῦν* dem *οὐκέτι* entspricht. Häufig, wie auch von *Rück.*, *Usteri*, *Schott* (Mehrere erklären sich *gar nicht* darüber), wird *νῦν* im Gegensatze nicht gegen das vorchristliche Leben gefasst, sondern gegen das künftige Leben nach dem Tode [vielmehr: *nach der Parusie*, bei welcher P. noch unter den Lebenden zu sein und mit verwandelt zu werden gedachte, 1. Thess. 4, 15. 1. Kor.

15, 51 f. al.]. Eine solche Beziehung aber liegt dem Contexte ganz fern, ist dem Nachdrucke, welchen *νῦν* durch seine Stellung hat, nicht entsprechend, und wird keineswegs durch *ἐν σαρκί* gefordert, durch welchen Zusatz zu *ζῶ* P. vielmehr nur zu erkennen giebt, dass die materielle Form seines Lebens mit seiner Bekehrung dieselbe geblieben sei, während die ethische Beschaffenheit desselben eine ganz andere geworden. — *ἐν σαρκί*) bezeichnet das Leben *in der Erscheinungsform des aus Fleisch bestehenden Leibes*. Eine Beziehung auf den *ethischen* Charakter der *σάρξ* (als *Sedes peccati*) liegt hier im Contexte *nicht*. Vrgl. Phil. 1, 22. 2. Kor. 10, 3. — *ἐν πίστει*) nicht *per fidem* (*Chrys.*, *Beza* u. M.), sondern dem *ἐν σαρκί* entsprechend, *in Glauben*, so dass Glaube, und zwar (vrgl. 1, 16.) der an den Sohn Gottes (beachte das nichtarticulirte *πίστει*, und dann die articulirte Näherbestimmung), das specifische Element ist, in welchem mein Leben sich bewegt und entwickelt. Es ist mit Nachdruck vorangestellt, als das Gegentheil des ganz andern vorchristlichen Lebenselementes, des *νόμος*. — *τοῦ ἀγαπήσαντός με* etc.) deckt die Quelle dieses neuen Lebens auf. Vrgl. Rom. 8, 37. Eph. 5, 2. *καί* ist explicativ, den factischen Liebes*erweis* hinzufügend. Beachte noch das *μέ* und *ὑπὲρ ἐμοῦ* als Ausdruck der bewussten und gewissen *fiducia* in der fides *). — Die *Structur* endlich ist so, dass *ὅ* Objects-Accusat. von *ζῶ* ist und das Ganze zusammenhängend fortläuft: *das Leben, welches ich lebe, lebe ich* u. s. w. S. *Bernhardy* p. 106. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 393 f. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 302. Die Fassung: *quod vero attinet, quod* etc. (*Winer*), ist zwar auch sprachlich zulässig (s. z. Rom. 6, 10.), in so fern nur *ὅ* gleichfalls als Accus. obj. festgehalten wird, aber den Fluss der Rede unnöthig beeinträchtigend.

V. 21. Negative Seite des *ἐν πίστει ζῶ* etc., dem Judaistischen Treiben entgegengesetzt. — *Nicht verwerfe ich* (wie es durch Wiedergeltendmachung des Gesetzes geschieht) *die Gnade Gottes* (die durch den Versöhnungstod Christi sich erwiesen hat). — *ἀθετῶ*) wie 3, 15. 1. Thess. 4, 18. 1. Kor. 1, 19.: *abjicio* (*Vulg.*), nämlich als *unwirksam*; s.

*) Gut *Luther*: »Hae voces: dilexit *me*, plenissimae sunt fidei, et qui hoc breve pronomen *me* illa fide dicere et sibi applicare posset, qua Paulus, etiam futurus esset optimus disputator una cum Paulo contra legem.« Aber die *fides formata* ist dieser Glaube nicht (Katholiken, noch *Bisping*), obwohl er die Quelle der Liebe und des neuen Lebens ist.

d. Folgende. Es ist hier die im Judaistischen Wesen thatsächlich gegebene Erklärung gemeint, dass die Gnade Gottes nicht gerecht mache, da ja das *Gesetz* Gerechtigkeit vermittele. S. über ἀθετεῖν überh., welches erst seit Polyb. vorkommt, *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 12. — εἰ γὰρ etc.) rechtfertiget das eben gesagte οὐκ ἀθετῶ. — διὰ νόμου) *durch's Gesetz*, nämlich als ein die Rechtfertigung bewirkendes Institut (vrgl. z. 3, 11.). Es ist mit Nachdruck vorangestellt, so dass im Nachsatze *Χριστός* entspricht. — δωρεάν) nicht: *ohne Erfolg* (*Erasm.* Paraphr., *Piscat.*), was es weder bei Classikern (bei denen es nur in der Bedeutung *gratis* vorkommt) noch bei den LXX. heisst, sondern: *ohne Grund, ohne Ursache*, wie 1. Sam. 19, 5. Ps. 34, 8. (nicht Hiob. 1, 9.), vrgl. Joh. 15, 25. Sir. 20, 21. 29, 6 f. Ignat. Trall. 10.: δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Richtig *Chrys.*: περιττὸς ὁ τοῦ Χριστοῦ θάνατος, welcher eben der *Act* der die Menschen rechtfertigen wollenden *Gnade* war. *Unnöthiger Weise* aber wäre dieser Tod geschehen, wenn das, was er bewirken sollte, auf dem Wege des *Gesetzes* erreicht würde. Treffend *Erasm.*: „est autem ratiocinatio ab impossibili."

Anmerkung: P. ist discret genug, von dem Eindrucke dieser seiner Rede auf Petrus zu schweigen. Die Freimüthigkeit, Entschiedenheit und schlagende Beweiskraft derselben aber konnte um so weniger ihren Zweck bei Petr. verfehlen, da dieser selbst von der christlichen Freiheit überzeugt war (Act. 15, 7 ff.), und in Antiochia nur aus Connivenz *geheuchelt* hatte (V. 13.). Wie aber hiernach ein principieller Gegensatz beider Apostel nicht zugestanden werden kann (gegen *Baur* u. s. Nachfolger), so wird man auch von der Annahme nachhaltiger und weitgreifender *Folgen* dieses Antiochischen Vorfalls abstehen müssen, da derselbe lediglich einen gegen die eigene bessere Ueberzeugung begangenen *sittlichen* Fehltritt und das daraus hervorgegangene Aergerniss betraf, und so wesentlich *persönlicher* Natur war, dass er, wenn überhaupt vom Luk. gekannt, in der Apostelgeschichte bei deren weitergehender geschichtlicher Bestimmung unerwähnt bleiben konnte, ohne diese Nichterwähnung als *absichtliche Verschweigung* zu verrathen (s. dagegen *Lekebusch* Apostelgesch. p. 305 f.). Diese absichtliche Verschweigung wäre einer der zahllosen unredlichen Kniffe, deren man den Verf. der Apostelgesch. bezüchtiget, seitdem man unsern Brief als den »stummberedten Ankläger der Apostelgeschichte« (*Schwegl.*) erkannt zu haben meint.

Kap. III.

V. 1. Nach ἐβάσκανε hat *Elz.* (u. *Matth.*): τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, gegen weit überwiegende Zeugen. Erläuternder Zusatz aus 5, 7. — ἐν ὑμῖν) fehlt zwar bei A. B. C. Minusk. u. m. Verss. u. Vätern, und ist getilgt von *Lachm.* Aber entbehrlich und unverstanden, wie leicht ward es übergangen! Es glossematisch beizuschreiben, hatte man im Texte keinen Grund, am wenigsten bei κατ' ὀφθαλμοὺς προεγρ. (*Schott's* Vermuthung), da ja diese Worte *an sich* vollständig deutlich waren. Mit Recht vertheidiget auch von *Reiche.* — V. 8. ἐνευλογηθήσονται) *Elz.*: εὐλογ., gegen entscheidende Zeugen. Auch Act. 3, 25. wird ἐνευλογ. in mehreren Auctoritäten mit dem den Abschreibern gangbaren Simplex vertauscht. — V. 10. Vor ἐπικατάρατος ist nach entscheidenden Zeugen mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz* u. *Tisch.* ὅτι aufzunehmen. — V. 12. Nach αὐτά hat *Elz.* ἄνθρωπος, gegen entscheidende Zeugen. Zusatz aus LXX. Lev. 18, 5. Rom. 10, 5. — V. 13. γέγραπται γάρ) Auf weit überwiegende Beglaubigung ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* das von *Griesb.* gebilligte ὅτι γέγραπται zu lesen. Jenes floss aus V. 10. — V. 17. Nach θεοῦ haben *Elz.*, *Scholz*, *Reiche*: εἰς Χριστόν, gegen A. B. C. Minusk. u. m. Verss. u. Väter. Glossematischer Zusatz, um nach V. 16. aus V. 24. bemerklich zu machen, *welcher* Bund gemeint sei (*in Bezug auf Christum*, durch welchen er einst vollzogen werden sollte), obgleich diess nach dem Contexte selbstverständlich ist. Im Folgenden ist mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz*, *Tisch.* ἔτη *hinter* die Zahl zu setzen, nach entscheidenden Zeugen. — V. 19. προσετέθη) *Griesb.* u. *Scholz* (nach *Mill.* u. *Bengel*): ἐτέθη. Durch D.* F. G. u. wenige Minusk., Verss. u. Väter nicht stark genug beglaubt, und das Composit. schien mit V. 15. zu streiten. — Statt ᾧ ἐπήγγελται haben L. und viele Minuskeln, auch einige Väter ὃ ἐπήγγ. Viel zu schwach bezeugt und nur dadurch eingekommen, dass man ᾧ nicht verstand. — V. 21. τοῦ θεοῦ) fehlt bei B. Clar. Germ. Ambrosiast. Eingeklammert von *Lachm.* Ich halte es für entschieden unächt. Da nämlich, wie ὁ νόμος dem μεσίτης V. 20., so auch τῶν ἐπαγγελιῶν dem ὁ θεός V. 20. genau entspricht (s. d. exeg. Anm.), so ist τοῦ θεοῦ nur schleppend und ungehörig. Es erscheint als alter exegetischer Zusatz (statt dessen F. G. blos θεοῦ ohne Artikel, und 31. τοῦ Χριστοῦ haben) eines mechanischen, unfeinen Glossators, welcher nicht fühlte, wie passend hier grade das *blose* τῶν ἐπαγγελιῶν ist, als Correlat von ὁ θεός V. 20. — V. 21. ἂν ἐκ νόμου ἦν) Viele Varianten. F. G. haben blos ἐκ

νόμον *): D.* Damasc.: ἐκ νόμου ἦν; A. B. C. Cyr.: ἐκ νόμου (B. ἐν νόμῳ) ἔτι ἦν. Bei Ermangelung innerer Gründe ist Letzteres, als das Beglaubteste, vorzuziehen (mit *Lachm.*, *Tischend.* u. *Schott*). Die Auslassung von ἄν floss eben so leicht aus dem folgenden ἦν, wie dann wiederum die Weglassung von ἦν aus dem folgenden ἤ. Die *Recepta* ist als Wiederherstellung des ursprünglichen ἄν an unrechter Stelle zu betrachten. — V. 23. συγκεκλεισμένοι) A. B. D.* F. G. 31. Clem. (einmal) Cyr. Damasc.: συγκλειόμενοι. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.*, *Scholz*, *Schott*. Mit Recht aber ist die Recepta von *Tisch.* behalten und von *Reiche* vertheidiget. Das Praeterit. ist nothwendig. Wäre das Praes. ursprünglich und des Sinnes wegen geändert worden, so würde man nach V. 22. eher συγκλεισθέντες als συγκεκλεισμένοι eingebracht haben. — V. 28. εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) A. hat ἐστε Χριστοῦ Ἰησοῦ. Aber sehr leicht ging εἷς durch das vorhergehende ὑμεῖς unter, und nun wurde ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nach dem Anfange von V. 29. geändert. Die Lesart ἕν statt εἷς bei F. G. u. m. Verss. auch Vulg. It. u. Vätern ist Interpretament. — V. 29. καί) fehlt bei A. B. C. D. E. 89.** u. einigen Verss. u. vielen Vätern, und ist getilgt von *Lachm.*, *Tisch.*, *Schott*; mit Recht, weil zur Verbindung eingeschoben.

Inhalt: Jetzt hebt P. an, den Lesern zu entwickeln, dass die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben komme, weshalb er sie nach ausgesprochenem Tadel und Befremden zuvörderst auf ihre eigene Erfahrung, nämlich auf ihren Empfang des heiligen Geistes, verweist (V. 1—5.), und dann auf Abraham übergeht, welcher durch den Glauben gerechtfertiget worden, und dessen Söhne die Glaubenden seien, welche schriftmässig mit Abraham den ihm verkündigten Segen zu geniessen hätten (V. 6—9.). Denn die Gesetzthätigen sind verflucht, und durch das Gesetz kann Keiner gerechtfertigt werden (V. 10—12.). Christus ist es, welcher uns befreit hat vom Fluche des Gesetzes durch seinen Versöhnungstod, damit zu den Heiden je-

*) was *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 488. für das wahrscheinlich Ursprüngliche hält.

ner Segen gelangete durch Christum, und der verheissene heilige Geist empfangen würde durch den Glauben (V. 13. 14.) Der mit Abraham geschlossene Verheissungsbund aber, welcher sich noch dazu nicht blos auf Abraham, sondern auch auf Christum bezieht, kann durch das lange nachher entstandene Gesetz nicht abgestellt werden (V. 15—18.). Diess führt den Ap. zur Frage über die Bestimmung des Gesetzes, welche er V. 19. kürzlich positiv beantwortet, dann aber V. 20—22. negativ dahin, dass das Gesetz den Verheissungen nicht entgegen sei. Vor der Glaubensperiode habe das Gesetz das Amt des Pädagogen in Bezug auf Christum gehabt; nach Erscheinung des Glaubens aber habe dies Verhältniss aufgehört, da der Glaube die Sohnschaft Gottes vermittelt habe, weil nämlich durch die Taufe die Gemeinschaft mit Christo hergestellt sei, wobei alle ausserchristlichen Unterschiede verschwänden (V. 23—28.). Diese Gemeinschaft mit Christo aber schliesst Abraham's Kindschaft und die Erbschaft in sich (V. 29.).

V. 1. *O unverständige Galater!* mit *dieser schmerzlich tadelnden* Anrede (vrgl. Luk. 24, 25) wendet sich P. nach dem Berichte seiner Begegnung mit Petrus wieder an seine Leser; denn seine Zurechtweisung desselben (2, 15—21.) hatte ja die Vermischung des Judaismus mit dem Glauben so bündig und schlagend als *absurd* dargestellt, dass der erregte Ap. bei der Wiederanrede der Leser, welche sich zu derselben ungereimten Vermengung hatten hinreissen lassen, kein angemesseneres und natürlicher sich darbietendes Prädicat hätte ergreifen können. Um so ungehöriger fand *Hieron.* (vrgl. auch *Erasm.* u. *Spanh.* ad Callim. H. in Del. 184. p. 439.) hier eine *natürliche*, *volksthümliche* Verstandesschwäche der Galater (s. dagegen das Zeugniss des *Themist.* Or. 16. 23.). — τίς ὑμᾶς ἐβάσκανε) In τίς liegt die Verwunderung über die grosse Uebermacht, welcher die Verführung gelingen konnte, und τίς ὑμᾶς ist mit dem Nachdrucke des Contrastes zusammengestellt; *wer* hat *euch* bezaubert, denen doch u. s. w. — βασκαίνω (von βάζω) heisst hier *beschreien* (*mala lingua nocere.* Virg. Ecl. 7, 28.), *durch Rede behexen*, *bezaubern* (*Bos* Exercitatt. p. 173 f. u. *Wetst.*), welche *starke* Bezeichnung der Verführung dem Affecte, der diese ganz unbegreiflich findet, höchst angemessen ist. Vrgl. βασκανία, *fascinatio*, Plat. Phaed. p. 95. B.; βάσκανος, Plut. Symp. 5, 7.; ἀβάσκαντος, *unbeschrien.* Daher ist nicht mit *Chrys.* und seinen Nachfolgern zu erklären: *wer hat euch*, eure vorherige glückliche Verfassung, *beneidet*? obgleich diese Bedeutung

sehr gangbar ist, zwar gewöhnlich mit *Dativ* (*Kühner* II. p. 247. *Lobeck* ad *Phryn.* p. 462. *Piers.* ad Herodian. p. 470 f.), jedoch auch Sir. 14, 6, mit *Accus.* — οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησ. Χρ. προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος) Diess, was die Galater vor der Verführung zu dem der Versöhnungslehre widerstreitenden Judaismus hätte bewahren sollen, rechtfertiget die vorherige Frage des Befremdens. — κατ' ὀφθαλμούς) *vor Augen hin.* S. Beispiele b. *Wetst.* Vrgl. κατ' ὄμματα Soph. Ant. 756. — προεγράφη) wird nach *Chrys.* u. *Luther* von den Meisten erklärt: entweder *antea depictus est* (*Erasm.*, *Castal.*, *Beza*, *Corn. a Lap.* u. M. auch *Hilgenf.*), oder *palam depictus est* (die meisten Neueren, auch *Winer*, *Paulus*, *Rück.*, *Usteri*, *Matthies*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Reiche*, *Ewald*, *Wieseler*), wobei *Caspari* (in d. Strassb. Beitr. 1854. p. 211 f.) sogar eine Stigmatisation mit den Wundenmalen Christi, welche P. nach 6, 17. an sich getragen habe, denkt. Allein nicht blos ἐν ὑμῖν steht entgegen (s. nachher), sondern auch der Sprachgebrauch. Denn so gangbar auch γράφειν in der Bedeutung *malen* ist für προγράφειν diese Bedeutung nachzuweisen, auch nicht Arist. Av. 450. (s. *Rettig* in d. Stud. u. Krit. 1830. p. 97.). Nach *Elsner* u. M. fassen *Morus*, *Flatt* u. *Schott*: *palam scriptus est* (1. Makk. 10, 36. Lucian. Tim. 51. Plut. Mor. p. 408. D. Demetr. 46. Camill. 11. al. *)): „ist Christus vobis est ob oculos palam descriptus, quasi in tabula vobis praescriptus", *Morus*. Hiergegen ist ἐν ὑμῖν; denn diess kann nicht mit ἐσταυρωμένος verbunden werden (s. nachher), und wenn *Schott* es *in animis vestris* erklärt, so dass, was mit οἷς — προεγρ. bildlich gesagt war, nun durch ἐν ὑμῖν *sermone proprio* näher bestimmt werde, so erscheint diess ἐν ὑμῖν nur als etwas ganz Fremdartiges und im Zusammenhange Ungehöriges, welches das Bild nur *verdürbe*. In den beiden anderen Stellen, wo P. προγράφειν hat (Rom. 15, 4. Eph. 3, 3.), heisst es *zuvor schreiben*, so dass πρό nicht örtliche, sondern *zeitliche* Bedeutung hat, vrgl. Ptol. 8, 25, 15. u. s. *Herm.* z. u. St.; nicht anders steht es auch Jud. 4., s. *Huther*. Und so ist es auch hier zu fassen. P.

*) Auf diese Bedeutung gründet sich auch die zwar sprachlich zulässige (Polyb. 32, 21, 12. 32, 22, 1. Plut. Brut. 27.), aber nach dem Zusammenhange ganz ungehörige Erklärung von *Ambros.*, *Augustin.* u. *Lyra*: er wurde *proscribirt*, d. i. verurtheilt. Vrgl. *Vulg.*: *proscriptus est*, statt dessen jedoch *Lachm. praescriptus est* hat.

stellt nämlich seine den Galatern vordem verkündigte Predigt von Christo als Gekreuzigtem bildlich als eine Schrift dar, welche er in ihren Herzen (ἐν ὑμῖν) vormals hingeschrieben habe (προεγράφη). Vrgl. 2. Kor. 3, 2 f. Hierbei ist κατ' ὀφθαλμ. derjenige Zug des Bildes, mit welchem die persönliche *mündliche* Unterweisung charakterisirt ist; P. hat einst Christum *vor ihren Augen* in ihre Herzen geschrieben, als er *vor ihnen stand und das Wort vom Kreuze predigte, welches sich durch seine Predigt ihren Herzen einprägte.* Daran erinnert er in lebendiger Veranschaulichung seine durch ganz andere Predigt schon so irregeführten Leser. Mit nicht grösserer Kühnheit als 2. Kor. l. l. hat er das Bild *nach dem Sachverhalt gestaltet,* wie er überhaupt in bildlicher Rede zu verfahren pflegt (vrgl. 4, 19.), ohne aber ein Pressen des Bildes zur Nachweisung von physisch unvereinbaren Zügen zu berechtigen (gegen *Reiche's* Einwendungen). *Hieron.* u. M., auch *Herm., Bretschn.* u. *Rettig* l. l. p. 98 ff. haben zwar richtig die Bedeutung *olim scribere* festgehalten (doch *Rettig* unentschieden; es könne auch *palam scribere* heissen), aber ganz ungehörig an die *Weissagungen des A. T.* gedacht: „quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati", *Herm.* Diess wäre, auch abgesehen davon, dass die *bestimmte* Todesart der *Kreuzigung* in den prophetischen Weissagungen nicht ausgesprochen ist, ein viel zu allgemeiner, nicht in dem persönlichen Verhältnisse des Ap. zu den Lesern beruhender, und daher keineswegs sattsam motivirender Grund seines Befremdens, wie denn auch V. 2—4. die Erinnerung in *jene* Zeit zurückführt, *wo P. unter ihnen gewirkt hat.* — ἐν ὑμῖν) ist nicht mit *Grot., Usteri* u. M. als Hebräischer Pleonasmus (אֲשֶׁר בְּכֶם) zu beseitigen, sondern *in animis vestris* zu fassen (vrgl. 2. Kor. 3, 2., Soph. Phil. 1309.: γράφον φρενᾶν ἔσω. Aesch. Prom. 791.) und gehört zu προεγράφη, wobei aber diess weder *palam pictus,* noch *palam scriptus est* heissen kann, weil dann ἐν ὑμῖν eine *Contradictio in adjecto* enthielte, nicht aber eine passende Epexegese von οις (*Winer,* vrgl. *Schott*), da das *Vor*malen und das *Vor*schreiben nicht anders als an etwas Aeusserlichem geschehen kann. ἐν ὑμῖν *unter euch* zu nehmen und mit προεγρ. zu verbinden, ergäbe keine *Verstärkung* des οις (gegen *de Wette*), sondern einen leeren Zusatz, welchem auch *Reiche* u. *Wieseler* nur einen selbstverständlichen Inhalt abgewinnen *). Ohne alle Unge-

*) »id factum esse a se, gentium apostolo, *inter eos praesente*«

hörigkeit dagegen konnte sich P. bildlich vorstellen, dass der, welcher Anderen Christum prediget, Christum vor ihren Herzen *schreibt* (nicht *vor*schreibt, oder *vor*malt). Die *Meisten* verbinden ἐν ὑμῖν mit ἐσταυρ., und erklären entweder, dem Gebrauche von ἐν bei Personen zuwider (s. z. 1, 24.), *propter vos* (Koppe): oder unpassend zur bildlichen Vorstellung κατ᾽ ὀφθαλμοὺς etc. *in animis vestris* *); oder *inter vos* (so *gewöhnlich*): „so klar, so anschaulich — — gleich als gekreuziget unter euch", *Rück.* Allein Letzteres müsste durch ὡς ἐν ὑμῖν ἐσταυρ. ausgedrückt sein, und würde auch voraussetzen, dass das apostolische Wort vom Kreuze sich in einer anschaulich detaillirten *Schilderung* der Kreuzigung bewegt habe. Aber nicht dieses, sondern die *Thatsache selbst* (als das ἱλαστήριον) machte den Inhalt der Kreuzespredigt aus, was nach den apostolischen Briefen gewiss ist. *Luther's* eigenthümliche Erklärung endlich: ἐν ὑμῖν ἐσταυρ. sei ein strenger *Tadel, „quod Christus non vivit, sed mortuus in eis est* (Hebr. 6, 6.)", was ihnen P. *argumentis praedictis* vorgehalten habe, ist eben so gesucht und in den Zusammenhang unpassend wie die von *Cajetan,* dass nach der Idee: „Christus leidet in seinen Gliedern" (Kol. 1, 24.), ἐν ὑμ. ἐσταυρ. so viel sei als: *um dessen willen ihr so viel gelitten habet.* — ἐσταυρ.) *als Gekreuzigter* (*Winer* p. 122.), ist mit grossem Nachdruck an das Ende gerückt. Vrgl. 1. Kor. 2, 2.

V. 2. Nun wird ihnen diese *Thorheit* ihrer Verirrung durch die Erinnerung an ihren Empfang des heiligen Geistes aufgedeckt. „Vide, quam efficaciter tractat locum *ab experientia*", *Luther* 1519. — τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ᾽ ὑμ.) *Diess nur* — um von anderen Selbstgeständnissen, die ich zu eurer Widerlegung von euch fordern könnte, abzusehen — *diess nur wünsche ich zu erfahren von euch.*

(nicht etwa *alio loco* oder *literis* oder *per homines sublestae fidei,* nicht *clanculum,* sondern *cunctis, publico eorum conventu* etc.). *Wieseler:* »nicht etwa nur *aus der Ferne* mittelst eines *Briefs.*«

*) Hieher gehört *Bengel's* mystische Erklärung: *»forma crucis* ejus in corde vestro per fidem expressa, ut jam vos etiam cum illo crucefigeremini.« So wäre die durch die ethische Gemeinschaft des Todes Christi geschehene Tödtung des alten Menschen gemeint, worauf auch *Storr* ἐν ὑμ. ἐσταυρ. bezogen hat. Aehnlich auch Jatho Br. an d. Gal. p. 24.: ἐν ὑμῖν sei proleptisch: so dass er als der Versöhnende in euch kam und blieb; vrgl. *Ewald:* »klar vor die Augen malen, dass Christus nun wirklich in ihnen gekreuziget, und, da sie ihn in sich haben, er nicht umsonst für sie gekreuziget sei.«

Treffend *Bengel*: „*μόνον, grave argumentum.*“ *μαθεῖν* mit *Luther, Bengel, Paulus* im engern Sinne *lernen* zu nehmen, so dass sich der Apostel ironisch als *Schüler* darstelle, berechtigt weder die Stimmung des Zusammenhangs noch der Inhalt der Frage, die ja keine Lehre, sondern eine *Erfahrung* betrifft, *μανθάνω* in der Bedeutung *erfahren, cognoscere* ist bekannt. S. Act. 23, 27. Ex. 2, 4. 2. Makk. 7, 2. 3. Makk. 1, 1. Xen. Cyr. 6, 1, 31. Hell. 2, 1, 1. Vrgl. Soph. Oed. Col. 505.: *τοῦτο βούλομαι μαθεῖν.* — *ἀφ' ὑμῶν*) steht nicht statt *παρ' ὑμῶν* (*Rück.*); denn auch *ἀπό* kann ein *unmittelbares μαθεῖν* bezeichnen (vrgl. bes. Kol. 1, 7.); s. z. 1. Kor. 11, 23. Ein *solches* aber meint P., indem er sich wie mit seinen Lesern redend denkt, als wären sie gegenwärtig. — *ἐξ ἔργων νόμου* etc.) wurde dadurch, dass ihr Werke, die das Gesetz vorschreibt (vrgl. z. 2, 16.), vollbrachtet, der Empfang des Geistes bei euch verursacht, oder dadurch, dass euch *Glaube*, d. i. der Glaube an Christum, geprediget wurde? Das *πνεῦμα* ist der *heilige* Geist (das persönlich göttliche Princip des gesammten christlichen Wesens und Lebens), und zwar nach seinen sehr verschiedenen Wirkungen überhaupt, durch welche er sich bei den verschiedenen Subjecten kund gab nicht blos nach den *Wundergaben* 1. Kor. 12—14. *Chrys.*, *Theophyl.*, *Hieron.*); denn P. erinnert die *Gesammtheit* seiner Leser an ihren Geistesempfang; erst V. 5. werden die *δυνάμεις* als eine *Species* der Geisteswirkungen noch besonders aufgeführt. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 27 f. — Das folgende *ἤ* ist *oder aber*. Die *ἀκοὴ πίστεως* wird entweder vom *Anhören des Glaubens* (der Glaubenspredigt) erklärt (*Vulg.*, *Beza*, *Bengel*, *Morus*, *Rück.*, *Usteri*, *Schott* u. M.), oder das Gehörte, d. i. *die Kunde*, *die Predigt des Glaubens*, welche vom Glauben handelt. *ἀκοή* lässt Beides zu (vrgl. zu Ersterem Plat. Theaet. p. 142. D. Plut. Mor. p. 41. E. Soph. El. 30. LXX. 1. Sam. 15, 22. und zu Letzterem Plat. Phaedr. p. 274. C. Dem. 1097. 3. LXX. Jes. 53, 1. Joh. 12, 38. 1. Thess. 2, 13. Rom. 10, 17. Hebr. 4, 2. Sir. 41, 23.); aber *πίστεως* entscheidet für Letzteres, da es nie *doctrina* fidei (s. z. 1, 23.), sondern immer der subjective *Glaube* ist, welcher jedoch, wie hier, objectivirt sein kann; daher mit Unrecht auch Anhänger der zweiten Erklärung (wie *Calvin*, *Grot.*, *Zachar.*, *Rosenm.* u. M.) *πίστις Glaubenslehre* fassen. Auch ist *ἀκοή* im Sinne von *Predigt* (gehörter Vortrag), nicht aber im Sinne von *auditio*, im N. T. heimisch, daher unrichtig *Holsten:* die *πίστις* sei das *hörende* Subject. Ganz willkürlich, obwohl nicht

ohne Sprachgebrauch der LXX. (1. Sam. 15, 22.), doch des N. T., nehmen *Flatt* u. *Matthies* nach einigen Aelteren ἀκοῆς gleich ἐπακοῆς (Rom. 1, 5. 16, 26. 1. Petr. 1, 22.). Die von den Lesern geschehene *Annahme* der ἀκοὴ πίστεως, da ja aus dieser ἀκοὴ der Geistesempfang hervorging, verstand sich ihnen von selbst.

V. 3 *In so hohem Grade unverständig seid ihr?* auf das *Folgende* hinweisend. Zu οὕτως vrgl. Soph. Ant. 220.: οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος. Joh. 3, 16. Gal. 1, 6. Hebr. 12, 21. u. s. *Voigtl.* ad Luc. D. M. p. 220. *Jacob* ad Luc. Alex. p. 28. — ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;) *nachdem ihr angefangen habt mit Geiste, werdet ihr jetzt mit Fleische zur Vollendung gebracht?* Die zweite Hälfte ist *Ironie*. Nachdem ihr den Anfang im christlichen Leben damit gemacht habt, dass ihr den heiligen Geist empfinget (V. 2.), bringt man euch jetzt auf die Weise zur Vollkommenheit, dass man euch zu Leuten macht, deren Leben dem Regimente der σάρξ angehört? In derselben Maasse nämlich, in welcher die Leser auf den gesetzlichen Standpunkt zurück, also aus dem Glaubensleben heraus traten, mussten sie auch des empfangenen heiligen Geistes wiederum entäussert, mithin aus πνευματικοῖς wieder σαρκικοί werden (Rom. 7, 5. 14.), d. h. Menschen, welche gelöst von dem Einflusse des heiligen Geistes, unter der Herrschaft der zur Sünde treibenden σάρξ (Rom. 7, 14 ff. 8, 7 f. al.) stehen. Denn das Gesetz kann die σάρξ nicht überwinden (Rom. 8, 3. 4. 1. Kor. 15, 56.) Hiernach bezeichnen also πνεῦμα und σάρξ*) nicht das Christenthum und Judenthum *selbst*, sondern die *specifischen Lebensagentien* im Christenthum und Judenthum (Rom. 7, 5. 6), den heiligen Geist und die ungeistliche leiblich seelische, wider Gott und zur Sünde ziehende Menschennatur. (S. z. B. Rom. 4, 1. Joh. 3, 6.). Die *Dativi* geben die *Art und Weise*, in welcher die Thatsachen des ἐναρξ. u. ἐπιτελ. erscheinen (*Bernhardy* p. 100.). — ἐναρξάμενοι) *was* sie angefangen haben, versteht sich nach πνεῦμα ἐλάβετε V. 2. von selbst, nämlich den Zustand, in welchen sie durch des Geistes Empfang getreten sind, das christliche Leben**). Dieser

---

*) Nach *Chrys.*, *Theophyl.* u. v. Aelteren glauben *Rück.*, *Usteri* u. *Schott*, dass σαρκί mit besonderer Beziehung auf die *Beschneidung* gewählt sei (Eph. 2, 11.). Aber der Context handelt ja noch keineswegs speciell von der Beschneidung, sondern der Gegensatz an sich brachte σαρκί nothwendig mit sich.

**) *Bos*, *Wolf* u. M. auch *Schott* setzen die bildliche Vorstellung

Empfang ist „das unbestreitbare Zeichen des Daseins und Wirkens des wahren Christenthums.“ *Ewald.* — *ἐπιτελεῖσθε*) wird von den Neueren (auch *B. Crus., de Wette, Hilgenf., Ewald, Wieseler*) als *Medium* gefasst, wobei *Koppe* (welchem *Rück.* beistimmt) den Wortsinn ganz verwischt durch die Annahme, es stehe nur des Gegensatzes wegen, und bezeichne *tantum id, quod nunc inter Gal. fieri solebat, contrarium pristinae eorum sapientiae* etc. Bestimmter *Winer:* „carne finire, h. e. ita ad *τὴν σάρκα* se applicare, ut in his studiis *σαρκικοῖς* plane acquiescas“, und *Wieseler:* „statt dass ihr zum Ziele hin fortschreitet, machet ihr den schmählichsten Rückschritt“, während sich Andere, wie *Usteri* u. *Matthies,* gar *nicht* näher erklären. Aber *ἐπιτελεῖν* und *ἐπιτελεῖσθαι* bezeichnet immer das Endigen im Sinne der *Vollendung,* des völligen zu Stande, zum Abschluss Bringens (*consummare*); s. bes. Phil. 1, 6.: *ὁ ἐναρξάμενος — — ἐπιτελέσει,* 1. Sam. 3, 12. *ἄρξομαι καὶ ἐπιτελέσω,* Zach. 4, 9. Luc. 13, 32. Rom. 15, 28. 2. Kor. 7, 1. 8, 6. 11. Hebr. 8, 5. 9, 6. Man müsste daher, das Wort als *Medium* fassend, erklären: *nachdem ihr* (euer christliches Leben) *mit dem Geiste angefangen, bringet ihr* (das Angefangene) *nun mit dem Fleische zur Vollendung?* Vrgl. *Holsten* Inhalt u. s. w. p. 27. Diess wäre offenbar *ironisch* zu verstehen. Indess das active *Vollenden* heisst im N. T. immer *ἐπιτελεῖν,* nicht *ἐπιτελεῖσθαι* im Medium (vrgl. vielmehr 1. Petr. 5, 9.), so unbezweifelt auch der Medialgebrauch bei Griechen sich findet (Plat. Phil. p. 27. C. Polyb. 1, 40, 16. 2, 58, 10. 5, 108, 9.). Auch lässt das folgende *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ* (s. z. V. 4.) das Subject von *ἐπιτελεῖσθε* als *leidend* erscheinen, und verräth somit das Wort als *Passivum,* wie es auch nach der *Vulg.* (*consummamini*) und *Chrys.* und *Theophyl.* die meisten Aelteren gefasst haben, so dass nämlich die judaistischen Bearbeitungen, welche die Leser an sich erfuhren und mit sich vornehmen liessen, ironisch, und ohne Zweifel in Hinsicht auf ihre eigene und ihrer Lehrer Meinung, als ihr christliches Vollendetwerden (*τέλειοι ποιεῖσθε!*) ausgesprochen wird. Wie schneidend und beschämend aber diese Ironie sei, fühlt sich aus der contra-

eines *Laufs im Stadium* voraus. Allein diese Beziehung müsste der *Context* enthalten (wie 5, 7.); denn obwohl *ἐπιτελεῖσθαι,* wie von jeder Vollendung, so auch von der Vollendung eines Laufs gebraucht wird (Herodian. 8, 8, 5. 3, 8, 17 f. 4, 2, 7.), so hat es doch diese besondere Beziehung nicht an sich, sondern durch den Zusammenhang.

dictorischsn Zusammenstellung *carne perficimini!* von selbst. Am nächsten unserer Fassung, ohne jedoch den *ironischen* Charakter hervorzuheben, kommt *Beza*, welcher sagt, *perficimini* gehe auf die Lehre der Pseudoapostel, welche *Christo tantum initia, legi perfectionem justitiae* zuschrieben. Vrgl. *Seml.* — Das *Praesens* bezeichnet, dass die Galater in diesem ἐπιτελεῖσθαι grade begriffen sind. Vrgl. 1, 6. Es als *Futur. attic.* zu nehmen (*Studer, Usteri*), hätte schon das nachdrückliche νῦν („*nunc*, cum magis magisque deberetis spirituales fieri relicta carne", *Bengel*) verbieten sollen.

V. 4. Nachdem P. durch das ironische νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε die Leser an alles das erinnert hat, was sie sich thörichter Weise von den falschen Aposteln gefallen lassen, um nach ihrer eigenen und ihrer Lehrer Einbildung zu fertigen Christen gemacht zu werden, deckt er ihnen nun die Nutzlosigkeit davon auf in dem *Ausrufe* (nicht *fragend: So vieles habt ihr erlitten ohne Nutzen!* Was er mit τοσαῦτα ἐπάθετε meint, ist also alles dasjenige, womit die falschen Apostel in ihrer Judaistischen Bestrebung die Galater behelligt und belästiget hatten, die vielen Plackereien der Gesetzbefolgung, welche sie durch ihre neuen Lehrer hatten erleiden müssen. Vrgl. 1, 6 f. 4, 10. 5, 2. 8. 6, 12. 2, 4. Vrgl. 2. Kor. 11, 20. *Bengel* bezieht auf das vom heil. Geiste gewirkte Ertragen der Wirksamkeit des P., was aber der Context gänzlich nicht dargiebt und auch nicht dem Sinne von πάσχειν (sondern ἀνέχεσθαι) entspräche. Sämmtliche Ausleger vor *Schomer* (bei *Wolf*) und *Homberg*, ferner *Grot., Calov., Wolf, Seml., Michael., Morus, Rück., Olsh.* u. M. verstehen nach *Chrys.* u. *Augustin. die Leiden und Verfolgungen um des Christenthums willen*, so dass P. frage: so vieles habt ihr vergeblich erduldet? da ihr nämlich vom Glauben abgefallen seid und daher die Herrlichkeit nicht erlangen könnet, welche die Trübsale nach sich ziehen (2. Kor. 4, 17. Rom. 8, 17.) Allein abgesehen davon, dass von besonders grossen Leiden der Galater weder etwas im Briefe berührt (4, 29. ist ganz allgemein) noch sonst bekannt ist, so steht diese Fassung völlig ausser dem Zusammenhang. Nach *Schomer* u. *Homberg* haben *Andere* (auch *Schoettg., Kypke, Zachar., Koppe, Rosenm., Borger, Flatt, Winer, Usteri, Schott, B. Crus., de Wette, Hilgenf., Wieseler*) *in bonam partem* erklärt: *So viele Wohlthaten* (des Geistes) *habt ihr vergeblich empfangen?* So auch *Fritzsche* Diss. I. in 2. Cor. p. 54. u. *Holsten.* Allerdings ist πάσχω) *es begegnet mir etwas*, eine *vox media* (daher *Matthies* gar Angenehmes und Unangenehmes *zusammen* verstehen will,

welche nach bekanntem classischen Gebrauch auch von *glücklichen* Erfahrungen stehen kann (Xen. Anab. 5, 5, 9.: *ἀγαθὸν μέν τι πάσχειν, κακὸν δὲ μηδέν*); allein wie dieser letztere Gebrauch immer nur mit einem bestimmenden Zusatz (*εὖ, χάριν, τερπνόν, ἀγαθά, ὀνήσιμα* u. dergl.) statt hat, so findet er sich im ganzen N. T., in den LXX. und Apokryphen überall nicht (auch nicht Esth. 9, 26.). Die Fassung ist also sprachwidrig. Wenn aber *Ewald* an die *gewaltigen und heftigen* Geistesbewegungen denkt, so ist dies zugetragen und steht nicht da. Grade das *τοσαῦτα* weist auf das Erleiden von *Ueblem*, wie so häufig *πολλὰ, μάλα πολλὰ παθεῖν* ohne *κακά* oder dergl. bei Griechen gebraucht wird. — *εἴγε καὶ εἰκῇ*) Andeutung, dass *noch Schlimmeres* der Fall sein könne als das mit *εἰκῇ* Gesagte, *wenn ihr es nämlich auch nur vergeblich* (und nicht gar zur positiven Beeinträchtigung eures Messiasheils) erlitten habet. Zu *καί* vergl. *Hartung* Partikell. I. p. 136. So im Wesentlichen *Beza, Grot., Wolf, Seml., Kypke, Mich., Rosenm., Paulus, Matthies, Olsh., B. Crus., de Wette, Ewald, Wieseler* u. M. Wenn *Chrys.* u. seine Nachfolger eine *Milderung* und *Ermuthigung zur Besserung* in den Worten finden (*εἰ γὰρ βουληθείητέ φησιν ἀνανῆψαι καὶ ἀναστήσασθαι ἑαυτούς, οὐκ εἰκῇ, Chrys.*), wie auch *Ambr., Luther**), *Erasm., Calvin, Clarius, Zeger, Calov., Corn. a Lap., Estius, Zachar., Morus* u. M., so muss dabei *καί wirklich* gefasst werden (*Hartung* I. p. 132.); aber der Gedanke an die *Besserung*, wodurch der gesetzte Fall des *εἰκῇ* aufgehoben werden würde, ist durch nichts im Contexte angedeutet, während hingegen der Gedanke an noch *Schlimmeres*, als das *εἰκῇ*, in allem Vorhergehenden V. 1—3. nahe genug gelegt ist. Uebrigens liegt im *Zusammenhange*, nicht in der Partikel selbst (gegen *Hermann* ad Viger. p. 834.), dass P. *mit Recht* die Besorgniss des mit *εἰκῇ* Angedeuteten zu haben glaubt. Er hätte auch *εἴπερ* sagen *können*, ohne dass damit die Ungewissheit bezeichnet wäre „num jure an injuria sumatur" (*Herm.*), welche Ungewissheit lediglich im *Contexte* liegen müsste. Vrgl. z. 2. Kor. 5, 3. Eph. 3, 2.

V. 5. Nach der logischen Parenthese V. 3. u. 4. nimmt *οὖν* (*Hartung* Partikell. II. p. 22 f. *Klotz* ad Devar. p. 718.) das V. 2. Gesagte, doch in veränderter Zeitform (*Praes.*) wieder auf, um dann zum Erweis der Rechtfertigung aus

*) „Objurgat quidem, sed ita ut semper oleum juxta infundat, ne eos ad desperationem adigat. — — Non omnino abjeci spem de vobis"

dem Glauben das Beispiel Abraham's anzureihen. — ἐπιχορηγῶν und ἐνεργῶν sind nicht als Partic. *imperf.* zu betrachten (*Castal.*, *Bengel*, *Seml.* u. M.); denn vom *erstmaligen* Geistesempfang, dem ἐλάβετε V. 2. entsprechend, hätte P. ἐπιχορηγήσας und ἐνεργήσας schreiben müssen. Nein, er bezeichnet das ἐπιχορηγεῖν etc. als *noch immer fortdauernd* bei den Galatern; es hat noch nicht aufgehört, obwohl es natürlich jetzt in Folge der wirksamen Bestrebungen der Judaisten weniger stark und allgemein als früher sein musste (νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε V. 3.). — In ἐπιχορηγεῖν, ist ἐπί nicht *insuper*, sondern die *Richtung* bezeichnend, wie in *dar*reichen, *zu*kommen lassen (2. Kor. 9, 10. Kol. 2, 19. 2. Petr. 1, 5., vrgl. auch Phil. 1, 19.). — καὶ ἐνεργ.) *und* um ein besonderes χάρισμα namhaft zu machen — *welcher* u. s. w. — δυνάμεις) können *Wunder* sein (1. Kor. 12, 10.), dann ist ἐν *unter* (*Winer* u. V.); oder *Wunderkräfte* (1. Kor. 12, 28.), dann ist ἐν *in*, in eurem Inneren (*Borger*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *Olsh.*, *Wieseler* u. M.). Für letzteres spricht die Analogie von 1. Kor. 12, 6. (vrgl. Phil. 2, 13. Eph. 2, 2.). — ἐξ ἔργων νόμου, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστ.) sc. ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν τὸ πνεῦμα κ. ἐνεργεῖ δυνάμεις ἐν ὑμῖν; wird diese seine Wirksamkeit auf euch durch Gesetzeswerke oder durch die Glaubenspredigt (s. z. V. 2.) verursacht? kommt sie daher, dass ihr jene Werke treibet, oder diese Predigt euch verkündiget wird? auf jene active oder auf diese passive Weise?

V. 6. Die sich von selbst verstehende Antwort auf die vorhergehende Frage ist: ἐξ ἀκοῆς πίστεως, und daran knüpft nun P. jenes grosse heilsgeschichtliche Argument für die Glaubensgerechtigkeit, welches in der Rechtfertigung des theokratischen Urvaters sich darstelle. Da nämlich P. eben die durch die Glaubenspredigt verursachte Wirksamkeit des Geistes als das die *rechtfertigende Kraft des Glaubens beweisende* Moment angeführt hat, so kann er nun logisch richtig fortfahren: *gleichwie Abraham Gott glaubte*, (seiner messianischen Verheissung vertrauete, vrgl. z. Joh. 8, 56.) *und es* (dieses Glauben) *ihm angerechnet wurde zu Gerechtigkeit*, d. h. im Urtheile des gnädigen Gottes als Rechtschaffenheit ihm in Anrechnung gebracht wurde*). Es ist daher weder

*) Es erhellt aus uns. Textesworten von selbst, wie ungehörig hier von Katholiken (auch *Bisping*) der Begriff der Heiligung mit eingemischt wird. Wir haben auch hier die Rechtfertigung lediglich als *actus forensis* des göttlichen Urtheils, und zwar aus Gnaden. Rom. 4, 2 ff.

mit *Koppe* nach Ἀβρ. ein Kolon zu setzen, noch mit *Beza* u. *Hilgenf.* V. 6. als Vordersatz und V. 7. als Nachsatz zu betrachten, da V. 7. offenbar selbstständig ist, u. V. 6. nur sehr willkürlich mit *Hilgenf.* anakoluthisch genommen würde; noch ist mit *Moldenh.* u. *Paulus* καὶ ἐλογ. αὐτῷ εἰς δικ. für den Nachsatz zu halten. Gegen Letzteres ist noch besonders, dass Gen. 15, 6. die Worte ἐπίστευσε — καὶ ἐλογίσθη etc. *zusammengehören,* und diese Worte macht hier P. zu den seinigen. Uebrigens s. z. Rom. 4, 3. Zum Preis des rechtfertigenden Glaubens Abraham's nach Gen. l. l. vrgl. Jac. 2, 22 f. 1. Makk. 2, 52. und *Mechilta* in Jalkut Sim. I. f. 69. 3.; „hoc planum est, Abrahamum neque hunc mundum neque futurum haereditate consequi posuisse, nisi per fidem, qua credidit, q. d. Gen. 15, 6."

V. 7. *Erkennet also* (da Abraham's *Glaube* ihm zu Gerechtigkeit gerechnet wurde), *dass die, welche vom Glauben her sind* u. s. w. — γινώσκετε wird von *Cypr.* ep. 63. ad Caecil., *Hieron., Ambros., Luther, Beza, Menoch., Piscat., Seml., Rosenm., Rück.* u. M. als *Indicat.* genommen. Lebhafter ist die Rede durch die Fassung als *Imperat.**). — οἱ ἐκ πίστ.) bezeichnet die *Gläubigen* nach dieser ihrer specifischen Eigenthümlichkeit *genetisch. Glaube* ist es, woraus ihr geistiger Lebensstand herrührt. Vrgl. Rom. 2, 8. 3, 26. 4, 14. Joh. 18, 37. al. — οὗτοι) hat den Nachdruck (vrgl. Rom. 8, 14. 9, 6.): *diese,* keine Anderen. *Gewöhnlich* denkt man nun als Gegensatz: *nicht die leiblichen Nachkommen Abraham's.* Aber wie fremd ist unserem Contexte eine Vergleichung der leiblichen und geistlichen Abrahamidenschaft! Contextmässig ist nur: „*diese, nicht diejenigen, welche* ἐξ ἔργων νόμου *sind.*" S. V. 8—10. Richtig so auch *Rück.* u. *Wieseler* — υἱοὶ Ἀβρ.) *Abrahamiden* im wahren Sinne. Denn die wahren υἱοί können keine von der wesentlichen Beschaffenheit des Vaters verschiedene Beschaffenheit haben. Vrgl. Joh. 8, 39. Rom. 4, 11 f.

V. 8. 9. Nachdem Paulus aus der Schrift darauf hingewiesen, dass keine Anderen als die Gläubigen Abraham's *Söhne* sind, zeigt er nun weiter nach der Schrift, dass keine Anderen als diese am *Segen* Abraham's Theil haben, d. h. *gerechtfertiget* werden.

*) Die Vulgata hat in *Lachm.* Text: *cognoscite.*

V. 8. *Ἡ*) von der Gläubigen *Kindschaft* Abraham's zur *Segensgemeinschaft* überführend. — *προϊδοῦσα*) Personification. Vrgl. V. 22. Rom. 4, 3. 9, 17. Joh. 7, 38. Die *Schrift* sah vorher und die *Schrift* verkündigte vorher, in so fern das, was *Gott* vorhersah und vorherverkündigte, nämlich in Bezug auf das gegenwärtig Geschehende, in der Schrift berichtet wird. Vrgl. *Siphra* f. 186. 2.: *Quid vidit* (ראה) *scriptura* etc. — *ἐκ πίστεως*) ist das Hauptmoment des Participialsatzes: *aus dem Glauben*, nicht aus den Gesetzeswerken als menschlicher Seits bedingender Ursache. — *δικαιοῖ*) *Praesens*, denn die vorhergesehene Zeit (*προϊδοῦσα*) war die christliche Gegenwart. — *τὰ ἔθνη*) *die Heiden* vrgl. V. 14.), so dass also diese nicht dem Gesetze sich zu unterwerfen haben, um gerecht zu werden. — *προευηγγελίσατο*) *so gab sie die frohe Vorherverkündigung*. *προ* bezieht sich, wie bei *προϊδοῦσα*, auf die künftige Verwirklichung in der christlichen Zeit. Jene Verheissung war ein Evangel. *vor* dem Evangel. Das Wort findet sich im N. T. nur hier, und bei den LXX. und Apokr. nicht, aber bei Philo de opif. m. p. 7. A. de nom. mut. p. 1069. D. auch Schol. Soph. Trach. 335. — *ὅτι ἐνευλογηθήσ. ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*) Gen. 12, 3. nach den LXX. mit dem recitativen *ὅτι* angeführt, so jedoch, dass statt *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* aus 18, 18. (vrgl. auch 22, 18.) *πάντα τὰ ἔθνη* aufgenommen ist; und diess nicht zufällig, sondern weil es P. mit *Heiden*christen zu thun hat, die man dem Gesetze unterwerfen wollte. Daher (und s. V. 14.) ist nicht mit *Winer, Matthies, Schott* nach Aelteren alle *Völker*, Juden und Heiden, zu erklären. — Den *Nachdruck* in diesem Verheissungsspruche hat nicht *πάντα (Schott)*, sondern das an der Spitze stehende *ἐνευλογηθήσονται*. Denn hätte die Schrift nicht vorhergesehen, dass der *Glaube* die Heiden gerecht mache, so würde sie nicht *Segen, Segen* in Abraham allen Heiden verheissen haben, woraus folgt (V. 10.), dass die *Gläubigen* es sind, die diesen Segen empfangen, nicht die Gesetzlichen, über welche ja die Schrift nicht Segen, sondern *Fluch* ausspricht (V. 10.). Das charakteristische *ἐνευλογ.* kann nur von den Gläubigen, nicht von den Gesetzlichen gemeint sein. *Was* aber nach P. mit *ἐνευλογεῖσθαι* Gen. 12, 3. der messianischen Erfüllung nach ausgedrückt sei, erhellt von dem vorherigen *ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη*, nämlich die göttliche Gnadenwohlthat der *Rechtfertigung* (das Gegentheil der *κατάρα* V. 10. 11.), welche, weil sie als *Segen* verheissen wird nur den *Gläubigen* zu Theil werden kann, nicht den unter *Fluch*

stehenden Gesetzlichen*). Die Richtigkeit dieser Fassung wird durch V. 14. sicher bestätiget, wo sich an den Empfang des Segens als ein *weiterer* Empfang der des heil. Geistes anschliesst, so dass also schon die Geistverleihung nicht mit im Begriffe der εὐλογία gedacht, sondern dieser Begriff dem Zusammenhange gemäss auf die Rechtfertigung beschränkt ist, mit welcher der ganze Heilsempfang anhebt. — ἐν σοί ist nicht: *per tuam posteritatem*, i. e. *Christum* (*Hieron., Oecum., Menoch., Estius, Calov., Rambach, Morus, Borger, Flatt, Schott*, vrgl. auch *Bengel*), wobei ja das σοί (und wie sehr im Widerstreite mit V. 9.!) ganz beseitiget wird, als ob ἐν τῷ σπέρματί σου (V. 16.) stände, sondern: *in dir*, d. h. in dem, dass *du* gesegnet wirst (gerechtfertiget wirst), ist das Gesegnetwerden aller Heiden enthalten (als Consequens), in so fern nämlich alle Heiden durch den Glauben zur Rechtfertigung gelangen sollen, in Abraham's Segen aber der Zusammenhang von Glaube und Rechtfertigung eröffnet und für alle Zukunft gesetzt wurde. Zu ἐνευλογεῖσθαι, *in der Person Jemandes gesegnet werden*, welches bei Griechen nicht vorkommt, vrgl. noch Act. 3, 25. Sir. 44, 21.

V. 9. Ὥστε) folgert aus dem vorherigen nachdrücklichen ἐνευλογ.: *mithin*, da anders nicht von *Segen* die Rede sein könnte, indem ja *Segen* nur auf die *Gläubigen*, nicht auf die Gesetzlichen (V. 10.), sich beziehen kann. οἱ ἐκ πίστεως) hat wie V. 7. den ganzen Nachdruck. — σὺν τῷ πιστῷ Ἀβρ.) Nicht wieder ἐν schreibt P., sondern σύν, weil er aus der Gegenwart des εὐλογοῦνται in die Vergangenheit blickt, in welcher Abr. als der Gesegnete dasteht, mit dem nun die gesegnet Werdenden in die Gleich-

---

*) Unter dem *Segen* versteht *de Wette*, dem *Wieseler* folgt, „das *ganze Heil des Reiches Gottes*" — ein nach dem Contexte zu weiter Begriff. Irrig schliesst *Bähr* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 920. aus V. 14., mit dem Segen sei der *Geistesempfang* gemeint. S. z. V. 14. Dieser, so wie auch das Messianische Heil (welches auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 614. unter der εὐλογία versteht), ist erst *Folge* der εὐλογία, wie die Messianische ἀπώλεια erst *Folge* der κατάρα ist, wenn letztere, wie beim Gesetzthätigen, nicht aufgehoben wird (V. 10.). Die εὐλογία ist also noch nicht die ewige σωτηρία selbst, sondern wie *Hunnius* (b. *Calov.*) treffend erklärt: „Benedici in hac promissione est *liberari maledictione* legis aeternae et vicissim *haeredem scribi* justitiae et bonorum coelestium." Viel zu unbestimmt *Grot.*: „Summa bona adipiscentur". Auch *Ewald's*: „Der Segen der wahren Religion" ist zu allgemein. Das Richtige haben *Beza, Usteri, Rück.*

heit des Verhältnisses eintreten. σύν aber ist nicht gleich καθώς, weshalb man sich nicht auf Rom. 8, 32. hätte berufen sollen (*Koppe* u. M.), sondern es drückt die *Gemeinschaft* aus: denn die Gläubigen haben, indem sie gesegnet (gerechtfertiget) werden, mit dem gläubigen Abraham dasselbe glückliche Loos gemein. Das Prädicat πιστῷ ist zu Ἀβρ. zugefügt, um die Gleichheit des ethischen Charakters, welche nothwendig zur Gleichheit des Erfolgs gehört, zu bezeichnen.

V. 10. Beweis der Richtigkeit der V. 9. gemachten Folgerung. Denn wären es die *Gläubigen* nicht, welche mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden, so müssten es die *Gesetzlichen* sein; diese aber stehen nach der Schrift sämmtlich unter *Fluch*, so dass also an ein *Gesegnetwerden* derselben nicht zu denken ist. — ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν) Gegentheil der οἱ ἐκ πίστεως V. 7.: *denn Alle, welche von Werken des Gesetzes her sind*, d. h. deren charakteristische ethische Verfassung durch Gesetzbeobachtung hergestellt und bestimmt ist (vrgl. z. Rom. 2, 8.), die Gesetzesmenschen, οἱ ἐχόμενοι τοῦ νόμου, *Oecum.* Vrgl. ὁ ἐργαζόμενος Rom. 4, 4. — Das Citat ist Deut. 27, 26. frei nach den LXX., und das jenes ὅσοι — ὑπὸ κατάραν εἰσί *beweisende* Moment des Ausspruchs beruht darin, dass Niemand dem ἐμμένειν ἐν πᾶσι etc. gewachsen ist, mithin Alle, welche ἐξ ἔργων νόμου sind, diesem hier festgestellten Fluche unterworfen sind. Nur der wäre es nicht, welcher wirklich den *völligen* (ἐν πᾶσι) und *beständigen* (ἐμμένει) Gesetzgehorsam leistete, vermöge dessen er als Thäter des Gesetzes gerechtgesprochen werden müsste (Rom. 2, 13.) und das Heil als ὀφείλημα (Rom. 4, 4.) zu beanspruchen hätte; aber s. Rom. 3, 9—20. 7, 7—25. — ἐπικατάρατος) sc. ἐστι, ארור, κατηραμένος Matth. 25, 41., d. i. ist der göttlichen ὀργή verfallen. Vrgl. Rom. 4, 15. Das Wort kommt bei Griechen nicht vor, bei denen κατάρατος häufig ist. Vrgl. aber Sap. 3, 13. 14, 8. Tob. 13, 12. 4. Makk. 2, 19. Die ἀπώλεια, der ewige Tod, das Gegentheil des ζήσεται V. 11. ist erst das endliche Geschick des ἐπικατάρατος (vrgl. Matth. 1, 1.), die Vollziehung und Wirkung der κατάρα. — ὃς οὐκ ἐμμένει) Das im Gesetzbuche Geschriebene ist als maassgebender Bereich gedacht, aus welchem man *heraustritt*. Vrgl. Act. 14, 22. Hebr. 8, 9. 2. Tim. 3, 14. Xen. Ages. 1, 1. Thuc. 4, 118, 9. Plat. Legg. 8. p. 844. C. Polyb. 3, 70, 4. Isocr. de Pace p. 428. fin. Joseph. Antt. 8, 10, 3. al. Bei Classikern häufiger mit blosem Dativ als mit ἐν. — πᾶσι) so wie das vorherige πᾶς, steht nicht im

Hebr., wohl aber im Samarit. Texte und bei den LXX. Grundlos aber beschuldiget *Hieron.* die Juden einer absichtlichen (die Strenge des Ausspruchs mildernden) Verstümmelung des Textes. — τοῦ ποιῆσαι αὐτά) Absicht des ἐμμένει etc.

V. 11 f. Δέ) weiterführend. Nachdem nämlich P. V. 10. die Theilhabung der *Gläubigen* an dem Segen Abraham's durch das *argumentum e contrario* erhärtet hat, dass die *Gesetzlichen* unter *Fluch* stehen, ist es nun zur Vollendung dieser seiner mit V. 8 angehobenen, auf Grund der Schrift geführten Lehrentwickelung seine Aufgabe, gleichfalls aus der Schrift nachzuweisen, wie man von jenem Gesetzfluche frei (V. 13.) und gerecht werde. Er thut diess a) *negativ:* nicht auf dem Wege des *Gesetzes* wird man gerecht (V. 11. 12.), und b) *positiv: Christus* hat uns frei gemacht vom Gesetzfluche (V. 13.). Man beachte (gegen *Wieseler's* Einwand), dass in δικαιοῦται παρὰ τ. θεῷ das Gerechtfertigtwerden *trotz des Fluchs*, mithin das Freiwerden von demselben klar und nothwendig vom vorangehenden (V. 10.) und nachfolgenden (V. 13.) Zusammenhange gegeben ist. — V. 11. u. 12. enthält einen vollständigen *Syllogismus*, so dass ὁ δίκαιος ἐκ πίστ. ζήσεται die *Propositio major*, V. 12. die *Propos. minor*, und ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ die *Conclusio* bildet. — Das erste ὅτι ist declarativ, und das zweite causativ: *dass* aber durch's Gesetz Niemand — —, ist offenbar, *weil* u. s. w. Umgekehrt *Homberg* und *Flatt:* „*weil* aber durch's Gesetz Niemand — — so ist klar, *dass* u. s. w. — *Dafür* ist nicht anzuführen, dass δῆλον ὅτι *es ist offenbar*, *dass* heissen müsse (*Flatt*), vrgl. 1. Kor. 15, 27.; denn auch bei unserer Erklärung heisst es diess, nur dass ὅτι voraufgeht (s. *Kühner* II. p. 626.). *Dagegen* aber ist, dass V. 12. ganz entbehrlich und zur Argumentation ungehörig wäre, so wie auch, dass sich ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, als bekannter *Schriftsatz*, doch wohl weit mehr eignet, zu begründen, als begründet zu werden. Weit besser daher *Bengel*, welcher ebenfalls δῆλον ὅτι nicht trennen will: „Quod attinet ad id [also das erstere ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο, ὅτι, 2. Kor. 1, 18. 11, 10. Joh. 2, 18. 9, 17.], quod in lege nemo justificetur coram Deo, id sane certum est etc.“ Doch ist die gewöhnliche Fassung natürlicher*) und nachdrücklicher. *Hofm.*

*) denn das δῆλον will zu den folgenden Worten, *weil sie ein Schriftausspruch sind*, sich nicht recht schicken, wenn man wie *Bengel* erklärt. Man sollte etwa γέγραπται erwarten, so dass dann das

Schriftbew. I. p. 615 f. will V. 11. 12. als Vordersatz zu V. 13. 14. fassen; ὅτι sei grundangebend, und δηλονότι (denn so sei zu schreiben) führe nur die Erläuterung dieses Grundes ein. Aber so wird die Rede nur unnöthig verwickelt und dadurch von der ganzen Umgebung, in welcher P. nur mit kurzen Sätzen ohne periodische Verflechtung sich ausdrückt, verschieden: auch findet sich bei P. der bekannte Gebrauch von δηλονότι *nämlich* (s. bes. *Buttm.* ad Plat. Crit. p. 106.) sonst nicht, so äusserst häufig er auch Gelegenheit dazu hatte (1. Kor. 15, 27. 1. Tim. 6, 7. wird mit Unrecht angeführt): endlich ist es von vorne herein sehr unwahrscheinlich, dass die beiden wichtigen Citate V. 11, 12. nur die Bestimmung beiläufiger Erläuterung haben sollen. Vrgl. Rom. 1, 17. — ἐν νόμῳ) nicht: *durch Befolgung des Gesetzes*, was ἐξ ἔργων νόμου wäre (*Erasm.*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M.), sondern *durch das Gesetz*, insofern nämlich das Gesetz ein Institut ist, welches jenen ausgesprochenen Fluch nicht aufhebt und die Rechtfertigung vermittelt; denn sonst müsste der Glaube sein Princip sein, was nicht der Fall ist (s. d. Folgende). Das Gesetz ist also *principiell* nicht das Mittel, durch dessen Gebrauch man zur Rechtfertigung gelangen kann. Vrgl. zu diesem ἀδύνατον τοῦ νόμου (Rom. 8, 3.) *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 68. *Neand.* II. p. 658 ff. Dem nachdrücklich vorangestellten ἐν νόμῳ entspricht Χριστός V. 13. (was *durch's Gesetz* nicht geschieht, hat *Christus* bewirkt), daher nicht mit *Rück.*, *de Wette* u. M. ἐν *in* zu fassen ist, in der Verfassung des Judenthums, auch nicht im Sinne der *Norm* (*Wieseler*), sondern *durch, mittelst.* — παρὰ τῷ θεῷ) *judice Deo*, dem Menschenurtheile entgegengesetzt. Vrgl. Rom. 2, 13. *Winer* p. 352. —ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται) ein den Lesern bekannter *Schriftlehrsatz*, welcher daher keiner Anführungsformel bedurfte (D.* E. F. G. Syr. Erp. It. haben vor ὅτι: γέγραπται γάρ, wobei F. G. δῆλον weglassen. Die Stelle ist Hab. 2, 4. nach den LXX. (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστ. μου ζήσεται, oder nach A.: ὁ δὲ δίκ. μου ἐκ π. μ. ζ.), wo gesagt wird: *der Rechtbeschaffene* (צַדִּיק) *wird durch seine Treue* (gegen Gott) *des* (theokratischen) *Lebensglücks theilhaftig werden.* Von der Messianischen *Erfüllung* dieses Wortes aus, welche er überall vor Augen sah und am tiefsten in seinem eigenen Bewusstsein erfuhr, auf die Messianische Bestimmung desselben zurückblickend, erkennt P. als *weissagenden* Sinn: *der durch den Glauben* (an Christum)

erste ὅτι zu fassen wäre: ἵνα εἰδῆτε, ὅτι (*Fritzsche* Quaest. Luc. p. 59 ff. *Schaef.* ad Dem. II. p. 71.).

Rechtbeschaffene wird das (Messianische)*Leben erlangen*. Vrgl. z. Rom. 1, 17. Dabei konnte P. nach den LXX., welche אמונה sehr oft durch *πίστις* geben, diess Wort um so mehr gebrauchen, da *Glaube* (das *Trauen*) der Grundbegriff der *Treue* gegen Gott ist; *ἐκ πίστεως* aber konnte er an *ὁ δίκαιος* anschliessen, weil das *Leben ἐκ πίστεως* keine andere *Rechtbeschaffenheit* als *ἐκ πίστεως* voraussetzt. Auch hier nämlich, wie Rom. l. l. (anders Hebr. 10, 38.), ist *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* zu verbinden (*Cajet., Pareus, Bengel, Baumg,, Zachar., Michael., Seml., Morus, Griesb., Knapp, Rück., Winer, Hilgenf.* u. M.), nicht *ἐκ πίστεως ζήσεται* (so die meisten Aelteren, auch *Borger, Winer, Matthies, Schott, de Wette, Wieseler, Ewald, Holsten*); denn P. will die Ursache der *Gerechtigkeit* nachweisen, nicht die des ewigen Lebens der Gerechten, obgleich dieses die nämliche Ursache hat; und V. 12. steht *ὁ ποιήσας αὐτά* nicht dem blosen *ὁ δίκαιος*, sondern dem *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* gegenüber. Nicht aber *ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος* oder *ὁ δίκαιος ὁ ἐκ πίστ.* schrieb P., weil der wichtige Spruch in der Wortfolge der LXX. allbekannt und sollenn im Gebrauche war, wodurch er sich der sonstigen Freiheit des Verfahrens bei Anführung von Schriftstellen unwillkürlich entzog. Die *grammatische* Richtigkeit des Anschlusses von *ἐκ πίστ.* an *δίκαιος* erhellt daraus, dass man *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστ.* sagt, vrgl. V. 8.

V. 12. *Propositio minor*. S. z. V. 11. — *οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως*) *ist nicht vom Glauben her*, ist nicht ein Institut, von dessen Wesen und Wirken der Glaube das Princip ist. — *ἀλλ' ὁ ποιήσας* etc.) sondern wer sie gethan haben wird (nämlich die *προστάγματα* und *κρίματα* Gottes, Lev. 18, 5.), *wird leben* (das Leben im Messiasreiche haben) *durch sie,* so dass sie also auf diesem Wege des *Thuns* das Leben vermitteln. So führt P. mit den ausdrücklichen, ebenfalls als den Lesern bekannt vorausgesetzten Worten des Gesetzes (Lev. 18, 5.) das dem *ἐκ πίστεως* entgegengesetzte Princip des Gesetzes ein. Vrgl. Rom. 10, 5. Nach *ἀλλ'* aber ist nicht mit *Schott γέγραπται* zu ergänzen, sondern P. hat, wie schon die apostrophirte Form verräth, *ἀλλ'* unmittelbar mit *ὁ ποιήσας αὐτά* verbunden, indem er dem Leser überlässt, nicht nur *αὐτά* und *ἐν αὐτοῖς* aus seiner Bekanntschaft mit dem alttestam. Contexte des betreffenden Ausspruchs sich selbst zu erklären, sondern auch den Zusammenhang sich aus der ersten Hälfte des Verses zu vervollständigen: „das Gesetz aber hat nicht den *Glauben* zum Principe, sondern der *Thäter* der Gebote — das ist des

Gesetzes Princip — wird leben durch sie.“ Vrgl. z. Rom. 15, 3. 1. Kor. 1, 31.

V. 13. Zusammenhang: „*Durch's Gesetz* wird Niemand gerecht (V. 11. 12.); *Christus* hat uns losgekauft von jenem Fluche.“ S. z. V. 11 Das *Asyndeton* macht den Gegensatz energischer. Vrgl. Kol. 3, 4. *Rück.* (vrgl. auch *Koppe*, *Flatt*, *Schott*) geht auf V. 10. zurück, so dass er V. 10. μέν, und V. 13. δέ hinzudenkt. Unrichtig, da Χριστός im unmittelbar Vorhergehenden seinen treffenden Gegensatz findet, und da überhaupt die Ergänzung von μέν und δέ eine Irrung ist, hier um so ungereimter, weil ὅσοι V. 10. durch γάρ ausdrücklich seine Beziehung rückwärts erhalten hat. — ἡμᾶς) geht auf die *Juden;* denn *diese* standen unter dem V. 10. angeführten Gesetzfluche *) und machten sich durch den Glauben an Christum der durch ihn geschehenen Loskaufung von jenem Fluche theilhaftig, wie P. selbst es erfahren hatte. Haben *Andere* die Juden *und Heiden* verstanden (*Gomar.*, *Par.*, *Estius*, *Flatt*, *Winer*, *Matthies*), so ist dagegen, dass die Heiden nicht unter dem Fluche des Mos. Gesetzes waren (Rom. 2, 12.); dass eine Mitbeziehung auf das natürliche Gesetz (Rom. 2, 14. 15.) dem Contexte ganz fremd ist (gegen *Flatt*); dass das Gesetz, auch wenn es von Christen nicht aufgehoben worden wäre, doch nie auch auf die Heiden sich bezogen haben würde (gegen *Winer*), weil es die Scheidewand war zwischen Juden und Heiden (Eph. 2, 14 f.); endlich dass dem ἡμᾶς hernach V. 14. εἰς τὰ ἔθνη gegenübergestellt wird, daher auch nicht mit *Matthies* zu sagen ist, es gehe insofern mit auf die Heiden, als diese als Christen nicht zum Gesetze verpflichtet werden konnten, was ohnehin auf ein sehr uneigentliches Loskaufen, auf ein ganz anderes als in Betreff der Juden, hinausliefe. — ἐξηγόρασεν) Vrgl. 4, 5. 1. Kor. 6, 20. 7, 23. Eph. 1, 7. 2. Petr. 2, 1. Matth. 20, 28. Apoc. 5, 9. Diod. exc. p. 530. 4. 1. Tim. 2, 6. Polyb. 3, 42, 2. Die dem Gesetze Verpflichteten sind dem darin ausgesprochenen göttlichen Fluche unterworfen; aus diesem Fluchverbande aber, aus welchem sie sonst nicht herausgekommen wären, hat *Christus* sie losgekauft, und zwar dadurch, dass er sein Leben am Kreuze als Gotte, dem Dator

*) welcher nicht zu einem subjectiven Zustande zu machen ist, wie *Bähr* (Stud. u. Krit. 1849. p. 922.) will, der ihn für den *Zustand des geistlichen* Todes erklärt, in Folge seiner irrigen Fassung von εὐλογία V. 8.

et vindex legis, entrichtetes *λύτρον* für sie dahingab, indem er ihnen so durch seine nach Gottes gnädigem Rath im Gehorsam gegen denselben (Rom. 5, 19. Phil. 2, 8.) erlittene *mors satisfactoria* die Vergebung der Sünden verschaffte (Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Rom. 3, 24. al. Matth. 20, 28. 26, 28). so dass nun der Fluch des Gesetzes keine Beziehung mehr auf sie hatte. Dieser *Modus* der Loskaufung wird hier so ausgesprochen: *dadurch dass er Fluch für uns geworden ist,* nämlich durch seine Kreuzigung, in welcher er als mit der göttlichen *ὀργή* belegt thatsächlich dargestellt ward. Den *Nachdruck* hat das deshalb an's Ende gerückte, sofort durch einen Schriftspruch zu rechtfertigende *κατάρα*. Dieses *Abstractum* statt des Concreti ist zur *Verstärkung* der Vorstellung gewählt (s. z. 2. Kor. 5, 21.), wahrscheinlich zugleich in Erinnerung an das קְלֻלַת אֱלֹהִים Deut. 21, 23., vrgl. *Thilo* ad Protev. Jac. 3. p. 181. *Ohne Artikel* aber ist *κατάρα* gesagt, weil das, was Christus geworden ist, der *qualitativen Kategorie* nach ausgedrückt werden soll: er ward *Fluch*, trat in die Lage, in das factische Verhältniss eines dem göttlichen Zorn Verfallenen ein, wobei sich nach dem Contexte von selbst versteht, dass es in concreto der im Gesetze stipulirte Gottesfluch war, welchen er durch seinen Tod erlitt, wie diess noch in der folgenden Schriftstelle ausdrücklich bezeugt wird. — *ὑπὲρ ἡμῶν*) Dass *ὑπέρ*, wie in allen Stellen, wo vom Versöhnungstode die Rede ist, nicht *anstatt* heisst (so hier *Bengel, Koppe, Flatt, Rück.*, nach Aelteren, vrgl. auch *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 134 f.; Viele erklären sich nicht bestimmt), s. z. Rom. 5, 6. Die Genugthuung, welche Christus leistete, geschah *uns zu Gute;* dass sie stellvertretend war *), liegt im Verhältnisse der Sache selbst, nicht in der Präposition. Der Gesetzesfluch hätte dadurch verwirklichet werden müssen, dass Alle, die dem Gesetze, welchem sie verpflichtet waren, nicht völlige Genüge leisteten (und das konnte Keiner), die Vollziehung der göttlichen *ὀργή* an sich hätten erleiden müssen; zu ihrer Rettung aus diesem Fluchverbande aber ist Christus mit sei-

*) wie Matth. 20, 28. 1. Tim. 2, 6. durch *ἀντί* ausdrücklich gesagt wird. Vrgl. *Thomas.* Chr. Pers. u. Werk III. 1. p. 88 ff. *Gess* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. II. 4. III. 4. Um so weniger genügt es, mit *Schweizer* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 425 ff. den wesentlichen Inhalt u. St. nur darin zu finden, dass mit dem Erscheinen des Christenthums das Mos. Gesetz beseitigt worden sei, von welcher Beseitigung der Kreuzestod den Entscheid gebracht. S. dagegen *Baur* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1859. p. 226 ff.

nem Tode eingetreten, indem Er *als Verfluchter* starb, wodurch, wie durch einen Kaufpreis, jenes Fluchverhältniss zum Gesetze gelöst wurde. Vrgl. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Kol. 2, 14. Diese Wirkung beruht allerdings auf der Sündlosigkeit Christi (2. Kor. 5, 21.), ohne welche sein hingegebenes Leben kein *λύτρον* (Matth. 20, 28.) und er selbst durch Vergiessung seines Blutes kein *ἱλαστήριον* (Rom. 3, 25.) hätte sein können, weil er bei eigener Schuld für sich selbst, nicht durch Uebertragung der Schuld Anderer fluchbehaftet gewesen wäre (Joh. 1, 29.); aber völlig fern und fremd dem N. T. ist der Gedanke, welchen hier *Hilgenf.* einträgt: der Gesetzfluch habe seine Gültigkeit ein für alle Mal verloren, weil er sich einmal als ein *ungerechter* erwiesen habe. Grade zur Erweisung der *Gerechtigkeit* Gottes, welche im Gesetzfluch ihren Ausdruck hat, diente der Tod Christi. S. z. Rom. 3, 25. — *ὅτι γέγρ.* bis *ξύλου* ist eine Parenthese, in welcher das eben von Christo gesagte *γενόμενος κατάρα* schriftmässig gerechtfertiget wird, durch Deut. 21, 23., frei nach den LXX*): *Verflucht* (mit dem Zorne Got-

*) Die LXX. haben: *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.* Das *ὑπὸ θεοῦ* ist auch im Hebr. ausgedrückt. *Hieron.* beschuldiget auch hier die Juden der absichtlichen Verfälschung des Textes, dass sie nämlich im widerchristlichen Interesse den Namen Gottes im Urtexte eingeschoben hätten! *Bähr* in den Stud. u. Krit. 1849 p. 928 ff. urtheilt: Paulus habe *ὑπὸ θεοῦ absichtlich* ausgelassen, um Christum nicht als *von Gott* Verfluchten darzustellen; er heisse nur deshalb verflucht, weil er durch seinen Tod vor Allen, welchen das Gesetz gegeben war, als verflucht *erschienen* sei. Unrichtig, weil von P. nicht gesagt, und weil, so gefasst, die ganze Beweisführung auf einen *Schein*, nicht auf ein *reales* Verhältniss hinausliefe. Christus hat allerdings den Fluch Gottes, welcher im Gesetze festgesetzt war (V. 10.), dadurch von den Menschen abgewendet, dass er als Träger göttlichen Fluchs, weil am Kreuze hängend, starb. So wirklich zum *ἐπικατάρατος* geworden, ward er das Sühnopfer für die dem Gesetze Untergebenen, welche er somit von dem bestimmten göttlichen Gesetzfluche V. 10 loskaufte, so dass nun von Seiten Gottes der actus forensis der Rechtfertigung eintrat, und darum konnte P. den Gekreuzigten, obwohl er *ἐπικατάρατος* (*ὑπὸ θεοῦ*, was sich von selbst versteht und von P. unabsichtlich weggelassen ist) war, doch auch anderwärts als *ὀσμὴ εὐωδίας* (Eph. 5, 2.) darstellen. Irrig daher auch *Corn. a Lap.*: P. habe nicht *ὑπὸ θεοῦ* zugesetzt, um den ohnehin schon wankend gewordenen Galatern nicht anstössig zu werden. Treffend *Luther*: „*Si vis negare eum esse peccatorem et maledictum, negato etiam passum, crucifixum et mortuum.*“ Diess auch gegen *Hofmann's* (Schriftbew. II. 1. p. 332 ff.) Wegdeutung des Gedankens, dass an Christus durch

tes belegt) *ist Jeder, welcher* (nach den LXX., bei denen der Artikel fehlt: *Jeder, wenn er*) *an einem Holze aufgehangen ist.* Der ursprüngliche geschichtliche Sinn dieser Stelle geht auf solche Verbrecher, welche zur Schärfung ihrer Strafe nach der Hinrichtung auf einem (wahrscheinlich kreuzähnlichen) Pfahle öffentlich aufgehangen wurden *), aber nicht über Nacht hängen bleiben durften, weil solche Verfluchte sonst das heilige Land entweihet hätten (Deut. l. l. Num. 25, 4. Jos. 10, 26. 2. Sam. 4, 12.). S. *Lund* Jüd. Heiligth. ed. *Wolf* p. 536. *Saalschütz* Mos. R. p. 460 f. *Ewald* Alterth. p. 159. *Bähr* in d. Stud. u. Krit. 1849 p. 924 f. Sofern nun auch Christus hingerichtet an einem Pfahle hing (vrgl. Act. 5, 30. 10, 39. 1. Petr. 2, 24.), trifft auch ihn das Prädicat ἐπικατάρατος, womit denn die Schriftbegründung des vorherigen γενόμενος κατάρα gegeben ist.

V. 14. Göttliche Absicht dabei, dass Christus uns (die Juden) loskaufte von dem Fluche des Gesetzes: *damit den Heiden* (nicht: *allen Völkern,* wie *Olsh.* u. *B. Crus.* nach Aelteren τὰ ἔθνη contextwidrig fassen, *der dem Abraham verheissene Segen* (die Rechtfertigung) *zu Theil würde in Christo Jesu.* So lange nämlich der Fluch des Gesetzes in seiner Kraft stand, also die Juden unerlöst waren, konnten die Heiden jenes Segens nicht theilhaftig werden; denn es lag in dem Vorzuge, welcher nach dem göttlichen Heilsplane den Juden verliehen war (Rom. 1, 17. 15, 8. 9. 3, 1. 2. 9, 1—5.), dass das Heil von ihnen aus und zu den Heiden übergehen sollte (vrgl. Rom. 15, 27. Joh. 4, 22. 11, 52.). Als daher Christus durch seinen Versöhnungstod die *Juden* vom Fluche ihres Gesetzes befreite, musste Gott nothwendig die Absicht dabei haben, dass *den Heiden* die

seinen Kreuzestod die Vollziehung des göttlichen Gesetzfluchs zur Befreiung der Menschen von demselben geschehen sei. S. bes. *Philippi* Herr Dr. Hofm. gegenüb. d. kirchl. Versöhnungsl. p. 56 ff., auch *Delitzsch* z. Hebr. p. 714. Nach *Hofm.* haben Christi *Feinde* „den Fluch des Verbrechens" an ihm vollzogen, und diess hat ihm Gott „widerfahren lassen," nicht um seinen Fluch über die Gesetzungehorsamen an ihm zu vollstrecken, sondern um denselben überhaupt nicht vollstrecken zu müssen. Diess streitet gegen die Worte u. St. vrgl. mit 2. Kor. 5, 21. und gegen die ganze Lehre von Christi *Sühnopfer*tod, dessen Voraussetzung die *satisfactio vicaria* ist. Treffend *Calov.:* „ut enim *vere* nos *redimeremur* ab exsecratione, necessum erat, ut Christus *vere subiret* exsecrationem."

*) Analog bei uns ist, wenn sonst Hingerichtete zur Schärfung der Strafe aufs Rad geflochten wurden.

verheissene Rechtfertigung zu Theil würde, und zwar nicht etwa durch's Gesetz, sondern *in Christo Jesu*, durch welchen ja der Juden Erlösung vom Fluche des Gesetzes geschehen war. Vrgl. auch *de Wette* u. *Wieseler*. *Rück.* erklärt den logischen Zusammenhang (über welchen die meisten Ausleger schweigen) aus Eph. 2, 14 ff.: „So lange nämlich das Gesetz bestand, war eine undurchdringliche Scheidewand zwischen Juden- und Heidenwelt aufgestellt; — — eben so lange aber war es schlechthin unmöglich, dass der Segen zu den Heiden hinüberging." Allein der Context redet nicht vom *Gesetze selbst*, welches *aufgehoben* sei, sondern von dem *Fluche des Gesetzes*, von welchem Jesus die Juden erlöst habe; so war dem Leser die Vorstellung von einer *Scheidewand*, als welche *das Gesetz selbst* zwischen Juden und Heiden gestanden habe, nicht dargeboten. *Usteri* giebt den Zusammenhang so an: „Christus hat uns (Juden) durch seinen stellvertretenden Tod von dem Fluche des Gesetzes losgekauft, damit (wenn nun hinfort durch den Glauben die Rechtfertigung erlangt wird), die Heiden der Segnungen Abraham's theilhaftig werden, *da nunmehr zur Rechtfertigung eine für Alle mögliche Bedingung, nämlich der Glaube gefordert wird.*" Vrgl. schon *Chrys.*, *Oec.* u. *Theophyl.* Aber diese letztere Auskunft ist, da es sich im Zusammenhange nicht vom *Möglichkeitspunkte* der Heidenrechtfertigung handelt, eben so eigenmächtig eingetragen, wie *Schott's* Einmischung des *natürlichen* Gesetzes: „Quanquam enim pagani non fuerant legi Mos. obligati, aliquam tamen habebant legem divinam mentibus inscriptam, unde factum, ut etiam his pecata imputarentur atque miseria esset metuenda, nisi praesidium suppeteret gratiae divinae per πίστιν impetrandae, Rom. 2, 12—16. 3, 9 ff." — εἰς τὰ ἔθνη nicht statt τοῖς ἔθνεσι (*Rück.*) sondern: *zu den Heiden* gelangete (Act. 21, 17. 25, 15.), d. h. *ihnen zu Theil würde* (Apoc. 16, 2.). Vrgl. z. 2. Kor. 8, 13 f. — ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβρ.) der bereits besprochene Segen, welcher dem Abr. vorherverkündigt ward (V. 8.), d. i. *die Rechtfertigung*, also die *Wohlthat selbst* (Eph. 1, 3. Rom. 15, 29.), nicht wie *Schott* will, die *Verheissung* derselben. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) so dass in Christo (in seinem Erlösungstode) dieser Empfang des Segens beruhet und begründet ist. Das folgende διὰ τῆς πίστεως drückt die Sache vom Gesichtspunkte der *subjectiven Vermittelung* aus, während ἐν Χριστῷ das *objective* Sachverhältniss darstellt. — ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν etc.) kann dem vorherigen Absichtssatze nicht *subordinirt* sein (*Rück.*), da es keine

speciell *den Heiden* widerfahrene Wohlthat enthält (*λάβωσι* hätte P. schreiben müssen, wie *Chrys.* wirklich las, was aber offenbar Aenderung aus Missverstand ist). Es ist *dem ersten Absichtssatze* klimaktisch *parallel;* vrgl. Rom. 7, 13. 2. Kor. 9, 3. Eph. 6, 19 f. Nachdem nämlich P. den beglückenden Zweck, welchen der Erlösungstod Christi in Betreff der Heiden hatte, ausgesprochen, dass sie nämlich der Rechtfertigung (des Segens Abraham's) theilhaftig würden, hebt sich sein Blick höher noch, und sieht auch den Empfang des heiligen Geistes (die Folge der Rechtfertigung) als Zweck jenes Erlösungstodes, wobei er sich aber nicht wieder in der dritten Person aussprechen kann, weil diess, nachdem V. 13. die Rechtfertigung der Juden und V. 14. (*ἵνα εἰς τὰ ἔθνη — Ἰησοῦ*) die Rechtfertigung der Heiden ausgesprochen ist, die Gerechtfertigten überhaupt, Juden und Heiden ohne Unterschied, betrifft; daher die erste Person *λάβωμεν*, dessen Subject die *Christen*, nicht blos die Judenchristen (*Beza, Beng.* u. M.), sein müssen. Mit diesem keineswegs zufälligen Eintritt der ersten Person, nachdem vorher von Dritten *τὰ ἔθνη* die Rede gewesen, ist es unvereinbar, den Geistesempfang als *Theil* der *εὐλογία* (*Wieseler*) zu fassen. — *τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος*) *τὴν ἐπαγγελίαν λαμβάνειν* heisst *der Verwirklichung der Verheissung theilhaftig werden* (Hebr. 10, 36. Luc. 24, 49. Act. 1, 4.). *τοῦ πνεύματος* aber kann sowohl Genit. *subjecti* (*das vom Geiste Verheissene*), als auch *objecti* sein (*den verheissenen Geist*). Letztere Fassung (vrgl. Act. 2, 33.) ist die gewöhnliche und richtige*). Denn wollte man mit *Winer* erklären: „*bona illa, quae a divino spiritu promissa sunt*“ (Luk. 24, 49. Act. 1, 4.), so müsste contextmässig dieser Ausdruck auf V. 8. (*προϊδοῦσα ἡ γραφὴ* etc. *προευηγγελίσατο τῷ Ἀβρ.* etc.) zurückweisen, und hierzu würde die *erste* Person *λάβωμεν* nicht passen, da P. jene dem Abraham in der Schrift (vom heiligen Geiste) gegebene Verheissung auf die Heiden bezog. Auch würde *τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος*, wenn es wesentlich dasselbe wäre, was die *εὐλογία τοῦ Ἀβρ.* war, des *erklärenden* Charakters einer Epexegese ganz entbehren. *διὰ τ. πίστ.*) denn der

*) so dass *τὴν ἐπαγγελίαν* auf die allen Lesern bekannte Verheissung des A. T. von der Mittheilung des heiligen Geistes (Joel 3. Act. 2, 16.) zu beziehen ist. Falsch *Hilgenf.*: die dem *Abraham* gegebene Verheissung werde unmittelbar als eine *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* (Verheissung, deren Inhalt das *πνεῦμα* ist) bezeichnet.

Glaube ist die *Causa apprehendens* wie der Rechtfertigung, so auch des Geistesempfangs.

V. 15—18. Was P. im Vorherigen von der Rechtfertigung nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben, mit Beziehung auf jene dem Abraham gegebene Verheissung gesagt hat (V. 8—14.), konnte sich den Gesetzverehrern gegenüber nur dann als wahr behaupten, wenn erkannt wurde, dass der von Gott einst mit Abraham durch jene Verheissung eingegangene Bund durch das späterhin eingetretene Institut des Gesetzes nicht aufgehört habe zu gelten und keine Veränderung durch Zutritt des Gesetzes erfahren habe. Denn wäre dieser Bund durch das Gesetz aufgehoben oder modificirt, so wäre ja die ganze bisherige Beweisführung nichtig. Darum zeigt nun P., *dass dieser Bund durch das Mos. Gesetz nicht ungültig geworden oder verändert sei.*

V. 15. *Ἀδελφοί*) liebreich andringende und für die folgende Belehrung gewinnende Anrede. Vrgl. Rom. 10, 1. Wie ganz anders V. 1.! Die Stimmung hat sich besänftiget. — *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*) *quemadmodum homines loqui solent, Schoettg.* Es ist nicht zu parenthesiren (*Erasm., Calvin* u. V.) und weist auf das *Folgende* hin. P. entschuldiget das folgende Analogon, welches er zum Erweis der Unveränderlichkeit einer *göttlichen διαθήκη* anführt. Er will es nicht von seinem höhern Standpunkte aus als Geisterleuchteter anführen, sondern sich damit gewöhnlicher Menschenweise (Beispiele aus dem gemeinen Leben beizubringen) anbequemen, um seinen Lesern recht deutlich zu werden (nicht um sie zu beschämen, wie *Calvin* will). Vrgl. *ἀνθρωπείως* und *ἀνθρωπίνως* (Dem. 638. 24. 1122. 2.) bei den Classikern. S. überh. z. Rom. 3, 5. u. *v. Hengel* Annot. p. 211 f. — *ὅμως*) *doch.* Die *logische* Stellung wäre vor *οὐδείς*. Aber die *Umstellung* ist auch bei Classikern nicht selten, und findet sich bei P. noch 1. Kor. 14, 7. S. z. d. St. Daher ist um so weniger Grund, *ὁμῶς, gleicherweise* (*Morus, Rosenm., Jatho*), zu schreiben, was unpassend wäre, da das durch die Vergleichung zu Erläuternde erst *nachfolgt* (V. 17.). *Rück.* (so auch *Olsh.*) nimmt es in gegensätzlicher Beziehung zu *κατὰ ἄνθρ. λέγω*: „ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben; dennoch u. s. w.“ Unlogisch; falsch *Andere*: es heisse *doch selbst* (*Grot., Zachar., Matthies*) oder *quin imo* (*Wolf*) u. dergl. — *κεκυρωμένην*) *ratificirt*, rechtskräftig gemacht, 2. Kor. 2, 8. LXX. Gen. 23, 20. 4. Makk. 7, 9. Dem. 485. 13. Plat. Pol. 10 p. 620. E. Polyb. 5, 49, 6. Andoc. de myst.

§. 84. p. 11. — διαθήκην) nicht *Testament* (Hebr. 9, 16 f.), wie *Vulg., Luther, Erasm.* u. V. auch *Olsh.* ganz contextwidrig haben; auch nicht im Allgemeinen *Willensverfügung, Stiftung* (*Winer, Matthies, Usteri, Schott* nach Aelteren), sondern in der *sollennen* biblischen Bedeutung von בְּרִית: *Bund* (*Beza, Calvin, Zachar., Seml., Koppe, Flatt, Hilgenf., Wieseler* u. M.). Das nachdrücklich vorangestellte ἀνθρώπου nämlich weist auf das *Majus*, die διαθήκη *Gottes*, hin; Gott aber war in einen *Bund* mit Abraham getreten, dadurch, dass er ihm die Verheissungen gab (V. 17.). Vrgl. Gen. 17, 7. Ex. 2, 24. Lev. 26, 42. Luk. 1, 72. Act. 3, 25. al. Nicht entgegen aber steht der *Singular.* (ἀνθρώπου), wie *Usteri, Schott* u. M. meinen, sondern, da ἀνθρώπου διαθήκη als Analogon der διαθήκη *Gottes* (welche Gott errichtet hat) dasteht, so konnte nach Maassgabe der letztern nur *Ein* paciscirender Theil bezeichnet werden; ein ratificirter Bund, *den ein Mensch errichtet hat.* Die *Ratification* aber ist, wie sich ebenfalls aus der διαθήκη *Gottes* ergibt, nicht als ein von einem Dritten vollzogener Act zu betrachten, sondern der Bund ist rechtskräftig durch den definitiv und förmlich geschehenen Abschluss der den Vertrag mit einander Errichtenden selbst. — οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατ.) allgemeiner Erfahrungssatz, wobei natürlich die Ausnahmsfälle ausser Betracht bleiben. Zu ἀθετεῖν διαθήκ., *einen Bund abstellen, irritum facere* vrgl. 1. Makk. 15, 27. 2. Makk. 13, 25. Polyb. 15, 1, 9. 3, 29, 2. 15, 8, 9. Dass aber οὐδείς mit ἀνθρώπου nicht das nämliche Subject ist (*Holsten*), ergiebt der Ausdruck von selbst. In der Anwendung V. 17. entspricht dem ἀνθρώπου das ὑπὸ τοῦ θεοῦ und dem οὐδείς der (personificirte) νόμος. — ἢ ἐπιδιατάσσεται) *oder fügt noch Bestimmungen hinzu*, die nicht im Bunde enthalten waren. Dass ἐπί in ἐπιδιατ. *contra* bezeichne (*Schott*), ist nach der Analogie von ἐπιδιατίθημι, ἐπιδιαγινώσκω, ἐπιδιακρίνω u. s. w. sprachwidrig (vrgl. Joseph. Bell. 2, 2, 3.: ἀξιῶν τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυριωτέραν, Antt. 17, 9, 4.); es müsste ἀντιδιατάσσεται gesagt sein. Wenn aber *Erasm., Winer* u. M. wenigstens die Natur der gemeinten Zusätze dahin bestimmen wollen, dass sie mit dem Willen des Urhebers der διαθήκη streiten, so ist diess eigenmächtig. Die Worte besagen nur: *Niemand verordnet etwas hinzu;* diess überhaupt ist wider die allgemeine Rechtsregel, die Zusätze mögen sein, wie sie wollen.

V. 16. Gewöhnlich betrachtet man diesen Vers als Untersatz von V. 15., so dass V. 15—17. einen vollständi-

gen Syllogismus enthalte, welcher jedoch durch die exegetische Glosse *οὐ λέγει* etc. unterbrochen sei, so dass mit *τοῦτο δὲ λέγω* V. 17. sein Faden wieder aufgenommen werde (s. *Morus*, *Koppe*, *Rück.*, *Schott*, *de Wette*, *Hilgenf.*), Aber hiergegen ist 1) dass die Propositio minor V. 16. mit logischer Nothwendigkeit, jenem nachdrücklichen *ὅμως ἀνθρώπου* V. 15. entsprechend, die *Göttlichkeit* der Verheissungen hervorheben und etwa so ausgedrückt sein müsste; *θεὸς δὲ τῷ Ἀβρ.* etc.: 2) dass die so geflissentlich und nachdrücklich beigebrachte (nicht etwa blos „hineinspielende," *Hilgenf.*) Erklärung über *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* hier ganz zwecklos und ungehörig, weil ohne allen Bezug und Einfluss auf die Beweisführung wäre. Der Ideengang ist vielmehr (vrgl. auch *Wieseler*) folgender: Nachdem P. V. 15. gesagt hat, schon eines Menschen rechtskräftiger Bund werde von Niemandem ungültig gemacht oder mit Zusätzen versehen, kann er nicht gleich den hieraus zu ziehen beabsichtigten Schluss, dass ein rechtskräftiger Bund Gottes durch das spätere Gesetz nicht aufgehoben werde, daran knüpfen, sondern er muss erst den diesen Beweis bei dem in Frage stehenden Fall *wesentlich bedingenden* Umstand beibringen, dass an Abraham nicht blos, sondern *zugleich auch an seinen Nachkommen*, d. i. *an Christum*, jene besprochenen Verheissungen ergangen seien. Aus diesem wesentlichen Umstande erhellt ja, dass jener Bund nicht etwa ein zeitweiliger, eben nur *bis* zum Gesetze gemachter Vertrag sein sollte. Sonach will V. 15—17. sagen: „*Schon eines Menschen rechtskräftig vollzogener Bund bleibt unaufgehoben und ohne Zusätze* (V. 15.). *Was aber den hieraus zu ziehenden Schluss bedingt und unumstösslich macht, ist, dass nicht blos dem Abraham die Verheissungen geredet wurden, sondern auch seinem Saamen, womit, wie aus dem Singul. τῷ σπέρματι erhellt, Christus gemeint ist* (V. 16.) *Um nun aber aus dem, was ich eben V.* 15. *u.* 16. *gesagt habe, meinen Schluss auszusprechen, so meine ich Folgendes: einen Bund, vorher rechtskräftig gemacht von Gott, macht das so lange nachher gewordene Gesetz nicht ungültig*", V. 17. — *τῷ δὲ Ἀβρ. ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι κ. τῷ σπέρματι αὐτοῦ*) Den Nachdruck hat *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, als welches hier zur weitern specifischen Grundlage des zu führenden Beweises hervorgehoben wird. Dieses wesentliche Beweismoment liegt in der Bestimmung Christi als *Trägers einer Erfüllung*: bei einer Verheissung, welche nicht blos dem Stammvater selbst, sondern auch Christo, dem Erfüller, gegeben worden, kann

keinesweges an eine ἀθέτησις durch das Gesetz gedacht werden mögen. Vrgl. auch *Holsten* Inhalt u. s. w. p. 31 f. Als die Stelle des A. T. aber, auf welche sich P. mit καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ beziehe, wird nach *Tertull.* (de carne Christi 22.) u. *Chrys.* von den *Meisten* Gen. 22, 18. betrachtet: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματι σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Aber aus dem folgenden οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν etc. erhellt, dass P. an eine Stelle dachte, an welcher *ausdrücklich* καὶ τῷ σπέρματι σου steht. Daher ist (so auch *Estius* u. *Bengel, B. Crus., de Wette, Hilgenf., Wieseler*) vielmehr Gen. 13, 15. 17, 8. anzunehmen, was auch V. 18. durch den Ausdruck κληρονομία bestätigt wird*). Vrgl. Rom. 4, 13. — ἐῤῥέθησαν**) *sie wurden gesagt*, d. i. *gegeben*, wie auch einige Minusk., Eus. u. Theophyl. ἐδόθησαν wirklich lesen. Die *Dative* aber besagen einfach, *wem* die Verheissungen gesprochen wurden, nicht: *in Bezug auf wen* (so *Matthias* exeget. Versuch über Gal. 3, 16. 20. Cassel 1849., welcher hier die Anführung von Gen. 28, 14. findet, und vor τοῖς σπέρμασιν wieder ἐν zudenken will), was sich dem Leser um so weniger darbieten konnte, je bekannter es ihm war, dass das Verheissene direct zum Abr. gesprochen war. — αἱ ἐπαγγελίαι) *Plural;* denn *mehrmals* und unter verschiedenen Modificationen war die betreffende Verheissung ergangen, wie denn P. selbst hier auf eine andere Stelle und Form der Verheissung, als oben V. 8., sich bezieht. In καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ findet P. *Christum* gemeint; daher setzt er die folgende Glosse (Midrasch) hinzu: οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν etc., worin der *Singular*-Ausdruck geltend gemacht und daraus geschlossen wird, dass nur *Ein* Nachkomme (nicht: nur Eine *Klasse* von Nachkommen, nämlich die geistlichen Abrahamiden, wie nach *Augustin., Cameron.* u. M. *Olsh.* u. *Tholuck* d. A. T. im neuen T. p. 61 ff., auch *Jatho* wollen) gemeint sei, nämlich *Christus.* Dass dieser Schluss rein rabbinisch (*Surenh.* καταλλ. p. 84 f.

*) Das Richtige findet sich schon bei *Orig.* Comment. in ep. ad Rom. Opp. IV. p. 532.: »Ipse enim (apostolus) haec de Christo dicta esse interpretatur, cum dixit: *Scriptum est, tibi dabo terram hanc et semini tuo. Non dixit: et seminibus, tanquam in multis, sed semini tuo, tanquam in uno, qui est Christus.*« Vrgl. auch p. 618. u. Homil. 9. in Genes. Opp. II. p. 85.

**) Vrgl. z. dieser überwiegend beglaubten Form (*Lachm., Tisch.*) z. Rom. 9, 12.

Schoettg. Hor. p. 736. *Döpke* Hermeneut. I. p. 176 ff.) und ohne objective Beweiskraft sei, erhellt daraus, dass im Urtext זֶרַע steht, dieses aber überall im A. T., wo es den Begriff *progenies* ausdrückt, im *Singular* gesetzt ist (1. Sam. 8, 15. sind זַרְעֵיכֶם *segetes vestrae*), die Nachkommenschaft mag nun aus mehreren oder aus einem (Gen. 4, 25. 1. Sam. 1, 11. Targ. Ps. 18, 26., wo *Isaak* Abraham's זרע heisst*)) bestehen. Auch der späthebräische und chaldäische Gebrauch der Pluralform im Sinne von *progenies* (s. *Geiger* in der Zeitschr. d. morgenl. Gesellsch. 1858 p. 307 ff.) beruht so wenig wie der Griechische Gebrauch von *σπέρματα* (Soph. O. C. 606. 1277. O. R. 1246. Aesch. Eum. 909. 4. Makk. 18, 1.) darauf, dass dagegen der Singul. *ὡς ἐφ' ἑνός* stehe. Ueberdiess aber geht der Originalsinn jener Verheissungen Gen. 11. 11. unzweifelhaft auf die Nachkommenschaft des Abraham *überhaupt:* daher nur in so fern als Christus die theokratische Spitze, Ziel und Höhe dieser Nachkommenreihe ist, auch ihm die Verheissungen geredet waren, was aber im *Singul. καὶ τῷ σπέρματί σου* zu finden eben nur der rabbinischen Kunst gelingen konnte, welche dem Ap. unbeschadet des heiligen Geistes, den er hatte, und der Offenbarungen, deren er gewürdigt worden, aus seiner Jugendbildung her als Bestandtheil seiner Eigenthümlichkeit geblieben war. Jeder Versuch zu zeigen, dass hier P. keine rabbinische Ausdeutung sich gestattet habe (s. unter d. Neueren bes. *Philippi* in d. Meklenb. Zeitschr. 1855. p. 519 ff., vrgl. auch *Hengstenb.* Christol. I. p. 50 f.), ist schon sprachlich unmöglich. Aber die Wahrheit selbst, welcher die Glosse des Ap. dienen soll, ist von letzterer unabhängig und beruht auf dem *Messianischen Inhalt* der betreffenden Verheissungen, nicht auf dem Singul. *τ. σπέρματι.* — *οὐ λέγει* sc. *θεός*, was aus der dem Leser be-

---

*) Auch in dem s. g. Protevangel. Gen. 3, 15. haben die LXX. bei *σπέρμα* an einen Einzelnen (an einen Sohn) gedacht: denn sie übersetzen *αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν.* Daraus folgt aber nicht, dass diess Subject der Messias sei, zu welchem auch das von den LXX. richtig, von der Vulg. falsch (*conteret*) gefasste יְשׁוּפְךָ nicht passt. Die Messianische Beziehung der Stelle liegt in der hier festgestellten *Feindschaft gegen die Schlange* als Ausdruck einer sittlichen Idee, deren endlicher siegreicher Erfolg der Inhalt der Messianischen Hoffnung war und durch das Werk den Messias hergestellt wurde. Vrgl. *Hengstenb.* Christol. I. p. 26 ff. *Ewald* Jahrb. II. p. 160 f.

kannten geschichtlichen Beziehung des vorherigen ἐῤῥέθησαν fliesst. Vrgl. Eph. 4, 8. 5, 14. — ὡς ἐπὶ πολλῶν) *wie von Vielen* gesagt wird, wie man sich ausdrückt, wenn man sich Viele vorstellt. Ueber ἐπί, *auf*, d. i. *in Beziehung auf*, mit Genit. bei Verbis dicendi, welche Bedeutung *Matthies* ganz grundlos leugnet, s. *Heind.* ad Plat. Charm. p. 62. *Bernhardy* p. 248. *Ast* Lex. Plat. I. p. 767. — ὅς ἐστι Χριστός) *welches σπέρμα Christus ist.* Die schwach bezeugte Lesart ὅ ist eine verfehlte grammatische Aenderung; denn wie häufig entspricht das Genus relativi attractionsmässig dem prädicativen Substantiv! S. *Kühner* II, p. 505. *Winer* p. 150. Χριστός ist der *persönliche Christus Jesus*, nicht wie man nach *Augustin.* (ad 3, 29. Opp. IV. p. 384.) erklärt hat: *Christus und seine Kirche* (*Beza, Gomar., Crell, Drusius, Hammond, Locke* u. M. auch *Tholuck, Olsh., Philippi* in d. Meklenb. Zeitsch. 1855. p. 527.), oder *die Kirche* allein (*Calvin, Cleric., Bengel, Ernesti, Döderl., Nösselt* u. M.). Ein solcher *Sensus mysticus* von Χριστός müsste nothwendig vom Contexte gegeben sein (wie 1. Kor. 12, 12.); hier aber ist grade der Gegensatz von πολλῶν und ἑνός entschieden dagegen. S. auch V. 19. 22. 24. 27. 28. Auch V. 29. spricht nicht für, sondern *wider* diese Erklärung, weil die Schlussfolge dieses Verses eben darauf beruht, dass *Christus selbst* das σπέρμα τοῦ Ἀβρ. sei (s. z. V. 29.). Die ganze Erklärung ist eine sehr entbehrliche Erfindung zu Gunsten der apostolischen Glosse. Diess gilt auch von der Erklärung *Hofmann's:* der Singul. gehe auf die einheitliche Nachkommenschaft Abraham's, welche in Christo an das Ziel ihres Werdens gelange, so dass die Verheissung dem Abrah. und seinen Nachkommen *anfangs*weise und Christo *erfüllungs*weise gelte (Schriftbew. II. 1. p. 107 f.).

V. 17. Ergebniss aus V. 15. u. 16. (s. oben z. V. 16.), mit τοῦτο δὲ λέγω, *Folgendes aber meine ich* (mit dem V. 15. 16. Beigebrachten, vrgl. z. 1. Kor. 1, 12.) nachdrücklich eingeführt. — *Einen Bund, welcher vorher gültig gemacht* (ratificirt) *ist von Gott, macht das — — Gesetz nicht ungültig. Welcher* Bund gemeint sei, ist aus dem Zusammenhange bekannt, nämlich der von Gott mit Abr. dadurch gemachte Bund, dass er diesem, und zwar mit Einschluss seines σπέρμα*), die Verheissungen gab Gen. 12, 3. 18, 18.

*) nach V. 16.: daher εἰς Χριστόν, welches *Elz.* nach θεοῦ hat (And.: ἐν Χριστῷ), ein richtiger Zusatz zur Näherbestimmung, aber nicht nothwendig ist (gegen *Ewald, Wieseler*).

(V. 8.) 13, 15. 17, 8. (V. 16.). Die *κύρωσις* ist auch (vrgl. z. V. 15.) kein besonderer, der Errichtung des Bundes nachfolgender Act, sondern sie lag in den gegebenen Verheissungen selbst; durch sie wurde der Bund rechtsgültig. Das *πρό* in *προκεκυρ.* ist mit dem nachherigen *μετά* correlat, mithin: *vorher, ehe das Gesetz da war.* — *ὁ μετὰ τετρακόσια* etc.) Das *so lange Zeit später* zum Dasein gekommene Gesetz kann einen Bund, der so lange vorher rechtsgültig von Gott errichtet war und also so lange schon bestanden hat, nicht ungültig machen. „Magnitudo intervalli auget promissionis auctoritatem", *Beng. Koppe* findet die *Kürze* der Zeit angezeigt, *„comparate nimirum ad tempus id, quod inter Abrahamum et Christum effluxerat."* Allein dann müsste nicht nur das unächte *εἰς Χριστόν* ächt sein, weil sonst im Zusammenhange kein Moment wäre, durch welches die 430 Jahre als verhältnissmässig *kurze* Zeit erschienen, sondern P. müsste auch, um verständlich zu schreiben, etwa ein *ἤδη* hinzugesetzt, oder sich ausgedrückt haben: „das 1500 Jahre vor Christo gewordene Gesetz." — *Was die Zahl* 430 *betrifft*, so hat sie P. aus Ex. 12, 40. (Gen. 15, 13. vrgl. Act. 7, 6. findet sich die *runde* Zahl 400), wobei er aber ausser Berechnung liess, dass diese Zahl blos *die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten* enthält. Sonach enthält diese Zahl hier an und für sich eine chronologische Unrichtigkeit; P. aber folgt der vom Grundtexte abweichenden Angabe der LXX., deren Text den Lesern bekannt und gangbar war, ohne sich weiter auf diesen Zeitrechnungspunkt einzulassen, was seinem Zwecke fern lag. Die LXX. nämlich haben Ex. 12, 40.: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσρ. ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγ. καὶ ἐν γῇ Χαναάν* (welche Worte *κ. ἐ. γ. Χ.* im Hebr. fehlen), *ἔτη τετρακόσια τριάκοντα.* Diesem Texte der LXX. lag eine abweichende Zeitrechnung zu Grunde, welche sich auch im Samaritanischen Texte und bei Joseph. Antt. 2, 15. 3. findet. S. *Tychsen* Exc. X. p. 148. Die Zeit von Gottes Verheissung an Abraham bis zur Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten, welcher Zeitraum bei den 430 Jahren fehlt, lässt sich zwar nicht genau bestimmen, aber auf ungefähr 200 Jahre rechnen, so dass also P., hätte er selbstständig eine Zeitbestimmung geben wollen, mit 600 Jahren (statt 430) nicht zu viel gesagt hätte. Die Versuche, unsere 430 Jahre mit denen des Urtextes Ex. l. l. in Uebereinstimmung zu bringen*), scheitern an der Unzweideutigkeit

*) z. B. *Grot.:* Ex. 12, 40. werde von *Abraham's* Reise nach Ae-

beider Stellen, S. überh. *Koppe* Diss. in *Pott* u. *Ruperti* Sylloge II. p. 255 ff. *Ewald* Gesch. d. Volks Isr. I. p. 512 ff. — γεγονώς) ist nicht *ad postponendam legem* (s. dagegen Joh. 1, 17.) gesagt, wie *Bengel* meint („non dicit *data*, quasi lex fuisset, antequam *data* sit"); denn *jedes* Gesetz ist erst mit dem Acte der Legislation als Gesetz *vorhanden*, zur Existenz gekommen. — Zu ἀκυροῖ, *setzt ausser Gültigkeit, stösst um*, vrgl. Matth. 15, 6. Mark. 7, 13. 3. Esr. 6, 32. Diod. Sic. 16, 24. Dion. H. 6, 78. — εἰς τὸ καταργ. τὴν ἐπαγγ.) Zweck des ἀκυροῖ: *um die Verheissung* (durch welche der Bund vollzogen war) abzuthun, unwirksam und erfolglos zu machen. Vrgl. Rom. 4, 14. „Redditur autem inanis, si vis conferendae haereditatis ab ea ad legem transfertur", *Bengel*. Beachte noch die *Personification* des Gesetzes.

V. 18. Mit Recht verneine ich dieses καταργῆσαι τὴν ἐπαγγ. *Denn wenn aus dem Gesetze der Besitz des Messiasheils hervorgeht,* was der Fall sein müsste, wenn der Bund Gottes mit Abrah. durch's Gesetz seine Gültigkeit verloren hätte, *so kommt dieser Besitz nicht mehr aus Verheissung,* so ist mithin die betreffende Verheissung durch's Gesetz nutzlos und unwirksam geworden, welcher Fall aber nicht statt finden kann, wie aus dem Vorgange Abraham's erhellt, welchem *durch Verheissung* das Heil geschenkt ist, von Gott. — ἐκ νόμου) so dass das Gesetz das Institut ist, welches dieses Ergebniss (auf dem Wege der Befolgung seiner Gebete) verursacht. Vrgl. z. ἐν νόμῳ V. 11. — ἡ κληρονομία) *das Besitzthum* נַחֲלָה, bezieht sich im theokratisch historischen Sinne des A. T. auf das Land Kanaan und dessen einzelne Theile (Deut. 4, 21. Jos. 13, 23.); im Sinne des N. T. aber ist die Vorstellung der κληρονομία zur Idee ihrer Messianischen Erfüllung erhoben (Matth. 5, 5.), so dass das *Messiasreich* und seine ganze Herrlichkeit darunter verstanden wird (1. Kor. 6, 9. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Act. 20, 32. al.), Vrgl. z. Rom. 4, 13. Eph. 1, 11. So hier auch; und P. braucht dieses Wort (nicht ἡ σωτηρία, ἡ ζωή oder dergl.), weil er sich vorher (s. z. V. 16.) auf

gypten an gerechnet; *Perizon.* Orig. Aeg. 20. u. *Schoettg.* Hor. p. 736.: die 430 Jahre fingen erst nach der Periode der Verheissungen an, d. i. nach den Zeiten der Patriarchen, namentlich des Jakob: *Bengel* Ordo temp. p. 162.: der Terminus a quo sei die Geburt des Jakob. Vrgl. *Olsh.:* P. zähle von Jakob und seinem Einzuge in Aegypten an. *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.* gehen über die Zahl 430 mit Stillschweigen hinweg. *Augustin* handelt darüber de civ. Dei 16, 24.

Stellen bezogen hat, in welchen die κληρονομία (d. h. nach dieser christlichen Idealisirung des alttestamentlichen historischen Sinnes: *das Messiasreich*) verheissen ist. — οὐκέτι) das eine Verhältniss, wenn es statt hat, hebt das andere auf. Es ist das *logische* (nicht historische) *nicht mehr*. Vrgl. Rom. 7, 17. 11, 6. *Koppe* meinte, ἔτι gehe auf die *Nachmosaische Zeit*, fasst es also geschichtlich. Aber dann hätte das folgende τῷ δὲ Ἀβρ. keine beweisende Kraft. — δι' ἐπαγγελίας) *mittelst Verheissung*, so dass bei ihm der Besitz des Messiasheils die Erfüllung einer Verheissung ist, nicht etwa der Erfolg von auferlegten Leistungen u. dergl. — κεχάρισται) sc. τὴν κληρονομίαν, *donavit* (*Vulg.*), *geschenkweise verliehen* (Gegensatz des *Lohnweisen* Rom. 4, 16.), nämlich als künftigen, zur Zeit der Parusie zu verwirklichenden Besitz (Matth. 8, 11.). Zu χαρίζεσθαί τινί τι vrgl. Rom. 8, 32. 1. Kor. 2, 12. Phil. 1, 29. 2, 9. Act. 27, 24. Xen. Cyrop. 8, 6, 22. Polyb. 16, 24, 9. Contextwidrig ergänzt *Grot. Christum*. Nach *Schott* soll gar nichts ergänzt werden: „*Abrahamo autem Deus grata fecit* (i. e. gratiosum se ei exhibuit) *per promissionem*, i. e. ex libera gratia, ratione nulla cujusdam meriti habita, promissum dedit." Aber so hätte ja nicht δι' ἐπαγγ., sondern κεχάρισται den Nachdruck, und P. müsste geschrieben haben: τῷ δὲ Ἀβρ. κεχάρισται ὁ Θεὸς δι' ἐπαγγελίας. Diesen Fehler vermeidet *Matthias* (exeget. Vers. üb. Gal. 3, 16. 20. p. 12.) durch die Auslegung: Gott hat dem Abr., als er einen Bund mit ihm errichtete, nicht durch Gesetz (nicht dadurch, dass er ihm Gesetz gab, sondern *durch Verheissung sich gnädig erwiesen*. Ueberhaupt aber ist die Ergänzung von τὴν κληρονομίαν dem nächsten Contexte und dem logischen Verhältnisse beider Vershälften, von denen die zweite die *Propositio minor* bildet, und daher, wie der Obersatz, von der κληρονομία reden muss *), einzig entsprechend. Unrichtig hat *Caspari* in d. Strassb. Beitr. 1854. p. 206 ff. κεχάρισται nach classischem, aber nicht neutestam. Gebrauch (s. z. 2. Kor. 2, 10.) *passiv* genommen, so dass *Gott* als das Erbe gedacht sei. Diess ist gegen den Context und gegen die Anschauung des N. T. überhaupt, nach welcher die κληρονομία von Gott herrührt, Rom. 8, 17., aber nicht Gott selbst, sondern das ewige Leben (V. 21. Tit. 3, 7. Matth. 19, 29. al.), das Messiasreich (5, 21. 1. Kor. 6, 9.

*) V. 18. ist ein dilemmatischer Syllogismus conditionalis, dessen Schlusssatz, weil selbstverständlich, nicht ausgedrückt ist.

15, 50. Jak. 2, 5.) und dessen Heil (Rom. 1, 14.) und Herrschaft (Rom. 4, 13 f. Matth. 5, 5. 2. Tim. 2, 12.) ist.

V. 19. Nachdem Paulus V. 15—18. gezeigt hat, dass das Gesetz den weit früheren Verheissungsbund nicht aufhebe, konnte ihm sehr natürlich entgegnet werden: Was bleibt denn hiernach dem Gesetze noch für eine Bedeutung und Stellung übrig? Er wirft sich daher selbst diese Frage auf und beantwortet sie. — *τί οὖν ὁ νόμος;*) sc. *ἐστι*: *wie steht es demnach* (wenn dem so ist, dass das Gesetz den Verheissungsbund nicht aufhebt) *um das Gesetz?* wie verhält sich's mit seiner Bedeutung und Geltung? Vrgl. zum *Neutr. τί* 1. Kor. 3, 5. (nach der richtigen Lesart): *τί οὖν ἐστιν Ἀπολλᾶς;* u. s. *Heind.* ad Gorg. 136. *Bernhardy* p. 336 f. Nach *J. Cappell.* nimmt *Schott* (auch *Matthies*, doch unentschieden, *Jatho* u. *Wieseler*) *τί* für *διὰ τί*: „quo igitur consilio lex data est?" Ganz unnöthig gegen den ständigen Gebrauch des bei P. so oft wiederkehrenden *τί οὖν* (Rom. 3, 1. 4, 1. al. vrgl. Gal. 4, 15.). — *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*) *den Uebertretungen zu Gunsten wurde es hinzugefügt,* d. h. damit die Uebertretungen des Gesetzes entständen und gefördert würden (der Artikel ist generisch), wurde es, nachdem der Verheissungsbund bereits vorhanden war, zu diesem noch beigefügt (*παρεισῆλθεν*, Rom. 5, 20.). Das Gesetz ist nämlich, weil es der Sündenpotenz im Menschen Anlass giebt, alle böse Lust in ihm zu Wege zu bringen (Rom. 7, 5. 8.), und gleichwohl als Gegenmacht gegen diese sündliche Entwickelung zu schwach ist (Rom. 8, 3.), die *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* (1. Kor. 15, 56. u. s. Rom. 7, 7 ff.); die Sünde aber, obgleich schon seit Adam vorhanden (Rom. 5, 13.), durch jenen Reiz des Gesetzes jedoch gemehrt, ist eben erst durch das Vorhandensein des Gesetzes und ihr Verhältniss zu demselben in den bestimmten Charakter der *παράβασις* eingetreten, Rom. 4, 15. Derselbe Zweck des Gesetzes, der der Sündenförderung, ist auch Rom. 5, 20., nur ohne die schärfere Bestimmung der Sünde als *παράβασις*, ausgesprochen. Demnach ist nicht mit *Wetst. τῶν παραβ. χάριν* dahin zu rationalisiren: „Lex sine dubio eo consilio lata est, ut servaretur, *ὑπακοῆς χάριν*; vitio tamen hominum evenit, ut peccata multiplicarentur." Diess ist an sich richtig (vrgl. Rom. 7, 12.), gdhört aber nicht hieher, wo von der Stellung des Gesetzes im Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, dessen Ziel das Erlösungsheil sei, die Rede ist. Des Paulus wirkliche Vorstellung ist, dass die Förderung der Sünden,

und zwar in der straffälligen, zornverdienenden (Rom. 4, 15) sittlichen Form der *Uebertretungen*, welche Förderung das Gesetz bewirkte, von Gott, der ja dieselbe vorhersehen musste, *beabsichtiget* war, als er das Gesetz gab, und zwar als Mittelzweck in Hinsicht auf die künftige Erlösung; denn recht gross sollte das Uebel werden, um von der Gnade noch überboten zu werden (Rom. 5, 20.). Was das Gesetz erfahrungsmässig im Grossen und Ganzen gewirkt hat und wodurch es sich als *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* auswies, konnte nicht anders als von Gott bezielt sein. Vrgl. *Ritschl* p. 74 f., *Hilgenf.* u. *Wieseler*, auch *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 75. *Lechler* apost. Zeit. p. 110. Treffend *Luther* 1519: „ut remissio propter salutem, ita praevaricatio propter remissionem, ita lex propter transgressionem." *Andere**) finden in *τῶν παραβ. χάριν* als Zweck des Gesetzes die *Erkenntniss der Sünden* ausgesprochen. So *Augustin., Calvin, Beza, Piscat., Calov., Wolf, Schoettg., Michael., Vater* u. M. auch *Winer* („ut manifestam redderet atque ita argueret illam, quam Judaei peccando sibi contrahebant, culpam"). Allein 1) konnte dieser Gedanke nicht durch das blose *τῶν παραβ. χάριν* ausgedrückt sein; denn wenngleich *χάριν* nicht immer nur in seinem ursprünglichen Sinne *zu Gunsten, zu Gefallen*, sondern auch einfach *wegen* genommen werden kann**), so hätte doch P., um verstanden zu werden, schreiben müssen: *τῆς ἐπιγνώσεως τῶν παραβάσεων χάριν*, das wäre: um die Sünden *als Uebertretungen* zur Erkenntniss zu bringen. Aber 2) der Punkt von der *Erkenntniss* der Sünden lag hier auch gänzlich fern; denn P. will durch *τ. παραβ. χάριν* bemerklich machen, dass das Gesetz grade das objectiv thatsächliche (nicht blos das subjective) Gegentheil von der *δικαιοσύνη* nach dem göttlichen Plane habe bewirken sollen (vrgl. V. 21. 22.). Wegen dieses Zusammenhangs ist ganz verwerflich, weil contextwidrig, auch die Erklärung *Vieler: ad coercendas transgressiones.* So *Hieron. Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Grot., Zachar., Seml., Morus, Koppe, Rosenm., Paulus, Rück., Olsh., Neand., B. Crus., de Wette, Baur, Ewald* („um sie *schärfer zu*

---

*) Unexegetisch verbinden Manche *beide* Auslegungen zusammen, wie *Bengel:* »ut agnoscerentur et invalerescerent.«

**) Treffend *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 947.: »*χάριν* cum genitivo dictum: *in gratiam* alicujus, inde alicujus aut hominis aut rei *causa* significans, quamquam minime semper *gratia* adsignificatur, quae Ammonii doctrina est p. 53.« Vrgl. 1. Joh. 3, 12.

strafen"), auch *Messner* Lehre d. Ap. p. 222., wobei Manche, wie *Grot.* u. *Rück.*, vornehmlich an die Hinneigung zum Aegyptischen Götzendienste denken. Gegen diese Fassung entscheidet auch der Ausdruck *παραβάσεων*, da erst *mit* dem Gesetze *παραβάσεις* als solche zum Vorhandensein kommen können (Rom. 4, 15.); vorher sind zwar Sünden, aber keine Uebertretungen da, wogegen Rom. 5, 14. nicht streitet, weil daselbst von der Uebertretung eines ganz bestimmten positiven Gebotes Gottes die Rede ist. *Beide* letztgedachten Erklärungen *verbinden Flatt* u. *Schott,* auch *Reiche* nach Aelteren (vrgl. auch *Matthies*), worin überhaupt eine unhermeneutische Verschmelzung, ja hier grade eine Verschmelzung *zweier Unrichtigkeiten* liegt. Mit Recht hat auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 54. jene beiden herkömmlichen Fassungen verworfen, mit Unrecht aber auf den Sinn sich beschränkt: die Gesetzübertretungen (welche es ohne das Gesetz nicht gegeben hätte) sollten *zu Wege kommen* (vrgl. auch *Holsten*). Diese Beschränkung beruht in einer Verkennung der die Sünde erregenden Macht, welche P. dem Gesetze Rom. 7, 5. 7 ff. und 1. Kor. 15, 56. (vrgl. auch z. 2. Kor. 3, 6.) mit klarer Entschiedenheit beilegt, wie er denn auch Rom. 5, 20 f. die *Häufung* der Sünde eben so entschieden als Zweck (*Mittelzweck* in Absicht auf die *Erlösung*) des Gesetzes ausspricht; s. z. d. St. Einzig richtig *Luther:* „ut transgressio *sit et abundet*"*;* und: „Peccatum sumsit *initium* in Adam, *per legem etiam incrementum*, per solum Christum *finem* accipiet." — *προσετέθη*) *ward es hinzugefügt,* widerspricht nicht dem V. 15. gesagten *οὐδείς* — — *ἐπιδιατάσσεται.* Denn das Gesetz ward nicht als *ἐπιδιαθήκη* gegeben (s. z. V. 15.), sondern als ein *anderes* Institut neben dem bereits vorhandenen noch hinzutretend. Vrgl. Rom. 5, 20. — *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα* etc.) *Terminus ad quem* der (nur provisorischen Rom. 10, 4.) Dauer dieses hinzugekommenen Instituts. Zu parenthesiren sind die Worte nicht, da die Structur nicht unterbrochen wird. Zu *ἄχρις οὗ ἔλθῃ, usque dum venerit* vrgl. z. Rom. 11, 25. Nicht der *Optat.* (*Matthiae* p. 1158.), sondern der *Conjunct.* steht hier, weil sich P. den Act der Gesetzgebung *vergegenwärtiget.* S. *Winer* p. 266. *Fritzsche* ad Matth. p. 499. *Kühner* II. p. 595 f. *Nicht ἄν* aber hat P. gesetzt, weil an Umstände, welche die Sache hätten hindern können, kein Gedanke in seiner Seele ist. S. *Stallb.* ad Phaed. p. 62. C. *Herm.* de part. *ἄν* p. 110 ff. *Hartung* Partikell. II. p. 291 ff. — *τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγ.*) das ist *Christus*, V. 16. Der *Dativ* aber steht nicht für

εἰς ὃν (*Winer, Usteri*), sondern ganz wie V. 16.: *welchem die Verheissung geworden ist.* — ἐπήγγελται) nicht *promiserat* (*Vulg., Bengel, Flatt*) vrgl. Rom. 4, 21. Hebr. 12, 26., sondero *promissio facta est* (2. Makk. 4, 27.), weil so die Ergänzung von θεός nicht erfordert wird und der Ausdruck dem ἐδόξασαν αἱ ἐπαγγελίαι V. 16. sehr natürlich entspricht, daher auch ἡ κληρονομία zu ergänzen (*Ewald*) entbehrlich ist. — διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χ. μεσ.) Art und Weise, *wie* ὁ νόμος προσετέθη, oder *Form* dieses Acts: *so dass es angeordnet ward durch Engel* u. s. w. Zu διατάσσειν νόμον vrgl. Hesiod. ἔργ. 274. Plat. Legg. p. 746. E. auch LXX. Jud. 5, 9. al. Ueber diesen Gebrauch des Partic. *Aor.* in erzählender Rede s. *Herm.* ad Viger. p. 774. *Bernhardy* p. 383. Die Ueberlieferung, dass die göttliche Anordnung des Gesetzes *durch Engel* vermittelt gewesen, findet sich zuerst LXX. Deut. 33, 2. (nicht im Grundtexte), ferner Hebr. 2, 2. Act. 7, 38. 53. Joseph. Antt. 15, 5, 3. und bei den Rabbinen, auch in der Samaritanischen Theologie. Vrgl. z. Act. 7, 53. *Delitzsch* z. Hebr. 2, 2. Weil aber somit die Tradition selbst und ihr Alter zweifellos ist, und nichts zu der Annahme berechtiget, dass sie P. nicht gekannt oder nicht angenommen haben sollte (wie er ja auch andere Lehrüberlieferungen angenommen hat, 1. Kor. 10, 4. 2. Kor. 12, 2.), so war es nur verfehlte Ausflucht, διά *inter* oder *coram* zu erklären (*Calov., Loesn., Morus*), was denn doch auf die Vorstellung: „unter Vermittelung" zurückzuführen wäre (wie 2. Tim. 2, 2.). — oder gar bei ἀγγέλων an *Menschen* zu denken, wie an Mose und Aaron (*Zeger*); schon *Chrys.* liess die Wahl, entweder die Priester oder Engel zu verstehen. Wie monströs aber die Ueberlieferung von jener Engelthätigkeit von späteren Rabbinen ausgesponnen ist, s. b. *Eisenm.* entdeckt. Judenth. I. p. 309 f. — Nicht als *Urheber* des Gesetzes (gegen *Schulthess, Voigtländer* in *Keil's* u. *Tzschirn.* Anal. IV. p. 139 ff. u. *Huth* Commentat. Altenb. 1854.), sondern nur als *Vermittler* betrachtet P. die Engel, was sowohl überhaupt die ganze biblische Geschichtsansicht vom Gesetze, als dem *göttlichen* (s. des Ap. eigenen Ausdruck vom Gesetze als νόμος θεοῦ Rom. 7, 22. 25.) und als γραφή (V. 10. 13. 4, 21 f. al.), wie auch hier insonders διά um so entscheidender gewiss macht, da jeder Leser die Engel als *dienstbare* Geister Gottes dachte, mithin Keinem bei διά ein anderer Sinn als *ministerio* angelorum beikommen konnte, wie denn auch Hebr. 2, 2. dieser Sinn klar ist durch διὰ

τοῦ κυρίου V. 3. — ἐν χειρὶ μεσίτου*)) denn Mose empfing die Gesetztafeln von Gott und trug sie zum Volke herab. Wegen dieses geschichtlichen Umstandes (Ex. 31, 18. 32, 15.) ist ἐν χειρί nicht blos als anschauliche Bezeichnung der Vermittelung (בְּיַד), sondern ganz eigentlich zu nehmen: *durch die Hand;* vrgl. Lev. 26, 46. al. Im N. T. bildet die Benennung Mose's als μεσίτης die Voraussetzung des Ausdrucks in Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24., und zur Sache vrgl. Act. 7, 38. Im A. T. findet sich jene Benennung nicht, auch nicht in den Apokryphen; aber bei den Rabbinen heisst Mose *mediator,* סרסור, אמצעי, auch שליח, s. *Schoettg.* Hor. p. 738 f. *Wetst.* p. 224. Vrgl. Philo de vita Mos. II. p. 678 f. A. und zur Sache Deut. 5, 5. Je bekannter aber und je gefeierter *Mose* als Gesetzesmittler war (vrgl. *Aboth R. Nath.* 1, 1.: „Legem, quam Deus Israelitis dedit, non nisi *per manus Mosis* dedit"), desto entschiedener abzuweisen ist jede Erklärung, welche μεσίτου *nicht* auf Mose bezieht. Dies gilt nicht nur von der der meisten Väter (*Orig., Athanas., Ambros., Hieron., Augustin., Chrys., Oec., Theophyl.,* so auch *Beda, Lyra, Erasm., Calvin, Pareus, Calov.* u. M.), welche nach 1. Tim. 2, 5. Hebr. ll. ll. *Christum* verstanden, sondern auch von der Ansicht *Schmieder's* (nova interpr. Gal. 3, 19. 20. Numburg. 1826.), es sei ein *Engel* gemeint, der *Engel des Gesetzes,* welcher nach Jüdischer Theologie vorzugsweise das Geschäft gehabt, Mose das Gesetz zu lehren. Allerdings reden die Rabbinnen von einem Engel des Gesetzes (es hiess *Jefifia,* s. *Jalkut Rubeni* f. 107. 3.); aber in der apostol. Zeit ist dieses Lehrstück noch nicht nachzuweisen, auch nicht durch die von *Schmieder* angeführten Stellen (Ex. 19, 19 f. 20, 18. 33, 11. Num. 12, 5—8. Deut. 5, 4 f. ferner Ex. 33, 18—23. 40, 35. Deut. 33, 2. Ps. 68, 18. Act. 7, 53. Mal. 3, 1.) biblisch zu begründen. S. gegen *Schmieder* **) besonders *Lücke* in d. Stud. u. Krit. 1828. p. 97 f. — Der *Zweck, weshalb P.* διαταγεὶς — μεσίτου *hinzugesetzt hat,* ist nicht, eine *geringe Würde* des Gesetzes im Vergleich mit der des Evangel. (oder der der Verheissung, so *Estius, Schneckenb., de Wette*) fühlen zu lassen, in so fern jenes nicht unmittelbar von Gott, sondern durch

*) μεσίτης gehört der spätern Gräcität (*Polyb., Lucian.* al.). Vrgl. *Lobeck* ad Phryn. p. 121.

**) welchem *Schneckenb.* beigetreten ist. S. z. V. 20.

Engel und eine Mittelsperson *) angeordnet sei (*Luther*, *Elsner*, *Wolf*, *Estius*, *Seml.*, *Rosenm.*, *Tychsen*, *Flatt*, *Rück.*, *Usteri*, *Ewald*, *Hofm.* u. M. vrgl. auch *Olsh.* u. *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 77.), sondern die *Glorie* des Gesetzes in der Herrlichkeit und Förmlichkeit seiner Verordnung soll dem Leser sich vergegenwärtigen. So *Calvin* u. m. auch *Winer*, *Schott*, *B. Crus.*, *Wieseler*. Dafür entscheidet 1) dass wenn die Erwähnung der Engel ein niedrigeres Verhältniss in Vergleich mit einem höhern bemerklich machen sollte, dieses Höhere ausdrücklich ausgesprochen sein (wie Hebr. 2, 2.), oder sich wenigstens ganz bestimmt aus dem nächsten Context (etwa durch ein zugesetztes *μόνον* oder dergl.) ergeben müsste. Allgemein hingestellt, ist Engelerscheinung und Engelthätigkeit immer als etwas Majestätisches und Verherrlichendes gedacht **), selbst von Christo (Matth. 24, 31. 25, 31. Joh. 1, 52. 1. Tim. 3, 16. al.), und namentlich vom Gesetze (LXX. Deut. 33, 2. Act. 7, 53.). Eben so wenig ist 2) *ἐν χειρὶ μεσίτου* ein herabsetzendes Moment, da ja auch das Evangel. *ἐν χειρὶ μεσίτου* gegeben ist, wogegen nicht eingewendet werden kann, dass der Mittler des Evangel. als Sohn Gottes weit erhabener sei, als der des Gesetzes; denn *ἐν χειρὶ μεσίτου* sagt gar nicht aus, *was für ein* Mittler der des Gesetzes gewesen, sondern es lässt die Höhe oder Niedrigkeit seiner Person ganz ausser Betracht, und sagt nur, *dass* ein Mittler bei der Gesetzgebung thätig war, so dass also beim Gesetz und beim Evangel. in dieser Beziehung an und für sich kein verschiedenes qualitatives Verhältniss statt fand; beide waren *vermittelt*, durch *Mittlerhand* gegeben. Vergleichsweise, dem Evangel. gegenüber, würde *ἐν χειρὶ ἀνθρώπου* oder sonst etwas stehen müssen, wodurch die Vermittelung des Gesetzes als geringer denn die des Evangeliums gekennzeichnet wäre. Endlich 3) lag es überhaupt gänzlich nicht im Plan und Zweck des Apostels, das Gesetz als ein weniger göttliches Institut herabzusetzen, was sogar, da er es mit Gesetzeiferern zu thun hatte, unweise gewesen wäre; dagegen es höchst angemessen war, die hohe Würde, welche

*) *Luther* 1538: »Lex est servorum vox, evangelium Domini.« Nach *Hilgenf.* hat P. die Absicht den Ursprung des Gesetzes von dem höchsten Gott möglichst loszulösen: auch hierin sei er der Vorläufer des Gnosticismus gewesen.

**) daher auch nicht mit *Schmid* bibl. Theol. II. p. 280. zu sagen ist, es sollte angedeutet werden, dass die Gesetzgebung *nicht »der schlechthinige Normalact«* der göttlichen Oeconomie sei.

für das Gesetz in der Majestät und Förmlichkeit seiner Promulgation lag, anzuerkennen und dann zu erweisen, dass es die Verheissungen keinesweges aufgehoben habe; so verherrlichte die Glorie des Gesetzes den Verheissungsbund, ohne dass die Gegner Antinomismus finden konnten. Gegen diese Gründe hat die Berufung auf *ὁ θεός* V. 20. (*Usteri, Schneckenb., de Wette*) um so weniger Gewicht, als ja Gott auch bei *προσετέθη* und *διαταγείς* V. 19. das selbstverständliche handelnde Subject ist, und auch die *Verheissung* durch *ἐπήγγελται passiv* (ohne *θεός*) ausgedrückt war. Nach *Holsten* sollen die Worte nur die Wahrheit aussprechen, dass nach der Absicht Gottes die Bedeutung des Gesetzes in der Heilsökonomie die eines Mittlers sein solle zwischen Verheissung und Erfüllung. Aber wie sonderbar hätte so P. seine Gedanken verhüllt! Er hätte *sagen* müssen, dass jene Mittlerstellung des Gesetzes in der Form seiner Verleihung sich *dargestellt* habe, da diess an und für sich und ohne nähere Andeutung dem Leser keinesweges erkennbar war, sondern Engel- und Mittlerdienst eben nur als Attribute der Hoheit und Göttlichkeit des Gesetzes sich darboten. Dieses *selbst* wurde durch diese Attribute nicht in die Kategorie des *μεσίτης* gestellt.

V. 20. bis *μὴ γένοιτο* V. 21. *Daraus aber, dass das Gesetz durch einen Mittler verordnet wurde, ist mit nichten zu schliessen, es sei den Verheissungen entgegen.* Das eben gesagte *ἐν χειρὶ μεσίτου* nämlich konnte möglicher Weise zu Gunsten des Gesetzes und zum Nachtheil der Verheissungen *dazu* benutzt werden, dass man sagte: „Dieser charakteristische Verschiedenheitspunkt aber, dass das Gesetz durch einen Mittler gegeben ist, der Mittler aber immer *mehr als Ein* Subject (nämlich zwei contrahirende Theile) voraussetzt, dahingegen Gott, welcher die Verheissungen gegeben hat, nur *ein einziger* ist, lässt schliessen, dass jenes zwischen *Zweien* errichtete Institut, das Gesetz, den Verheissungen, welche ein *Einziger* gegeben hat, entgegen sei, so dass nun nicht mehr sie gelten, sondern das Gesetz.“ Paulus denkt sich die Möglichkeit dieses Schlusses, und stellt ihn daher selbst hin, jedoch nicht als Einwand der Gegner, sondern als seine eigene Reflexion, daher er auch die Schlussfolgerung *ὁ οὖν νόμος* etc. in Frageform ausdrückt, worauf er sich dann das abweisende *μὴ γένοιτο* erwiedert. Die *Erklärung* der sehr einfachen Worte ist demnach folgende: *„Der Mittler aber* — um nun das nicht zu verschweigen, was man möglicher Weise aus dem eben gesagten *ἐν χειρὶ μεσίτου* zum Nachtheile der Verheissungen

etwa schliessen möchte — *der Mittler aber* d. h. jedweder Mittler, *gehört einem Einzigen nicht an*, sondern vermittelt zwischen Mehreren; *Gott hingegen ist ein Einziger*, keine Mehrheit. *Ist nun* — diese beiden allgemeinen Sätze auf das Gesetz und die Verheissungen angewendet — *ist nun hieraus zu folgern, dass das Gesetz*, welches durch einen Mittler gegeben wurde, und wobei also mehr als Einer, wobei zwei betheiligte Subjecte der Verleihung waren (nämlich Gott und Israel), zwischen denen der Mittler verhandelte, *gegen die Verheissungen sei*, als bei welchen (da Gott, der sie ja unvermittelt gab, nur Einer ist) keine Mehrheit, sondern eben nur jener schlechthin Einzige das Subject der Verleihung war? *Das sei ferne!* Aus diesem numerischen Verschiedenheitspunkte in der Entstehung des Gesetzes und der Verheissungen ist keineswegs ein solcher Schluss zum Nachtheil der Verheissungen zu machen*)." Sonach enthält V. 20. zwei *locos communes*, aus welchen V. 21. eine mögliche Folgerung in Bezug auf die beiden in Rede stehenden Concreta (Gesetz und Verheissungen) gezogen und fragend zur Beantwortung hingestellt werden soll: das *erste* δέ ist das gewöhnliche weiterführende, und das *zweite* ist das adversative Bindewort, Gott, welcher Einer ist, dem Mittler, welcher mehr als Einen voraussetzt, gegenüberstellend; ὁ μεσίτης bezeichnet den Mittler schlechthin als Genus („quae multa sunt cunctis in unum colligendis," *Herm.* ad Iph. Aul. p. 15. praef.); ἑνὸς οὐκ

*) *de Wette* fragt, und *Wieseler* theilt diess Bedenken, nach welcher *Logik* dieser Schluss hätte gemacht werden können? Er konnte mit Scheinbarkeit *daraus* gemacht werden, dass nach den Verheissungen, die nur Gott, der absolut *Eine*, gegeben hatte, ein *Contract* zwischen *Zweien* (das Gesetz) eintrat, welcher als solcher die Aufhebung des vorher nicht contractlich Gegebenen (der Verheissungen) zu enthalten scheinen konnte. — So kann — um eine Analogie aus menschlichen Verhältnissen anzuführen — z. B. ein König seinem Volke einseitig Versprechungen ertheilen; späterhin errichtet er durch Vermittelung (durch Stände oder sonstige Organe) einen Vertrag mit dem Volke; da entsteht die Frage, ob dieser Vertrag die vorgängigen einseitig gegebenen Zusagen bestehen lasse oder ihre Gültigkeit aufhebe. Allerdings war auch in den Verheissungen eine διαθήκη errichtet, aber wie ganz anders als späterhin bei der Gesetzgebung, wo Gott einen μεσίτης zwischen sich und dem Volke eintreten liess! welches *vermittelte* Verfahren gegenüber der frühern *unvermittelten* leihung benutzt werden konnte, einen verkehrten Gegensatz gegen die Abrahamischen Verheiss stützen.

ἔστιν ist Praedicat, das ἑνὸς εἶναι vom Mittler verneinend, und ἑνός ist *Mascul.*, ohne dass etwas dabei zu ergänzen ist; εἰς ἐστιν ist Praedicat, und εἷς steht ganz in demselben *numerischen* Sinne, wie vorher ἑνός; in der fragenden Folgerung V. 21. endlich steht ὁ νόμος, wie schon die enge Anschliessung durch οὖν sattsam verräth (gegen *Wieseler's* Einwand), in genauer Correlation zu ὁ μεσίτης V. 20. (denn durch einen *Mittler* war das Gesetz gegeben V. 19.), und τῶν ἐπαγγελιῶν in gleicher Beziehung zu ὁ θεός V. 20. (denn *Gott* hat die Verheissungen gegeben); den Nachdruck aber in dieser Frage V. 21. hat κατά, denn aus dem V. 20. angegebenen Differenzpunkte will P. nicht schliessen lassen (μὴ γένοιτο), dass das Gesetz in *widerstreitendem*, ihrer ferneren Gültigkeit entgegenstehenden Verhältnisse zu den Verheissungen sei. — Die vielen *verschiedenen Erklärungen* der Stelle, und sie hat deren über 250 erfahren müssen, haben sich besonders in neueren Zeiten so sehr gehäuft; denn die Kirchenväter gehen noch leicht über die an sich klaren Worte hinweg, ihre pragmatischen Schwierigkeiten nicht beachtend, meist das richtig und allgemein gefasste ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν auf Christum anwendend*), welcher der Mittler zwischen Gott und den Menschen sei, und zum Theil Seitenblicke auf die Gegner der Gottheit Christi werfend (s. *Chrys.*); *Verschiedenheit* der Auslegungen aber (von Mose und von Christo) erwähnt ausdrücklich schon *Oecum.* Obgleich sich kein besonderes dogmatisches Interesse an die Stelle knüpfte, war doch die Verschiedenheit der Auslegungen im 16. u. 17. Jahrhundert (s. *Poli* Synops.) schon so, dass fast jeder Ausleger von Bedeutung (doch in der Regel ohne Polemik, weil die Dogmatik nicht in's Spiel kam) seinen eigenen Weg ging; sie ward aber immer grösser seit der zweiten Hälfte

*) *Hieron.* jedoch erklärt d. St. von den *beiden Naturen* Christi: „manu mediatoris potentiam et virtutem ejus debemus accipere, qui cum secundum Deum unum sit ipse cum patre (ὁ δὲ θεός, *als Gott*), secundum mediatoris officium (ὁ δὲ μεσίτης) alius ab eo intelligitur" (ἑνὸς οὐκ ἔστιν)! *Theodoret.* aber fasst ὁ δὲ μεσίτης bestimmt von *Mose*, welcher zwischen dem Volke und Gott vermittelt habe (ἑνὸς οὐκ ἔστιν), ὁ δὲ θεὸς εἰς ἐστιν aber sage aus, dass der nämliche Gott dem Abraham die Verheissungen, dann das Gesetz gegeben, und jetzt das Ziel (τὸ πέρας) der Verheissungen gezeigt habe. Von *Mose* erklärte den μεσίτης auch [illegible] ei *Oecum.* p. 742. C.; dagegen lassen *Chrys.* und [illegible] en Schluss zu Grunde liegen: ὥστε καὶ ὁ Χριστὸς [illegible] μεσίτης, θεοῦ δηλαδὴ καὶ ἀνθρώπων (*Theophyl.*).

des 18. Jahrhunderts, besonders seit dem Erstarken der grammatisch historischen Exegese (deren philologische Verirrungen sie jedoch auch reichlich erfahren hat), und ist noch fortwährend im Wachsen. Wie oft haben sich auch die verkehrtesten Einfälle und die unreifsten Versuche bei uns. Stelle, deren Erklärung man als exegetisches Kunststück betrachtete, geltend zu machen gesucht*)! Zur Uebersicht der Masse von Deutungen dienen: *Koppe* Exc. VII. p. 128 ff. ed. 3. *Bonitz* plurimor. de l. Gal. 3, 20. sententiae examinatae novaque ejus interpr. tentata. Lps. 1800. *Ejusd.* Spicileg. observatt. ad Gal. 3, 20. Lps. 1802. *Anton* Diss. l. Gal. 3, 20. critice, historice et exeg. tract. in

*) Dahin gehören z. B. die beiden Erklärungen *Bertholdt's* (krit. Journ. der neuesten theol. Lit. V. p. 337 ff.), nämlich ἑνός gehe auf *Abraham*, welcher nach Jes. 51, 2. den Ehrennamen אֶחָד geführt habe („dieser Mose machte aber nicht schon bei Abr. den Vermittler, ohnerachtet der nämliche Gott, welcher das Gesetz gab, auch dem Abr. die Verheissung gegeben hat"), oder P. habe *Aramäisch* den Gedanken ausgedrückt: ὁ δὲ μεσίτης κληρονομῶν (אֶחָד) οὐκ ἦν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, was der Uebersetzer (!) falsch gefasst habe. Ferner *Gödör* (Specim. novae interpr. Gal. 3, 20. Jen. 1818.): P. habe sich verschrieben, statt τὸ δὲ σπέρμα habe er ὁ δὲ μεσίτης geschrieben („*at proles illa non est sola: Deus quippe est alter, h. e. Christus non solus abrogavit legem Mos., sed cum Deo sociatus eam sustulit*"). Ferner *Weigand* (S. *Seebode* krit. Bibl. 1821. p. 60 f.): ἑνος sei zu accentuiren, und diess heisse jährlich (es heisst aber dieses *nie:* s. *Goettling* ad Hes. ἔργ. 410., welcher auch beweist, dass es von ἔν zu deriviren und ἔνος zu schreiben sei): „*der jährliche Mittler aber ist nicht mehr, denn Gott* (Christus) *ist der einzige Mittler*" Dergleichen sind exegetische *portenta* (*Herm.* ad Viger. p. 788.), zu denen auch der Versuch von *Cassel* gehört, welcher (d. Mittler, ein exeg. Versuch zu Gal. 3, 19 f. Erf. 1855.) u. St. in gehäufter Masse missverstanden hat: δι' ἀγγέλων gehe auf *Mose*, *Aaron* u. s. w.: ἐν χειρὶ μεσίτου heisse *als Mittler*, und das Folgende besage, dass das Gesetz (der Mittler) nicht eines einheitlichen unmittelbaren, in sich abgeschlossenen Wesens sei, wie Gott, sondern abhängig. — Auch die neueste *katholische* Exegese (*Windischm.*, *Bisping*) ist an d. St. gescheitert. Sie fasst zwar die erste Vershälfte richtig, legt aber der zweiten den Sinn unter: Anders verhielt es sich aber mit der *Verheissung; diese erging von Gott unmittelbar an den Saamen Abraham's, nämlich an Christus, der Gott und Mensch in Einer Person war; die Verheissung war also von Gott an Gott gerichtet, bedurfte somit keines Mittlers, da ja Gott seiner Natur nach Einer ist*" (*Bisp.*). Sonach sei d. St. ein wahrer *Locus classicus* für die *Gottheit Christi.*

Pott Sylloge V. p. 141 ff. *Keil* (sieben Programme) in s. Opusc. I. p. 211 ff. *Winer* Exc. III. *Schott* p. 455 ff. Es genügt, aus der Menge der verschiedenen Erklärungen, mit Uebergehung der Einzelbeurtheilung der älteren*) bis

*) *Luther* 1519.: „*Ex nomine mediatoris concludit, nos adeo esse peccatores, ut legis opera satis esse nequeant. Si, inquit, lege justi estis, jam mediatore non egetis, sed neque Deus, cum sit ipse unus, secum optime conveniens. Inter duos ergo quaeritur mediator, inter Deum et hominem, ac si dicat; impiissima sit ingratitudo si mediatorem rejicitis, et Deo, qui unus est, remittitis*" etc. *Erasm.* Paraphr. von Christo verstehend (in d. Annotat. sagt er gar nichts über d. St.): „*Atqui conciliator, qui intercedit, inter plures intercedat oportet; nemo enim secum ipse dissidet. Deus autem unus est, quocum dissidium erat humano generi. Proinde tertio quopiam erat opus, qui naturae utriusque particeps utramque inter sese reconciliaret, Deum placans sua morte, et homines sub doctrina ad verum Dei cultum pelliciens.*" *Calvin*, auch von Christo erklärend, findet: „*diversitatem hic notari inter Judaeos et gentiles. Non unius ergo mediator est Christus, quia diversa est conditio eorum, quibuscum Deus, ipsius auspiciis, paciscitur, quod ad externam personam. Verum P. inde aestimandum Dei foedus negat, quasi secum pugnet aut varium sit pro hominum diversitate.*" *Castalio* giebt zwar den Wortsinn richtig: „*Sequester autem internuntius est duorum, qui inter sese aliquid paciscuntur: atqui Deus unus est, non duo,*" lässt aber daraus sonderbarer Weise folgen: „*itaque necesse est Mosen Dei et Israelitarum internuntium fuisse, nec enim potest Dei et Dei internuntius fuisse, cum duo Dei non sint*"; und daraus wieder, also haben beide Theile etwas versprochen, Gott das Leben und die Israeliten den Gehorsam, und daraus endlich eben so willkürlich: „*nunc quoniam legi parere nequeunt, supplicio sunt obnoxii. Grot.* (vrgl. *Beza*): „*Non solet sequester se interponere inter eos, qui unum sunt* (ἑνός Neutr.), *i. e. bene conveniunt; Deus sibi constat*", woraus er willkürlich folgern lässt: „*quare nisi homines se mutassent, nunquam opus fuisset mediatore neque tum neque nunc.*" Vrgl. *Schoettg.*, welcher jedoch die erste Hälfte als Einwand der Juden, und *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* als Antwort Pauli nimmt. *Wolf*, obgleich *μεσίτου* V. 19. von *Mose* fassend, doch V. 20. von *Christo* verstehend: „*Ille vero mediator* (*qui imprimis hic respiciendus est*) *unius non est* (*sed duorum*), *quorum unus est Deus.*" *Clarke*, *μεσίτ.* V. 19. von Christo verstehend: „*Quilibet vero μεσίτης est duarum partium. Deus est una pars. Ergo quorum erit Christus mediator nisi Dei et hominum? Bengel* findet den Syllogismus: „*Unus non utitur mediatore illo* (i. e. quisquis est unus, is non prius sine mediatore, deinde idem per mediatorem agit); *atqui Deus est unus* (non est alius Deus ante legem, alius deinceps, sed unus idemque Deus); *ergo mediator Sinaiticus non est Dei, sed legis, Dei autem promissio.*" *Wetst.*: „*Sicut quando arbitrum vel medium vel sequestrum dicimus, intelligimus ad officium ejus pertinere, ut non uni tantum partium faveat, sed utrique sese aequum praebeat: ita etiam quando Deum dicimus, intelligi-*

auf *Keil*, folgende hervorzuheben: 1) *Keil*, welcher unserer Fassung am nächsten kommt, erklärt (s. Opusc. I. p. 365 ff.): „*Mediatorem quidem non unius sed duarum certe partium esse, Deum autem, qui Abrahamo beneficii aliquid promiserit, unum modo fuisse; hincque apostolum id a lectoribus suis colligi voluisse, in lege ista Mos. pactum mutuum Deum inter atque populum Israelit. mediatoris opera intercedente initum fuisse, contra vero in promissione rem ab unius tantum (Dei sc., qui solus eam dederit) voluntate pendentem transactam, hincque legi isti nihil plane cum hac rei fuisse, adeoque nec potuisse ea novam illius promissionis implendae conditionem constitui, eoque ipso promissionem hanc omnino tolli.*“ Allein a) die zweite Vershälfte nicht auch, wie die erste, allgemein, sondern geschichtlich, als ob ἦν stände, aufzufassen, ist willkürliche Abweichung vom Parallelismus; und b) das von dem Leser angeblich zu schliessende *hincque legi isti nihil* etc. ist ganz ohne Recht, da *Paulus selbst* die von ihm gedachte, aus V. 20. möglicher Weise zu zie-

mus non Judaeorum solum, sed omnium hominum patrem. Unde statim colligitur, Mosen, qui inter Judaeos solum et Deum medius fuit, non veri nominis medium fuisse, sed a bonitate Dei expectari debere alium, totius humani generis negotium gerentem, i. e. Christum.“ *Michael.* (nach *Locke*): „*Allein dieses Gesetz kann in Absicht auf die Heiden nichts von dem ehemaligen Bunde Gottes ändern. Denn der eine Theil, der zu diesem Bunde gehörte, nämlich die Heiden, hatten Mosen nicht zum Mittler bevollmächtigt und wussten nicht einmal von ihm; Gott aber selbst ist nur Ein Theil, und kann seinen Bund nicht durch einen einseitig bestimmten Mittler ändern.*“ *Nösselt* (exercitatt. ad s. s. interpr. p. 143 ff.) u. *Rosenm.*: „*Ille autem* (Moses nempe) *mediator illius unius* (prolis Abrahamicae, *der Christen!*) *non est, Deus autem est unus* (communis omnium) *Deus.*“ *Morus*: „*Hic vero* (Moses) *nonne est mediator ejus, qui immutabilis est? Subsumtio: atqui vero Deus est immutabilis. Conclusio; num ergo lex adversari potest* etc.?“ Dieselbe Aenderung des Sinnes von εἷς hat *Gabler* (Prolus. ad Gal. 3, 20. 1787.): „*Dieser* (Moses) *aber war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem*“ u. s. w. *Koppe*: „*Jam quidem non νόμῳ Mosis tantum suus est μεσίτης* (*plures fuerunt, inprimisque ὁ μεσίτης τῆς καιν. διαθήκης Jesus*), *sed unus tamen idemque Deus est, qui misit omnes, is adeo debet sibi constare nec potest secum ipse pugnare.*“ So im Wesentlichen auch *B. Crus.*: ἑνός heisse: *für eine Sache*, und der Sinn sei: „Das Gesetz ist eine von den vielen göttlichen Anstalten gewesen, aber es muss als solche im Zusammenhange mit dem göttlichen Weltplan stehen.“ — Alle diese Auslegungen richten sich theils von selbst, theils ist auch ihre Widerlegung in der folgenden Würdigung der neueren Erklärungen seit *Keil* mit enthalten.

hende Folgerung V. 21. in Frage stellt. 2) Wesentlich ähnlich ist *Schleiermacher's* Erklärung (b. *Usteri* Lehrbegr. p. 186 ff.): „*Der Vermittler eines Vertrags ist nicht wo es nur Einen gibt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott und das Jüdische Volk. Gott aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheissungen, d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen Zweien, sondern seine freie Gabe (χάρις) ist. Streitet also das Gesetz* u. s. w.*)? Allein so wird a) die Anwendung von V. 20. auf die Concreta des Gesetzes und der Verheissungen, welche erst V. 21. gemacht ist, schon in V. 20 eingetragen und vorweggenommen. Auch geht b) εἷς unvermerkt aus seinem numerischen Sinne in den Sinn der Alleinheit und Unabhängigkeit über; und c) die Vorstellung der freien Gnade wird eingetragen, und ist nicht von P. ausgesprochen. Am nächsten dieser Fassung von *Schleierm.* u. *Usteri* kommt *Hilgenf.*, dessen wesentlich von denselben Schwierigkeiten begleitete Erklärung**) auf den nichtpaulinischen Gedanken hinausläuft, dass die Partheistellung Gottes beim Gesetze der göttlichen Einheit (d. i. der göttlichen Monarchie) nicht entspreche. Vrgl. auch *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 77., nach welchem P. negativ das Gesetz „zu Boden schlägt als unverträglich mit der göttlichen Alleinwirksamkeit. Wie konnte P. das Gesetz

*) Im Wesentlichen übereinstimmend mit *Schleiermacher* erklärt *Usteri* im Komment. p. 121. vrgl. mit Beilage p. 239. Uebrigens findet sich das Wesentliche der *Schleiermacher'schen* Erklärung schon bei *Zachariae*, welcher umschreibt: „Eine Mittelsperson setzt nämlich zwei Partheien, die gegen einander etwas versprechen, voraus, in dem ein einseitiges Versprechen ohne Gegenversprechen keiner Vermittelung zwischen beiden bedarf. Beim Abraham aber verspricht Gott allein, welcher ihm aus freier Gnade eine Verheissung ertheilt."

**) im Komment. Anders in s. Zeitschr. 1860. p. 236 ff.: P. wolle ausdrücken, dass der durch Engel und einen Mittler, also durch eine Vielheit verordnete Gesetzbund sich dadurch als ein ganz *verschiedener* von dem durch die göttliche Einheit gegebenen Verheissungsbund erweise, mithin diesen nicht aufheben könne. Allein diese Aufhebung hätte allerdings grade aus jener Verschiedenheit gefolgert werden können: überdiess hat die Vielheit, welche in ἑνὸς οὐκ ἔστιν liegen soll, mit den Engeln gar nichts zu thun, sondern bezieht sich nothwendig nur auf den Mittler, welcher zwischen Zweien, hier Gott und den Menschen, zu vermitteln hat.

zu Boden schlagen wollen, welches ihm ἅγιος, ἀγαθὸς und πνευματικός war (Rom. 7. 12. 14.)? Nein, er wollte nur zeigen, dass es ungeachtet der Verschiedenheit seiner Verleihung von der Art der Verheissungsgebung nicht gegen die Verheissung sei. 3) *Winer: „Non potest μεσίτης cogitare aut fingi, qui sit ἑνός, unius h. e. unius partis; ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, Deus est unus, una (altera) tantummodo pars: ita quaenam est altera? gens Israel. Jam si hoc, sponte efficitur, legem Mos. pertinere etiam ad Judaeos, hosque legi isti observandae adstrictos fuisse**);" V.

*) Der Worterklärung nach kommt mit *Winer* überein *Kern* (in d. Tüb. Zeitschr. 1830. 3.), nur dass er kein *tantummodo* im zweiten Gliede einschiebt. Er betrachtet die Worte als gegnerischen Einwand, und findet in ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν den Gedanken angedeutet, dass mithin Gott es über sich genommen, die Gesetzgehorsamen zu beseligen, woraus die Frage folge: So streitet also das Gesetz, durch welches Gott sich verpflichtet hat, um der Werke willen zu beseligen, wider die Verheissungen Gottes? Allein hiergegen ist, dass V. 20. durchaus mit nichts als gegnerische Rede kenntlich gemacht ist, ferner das unter b. c. und d. gegen *Winer* Anzuführende, und endlich, dass der in ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν gefundene Gedanke vom Contexte nicht angedeutet, sondern eingetragen ist. Auch *Baur* Paulus p. 583. stimmt in der Wortfassung mit *Winer:* der Mittler gehört nicht Einem an, sondern zwei Theilen, Gott aber ist nur die Eine der beiden Partheien. Damit solle gesagt werden, dass das Gesetz auf dieselbe Weise eine blos untergeordnete Bedeutung habe, wie die des Mittlers, sofern er nicht selbst eine der beiden Partheien sei, eine blos untergeordnete sei: *die ἐπαγγελία, als eine διαθήκη, bei welcher Gott εἷς ἐστι, ohne dass ein μεσίτης dabei irgend etwas zu thun hat, steht höher als der νόμος, welcher ohne den μεσίτης nicht gedacht werden kann und wesentlich durch ihn bedingt ist.*" Auch bei dieser Ausdeutung hätte P. *nicht* gesagt, was er sagen *wollte*, und *gesagt*, was er *nicht* sagen wollte. Verwandt mit *Baur's* Erörterung ist die Fassung von *Holsten* (Deutung u. Bedeut. d. Worte Gal. 3, 20. Rostock 1853. u. Inhalt u. Gedgang des Gal. Br. 1859. p. 39 ff. 63 ff.), welcher unter dem μεσίτης das Gesetz versteht und ἑνός als Neutr. nimmt: zwischen dem Gesetz und der Verheissung sei nicht das Verhältniss eines ἕν, sondern eines wesentlichen Unterschiedes, Gott aber sei ein in sich Einiger, nicht mit sich in Unterschied Tretender, nämlich im Sinne der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. Diese Erklärung ist schon deshalb nicht annehmbar, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, dass das Gesetz unter die Kategorie des μεσίτης gestellt sei. Diess kann aber P. nicht gedacht haben, weil er gesagt hat, dass das Gesetz durch einen μεσίτης geordnet sei, daher ihm Gesetz und Mittler als *verschiedene* Begriffe gegenwärtig sein mussten. — *Steinfass* in *Guericke's* Zeitschr. 1856. p. 237. fasst den Wortsinn an sich bestimmt u. richtig, liest aber aus ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν den verschwiegenen Gedanken: also ist

20. enthalte nämlich nur einen parenthetischen Gedanken, indem P. beabsichtigte, die Würde des Gesetzes, welche durch τῶν παραβ. χάριν προσετέθη geschwächt schien, wieder aufzurichten: „*Lex Mos. data fuit peccatorum gratia; propterea vero non est, quod quis eam tanquam ista* ἐπαγγελίᾳ *longe inferiorem contemnat; data enim et ipsa est auctoritate divina —* διαταγ. δι' ἀγγέλων *— gentique Hebr. tanquam agendi norma proposita* ἐν χειρὶ μεσίτ. εἰς οὐκ ἔστιν ἑνός." Gegen *Winer* ist zwar nicht, dass P. nothwendig hätte ὁ εἷς sagen müssen (s. *Winer* Gramm. p. 106.); aber a) V. 20. wird um so willkürlicher blos parenthetisch genommen, je natürlicher schon an sich und noch mehr durch οὖν V. 21. sowohl ὁ μεσίτης und ὁ νόμος, als auch ὁ θεός und τῶν ἐπαγγελιῶν als Correlata erscheinen. 2) Da ὁ μεσίτης *Subject* ist, so kann das gleichfalls an der Spitze stehende ὁ θεός nicht ohne Willkür als *Praedicat* gefasst werden. c) Das erste ἐστίν als Copula eines allgemeinen Urtheils, das zweite aber historisch zu nehmen (*erscheint in der Gesetzgebung*), müsste von P. näher angedeutet sein, da jeder Leser natürlich, wenn er die erste Vershälfte als allgemeines Urtheil gefasst hat, die zweite eben so fasst. d) εἷς auf ein unterdrücktes ὁ ἕτερος zu beziehen, konnte keinem Leser beikommen, da ἑνός eben schlechthin in numerischem Sinne gesagt war, in welchem sich daher auch εις aufdrängt, und diess um so mehr, da der erste Satz durch seine negative Form einen folgenden Gegensatz vorbereitet hat. e) der Gedanke, welchen ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν andeuten soll: *also hat das Gesetz die Israeliten verpflichtet,* enthält etwas, was sich so ganz von selbst versteht, dass es als Moment der *Würde* des Gesetzes gar nicht gebraucht werden konnte; denn das Gesetz war ja den Israeliten *gegeben*, weshalb jene Verpflichtung auch nur hinweg zu *denken*, ungereimt gewesen wäre. Und f) einen solchen Gedanken, wie sonderbar geheimnissvoll hätte ihn P. angedeutet! Das, was er *sagen* wollte, hätte er ohne allen Grund *verschwiegen* und wie ein Räthsel aufgegeben.

Gott nicht die andere Parthei und steht mithin nicht unter dem Gesetze, — wenn die Freiheit *Christi* als des Sohnes Gottes vom Gesetze bewiesen sein soll. Das ist aber ein im Contexte fremdartiger, eingelegter Gedanke, der nicht einmal ganz Paulinisch ist, da die Gesetzuntergebenheit allerdings mit zum Stande der Erniedrigung des Sohnes Gottes gehörte (Gal. 4, 4.), vom Stande der Erhöhung aber die Erhabenheit über das Gesetz sich von selbst versteht.

Abgesehen von der Ungehörigkeit des Gedankens überhaupt und von dem ungehörigen εἷς, hätte er sagen müssen: ὁ δὲ Ἰσραὴλ εἷς ἐστιν. 4) *Schulthess* (in *Keil's* und *Tzchirner's* Anal. II. 3. p. 133 ff. vrgl. neueste theol. Nachr. 1828. p. 59 ff.) hat neuerlich seine Erklärung wieder vertheidiget in *Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst.* Zürich 1833. und in: *de G. Hermanno, enodatore ep. P. ad Gal.* Zürich 1835.: „*hic mediator (Moses) non est mediator unius, i. e. communis illius Dei, qui olim Abrahamo spopondit, per eum aliquando gentes beatum iri, et qui est unus, s. communis omnium parens, sed est potius mediator angelorum**)." Aber a) wie falsch, dass das artikellose ἑνός den allgemeinen Menschengott bezeichnen soll, und wie fern liegt diese Beziehung vom Contexte! b) wie entgegen steht dem Gedanken, dass Mose mediator *angelorum* sei, das δι' ἀγγέλων! c) wie streitet, dass das Gesetz *Engel*werk sein soll, mit der durchaus biblischen Vorstellung (vrgl. z. V. 19.) vom Gesetze als *Gottes* Werke! Ein solches Paradoxon, wie ganz anders hätte es P. besprechen und *erweisen* müssen, und wie *oft* würde er (besonders im Römerbriefe) darauf zurückgekommen sein bei seinem antinomistischen Wirken! 5) Der Idee nach verwandt ist die Erklärung von *Schmieder* (nova interpr. l. Paul. Gal. 3, 19 f. Numb. 1826. u. in *Tholuck's* literar. Anz 1830. Nr. 54.): „*Quivis minister vel multorum est vel unius: atqui mediator non est unius: ergo est multorum minister. Qui multorum est minister, ad quod genus mediator pertinet, non est unius: atqui Deus (absolute) unus est: ergo cum multorum sit mediator, non est Dei minister.*" Der Zusammenhang sei: „*Concedo legem per angelos datam esse a Deo, non humana arte inventam, sed eo ipso, quod per angelos ministros, non per Deum aut Dei filium promulgata est, inferior est evangelio***). Verwerflich ist diese Erklärung

*) Aehnlich *Caspari* in d. Strassb. Beitr. 1854. p. 206 ff.: »Mose, der Mittelsmann der das Gesetz gebenden Engel, ist nicht der Mittler des Einen, der die Verheissung gegeben hat; er ist der Mittler vieler Engel, Gott aber ist Einer.«

**) Im Wesentlichen ganz überein mit *Schmieder* erklärt *Schneckenburger* in s. Beitr. p. 189 ff. und in d. Stud. u. Krit. 1833. p. 121 ff. Theils mit *Schmieder*, theils mit *Schulthess* stimmt der Erklärungsversuch von *Huth* (Commentat. de loco Gal. 3, 19 f., Altenb. 1854.), welcher ἐν χειρὶ μεσίτου von einem *angelus* mediator versteht, und dann in V. 20. den Gedanken findet, dass das Gesetz nicht von Gott, sondern von Engeln herrühre, so

a) schon überhaupt deshalb, weil sie ganz auf der irrigen Ansicht beruht, dass *μεσίτου* V. 19. nicht auf Mose, sondern auf den *angelus mediator* gehe; b) weil P. ein so eigenthümliches antinomistisches Argument nicht unklarer und räthselhafter hätte aussprechen können, als so, dass er die wesentlichen Punkte *wegliess;* c) weil in dem Begriffe *μεσίτης* keinesweges liegt, dass er minister *multorum* sei; er kann sowohl von Einem als von Vielen beauftragt sein, wie ja auch Christus als *μεσίτης* von Einem beauftragt war, von Gott. S. gegen *Schmieder* auch *Lücke* in d. Stud. u. Krit. 1828. p. 95 ff. *Winer* Exc. III. p. 171 ff. 6) *Steudel* in *Bengel's* Archiv I. p. 124 ff.: V. 19. sei eine gegnerische Frage: *„Wofür denn nun das Gesetz? wurde es etwa blos der Uebertretungen wegen (um übertreten zu werden) als Zugabe ertheilt, bis der Saame käme, welchem die Verheissung gilt? und doch wurde es durch Engel bekannt gemacht und durch den Dienst eines Vermittlers?“* worauf P. antworte: *„Freilich durch den Dienst eines Vermittlers; nur war dieser nicht Vermittler eines vereinigten Saamens* (des *σπέρματος τῶν πιστευόντων* V. 16.), *Gott aber ist Einer (nicht ein anderer Gott für die Juden, ein anderer für die Heiden).“* Allein a) eine solche dialogische Zertheilung der Rede ist mit nichts angezeigt, und b) wie sonderbar hätte P. blos das *letzte* Moment der gegnerischen Frage, *ἐν χειρὶ μεσίτου*, welches noch dazu nur ein untergeordnetes Moment derselben wäre, aufgegriffen und mit einer Entgegnung versehen! c) Zu *ἑνός*, wenn es auf das bereits besprochene *σπέρμα* ginge (wie auch *Jatho* angenommen), müsste der Artikel gesetzt sein: überhaupt aber ist durchaus *keine* Ergänzung zu *ἑνός* vom Contexte dargeboten*); stände aber *τοῦ ἑνὸς σπέρματος*, so wäre damit

nämlich: *„Mediatore enim nihil opus fuisset, si unus tantummodo legem tulisset; at si multitudo quaedam, qualis est angelorum, legem ferre vult, tum rei summa exsequenda traditur uni, qui mediatoris vicem inter legis latores et eos gerat, quibus lex destinata est. Haec autem ratio cadere non potest in Deum, quippe qui unus numero sit, ideoque mediatore non indigeat. Ex hoc ipso igitur, quod in ferenda lege Mosaica opus fuit mediatore, colligendum est, originem ejus repeti non debere ab uno Deo, sed a pluribus, h. e. ab angelis, quorum mediator vice fungebatur.“*

*) Diess auch gegen *Kaiser's* sonderbare Auskunft (de apologetic. ev. Joh. consiliis. Erl. 1824. p. 7 ff.), *υἱός* zu ergänzen: *„Hic mediator Moses non est unius filius, Deus autem (nempe) est unus“*: Mose sei nicht mit Christo, dem eingebornen Sohne Gottes, zu vergleichen.

nach V. 16. nicht die Christenheit, sondern Christus selbst gemeint*). d) ἑνός und εἷς würden in verschiedenem Sinne genommen: *vereiniget* und *Einer*. 7) *Sack* in d. Tüb. Zeitschr. 1831. I. p. 106 f.: P. benutze den Begriff des Mittlers dazu, die Anerkennung des Gesetzes, welche vielleicht mancher Judenchrist schon übertrieben geltend zu machen im Sinne hatte, zu *beschränken*, und sage: „*Der Mittler ist nun aber freilich nicht Einer Art, Gott aber ist Einer und derselbe. Nun giebt es freilich für uns Christen einen andern Mittler als Mose, aber Gott, der Gott in beiden Testamenten, ist doch Einer und derselbige.*“ Allein es erhellt eben so von selbst, dass ἑνός ἐστιν nicht heissen kann *unius generis est*, wie dass jenes: *nun giebt es freilich für uns Christen* u. s. w. eingetragen ist. S. auch *Schneckenb.* Beitr. p. 187 f. und (gegen *Steudel*, *Kern* u. *Sack*) *Winer* Zeitschr. f. wissensch. Theol. II. 1. p. 31 ff. 8) *Hermann*: „*Interventor non est unius* (*i. e. interventor ubi est, duos minimum esse oportet, inter quos ille interveniat*); *Deus autem unus est: ergo apud Deum non cogitari potest interventor; esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est.* Der Zusammenhang sei: „*Id agebat P., ut ostenderet, legem Mosis, qui nihil neque cum praesente effectione promissionis commune haberet, dumtaxat interim valuisse, jam autem non amplius valere. Rationem reddit hanc, quod superaddita sit* (*ideo* προσετέθη *dixit*), *eoque non pertineat ad testamentum, cui non liceat quidquam addi; deinde quod non, sicut testamentum illud, ab ipso Deo condita et data, sed disposita per angelos allataque sit manu interventoris: atqui interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus*

*) Diess auch gegen die überhaupt sehr gesuchte und willkürliche Auslegung von *Mich. Weber* (Paraphras. cap. III. ep. ad Gal. Hal. 1833.): „*Hic autem interventor* (*Moses*) *non est interventor unius illius posteritatis Abrahami, quam paulo ante Christianos esse dixi, Israelitarum* κατὰ πνεῦμα, *sed Israelitarum* κατὰ σάρκα *interventor quippe in quo spem suam fiduciamque ponunt* (*Joh.* 5, 45.). *Ex hac igitur parte, in interventore, Israelitae* κατὰ σάρκα, *differunt ab Israelitis* κατὰ πνεῦμα, *quippe qui spem fiduciamque suam non in Mose, sed in solo Christo ponunt,* μεσίτῃ θεοῦ κ. ἀνθρώπων (1. *Tim.* 2, 5.). *In Deo autem* (ὁ δὲ θεός) *nulla est diversitas; nihil discriminis Israelitis* κατὰ σάρκα *cum Israelitis* κατὰ πνεῦμα *intercedit, eundem Deum verum colunt illi quem hi, Deus est unus idemque. Utrique habent quidem ἄλλον καὶ ἄλλον interventorem, non autem ἄλλον καὶ ἄλλον Deum.*

sit, utpote testator, cujus unius ex voluntate nemine intercedente haereditatem capiat haeres." Allein a) dass bei Gott wegen seiner Einheit kein Mittler denkbar sei, diess aus V. 20. herauszunehmen, konnte dem Leser nicht zugemuthet werden und von P. selbst nicht füglich gedacht sein, da ja bei dem Einen Gott allerdings ein Mittler statt haben kann, freilich nicht *inter Deum et Deum*, auf welches Absurdum gar Niemand verfallen konnte, wenn es P. nicht aussprach, wohl aber *inter Deum et homines*, wie die Geschichte der Theokratie so viele Mittler aufwies und zuletzt selbst Christum. b) Die Frage V. 21. (*οὖν*) mit der perhorrescirenden Antwort *μὴ γένοιτο* setzt voraus, dass der Inhalt dieser Frage, also ein widerstreitendes Verhältniss des Gesetzes gegen die Verheissungen, *scheinbar in V. 20. enthalten sei.* Aber nach *Herm.* hat P. V. 19. u. 20. schon dargethan, dass ein Widerstreit des Gesetzes gegen die Verheissungen *nicht* statt finde, das Gesetz gelte nicht mehr und habe mit den Verheissungen gar nichts gemein. So konnte logischer Weise auch nicht *ὁ οὖν νόμος* etc. V. 51. gefragt und *μὴ γένοιτο* geantwortet werden. c) Ausserdem ist gegen *Hermann's* Auffassung des Ideenganges und Inhalts, dass nicht nur *διαταγ. δι' ἀγγ. ἐν χειρὶ μεσ.* als das Ansehn des Gesetzes herabsetzend betrachtet, sondern auch auf *προσετέθη* ein ganz unrichtiger Accent gelegt ist; denn V. 19. liegt der Nachdruck auf *τῶν παραβ. χάριν.* 9) *Matthies*, wie im Wesentlichen schon *Rinck* Lucubr. crit. p. 172 ff. u. in d. Stud. u. Krit. 1834. p. 309 ff.: „*der Mittler aber — — bezieht sich nicht auf Einen, denn sein Wesen ist ja getheilt oder entzweit, da er zwischen zwei einander entgegengesetzten Seiten oder Partheien gestellt ist, und deshalb kann bei ihm nicht an die Einheit, sondern nur an die Zweiheit, oder an die zwischen zwei Partheien bestehende Entzweiung gedacht werden; Gott aber ist Einer, begreift nur Einheit in sich, so dass sein Wesen keine Entzweiung, keinen Zwiespalt enthält.*" So in der Hauptsache auch *de Wette**), und unter den Aelteren *Jac. Cappell.* Aber so wird ganz willkürlich der einfache *numerische* Begriff der Einheit in den *philosophischen* umgesetzt, und aus dem Gegensatze der *Mehrheit* der Gegensatz der *Entzweiung* ge-

*) Der Gedanke des zweiten Gliedes sei blos: „*Das, was Gott an sich, ohne Rücksicht auf den zwischen ihm und dem Menschen eingetretenen Zwiespalt, verheissen habe, stehe über diesem Zwiespalte.*"

macht. Wie konnte ein Leser in ὁ θεὸς εις ἐστιν etwas anderes als die populäre Lehre des Monotheismus finden? 10) *Schott*: „*Mediator quidem non uni tantum* (*eidemque immutabili*) *addictus est homini s. parti, i. e. in quavis causa humana, quae mediatore indiget, duae certe adsunt partes, quibus μεσίτης inserviat, sive res inter duos tantum homines singulos transigatur, sive multitudo sit ingens eorum, qui alterutram vel utramque partem constituant* (*v. c. populus*) – *ubi plures imo multi ejusdem foederis participes sunt et fiunt* (*praesertim ubi maxima est singulorum vicissitudo, dum mortuis succedunt posteri*), *facile etiam mutatis animorum consiliis atque propositis, foedus mutatur aut tollitur, μεσίτῃ cujus ope constitutum fuerat haud impediente — proinde ex eo quidem, quod lex Sinaitica ἐν χειρὶ μεσίτου promulgata est* (*V.* 19.), *non sequitur auctoritatem ei competere perpetuam* [*his verbis P. corrigere voluit perversam eorum opinionem, qui in defendenda legis auctoritate perpetua valitura ad personam Mosis mediatoris provocarent*] — *attamen Deus est unus, qui semper idem manet Deus immutabilis, foedus legislationis Sinaiticae non fuit humanae, sed divinae auctoritatis, neque ab arbitrio hominum, sed a voluntate Dei pendebat immutabilis. His perpendendis quaestio excitabatur* (*V.* 21.), *an forte haec legislatio Sinait. auctoritate divina insignis ipso Deo jubente promissionem Abrahamo datam ejusmodi limitibus circumscribere* (*mutare*) *voluerit, ut non amplius esset promissio, cujus eventus liberae tantum Dei gratiae adnecteretur.*“ Wie viel ist in dieser reichlich clausulirten Auslegung hinzugedacht! Aber entschieden irrig ist sie schon dadurch, dass der Sinn von εἷς und ἑνός in den Begriff *immutabilis* umgesetzt ist (weshalb sich *Schott* nicht auf Rom. 3, 30. Phil. 1, 27. hätte berufen sollen), so wie dadurch, dass ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν auf causas *humanas* beschränkt wird und doch darin die Folgerung liegen soll, dass die *Sinaitische Gesetzgebung* nicht immer gültig sei. So unlogisch die Gesetzeiferer zurechtweisen, und dann noch in demselben Athem mit *attamen Deus est unus* diese Folgerung wieder aufheben, konnte *Paulus* gewiss nicht! 11) *Gurlitt* in d. Stud. u. Krit. 1837. p. 805 ff. 1843. p. 715 ff. bezieht ἑνός auf die *Heidenchristen*, als einen der beiden Theile des σπέρμα Ἀβρ.: „*Das Gesetz ist gegeben durch Engel und durch einen Mittler, und Gott zwar ist durchaus nur Einer, was von ihm ausgeht, fordert daher in jedem Falle gleiche Anerkennung. Indessen bleibt doch zu bedenken, dass der Mittler kein Mittler derer ist, die früher*

Heiden waren, und dass daher das Gesetz von Gott selbst für diese nicht bestimmt war." Allein abgesehen davon, dass bei dieser Fassung von ἑνός nothwendig vorher von einer zwiefachen Nachkommenschaft Abraham's die Rede sein und nun τοῦ ἑνός stehen müsste; zu geschweigen auch, dass der Sinn von ἑνός und εις nicht gleichmässig gefasst wird: so ist sie schon deshalb entschieden falsch, weil sie auf der irrigen Ansicht beruht, dass das σπέρμα V. 16. 19. nicht blos Christum selbst, sondern zugleich das *Corpus mysticum* Christi meine. 12) *Olsh.*, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, *Gott ist Einer oder ein Einziger, und folglich auch nur Ein Theil* fassend, erklärt: „Die Vermittelung setzt eine Getrenntheit voraus, Einer kann nicht vermittelt werden; da Gott der Eine Theil ist, muss also auch noch ein zweiter gewesen sein, die Menschen, die von Gott getrennt waren. Im Evangel. ist es anders; in Christo, dem Repräsentanten der Kirche, sind Alle Einer, alle Trennungen und Unterschiede sind in ihm aufgehoben (V. 28.)." So gebe P., um den Abstand des Gesetzes vom Evangel. bemerklich zu machen, eine beiläufige, parenthetische Erläuterung über den Begriff des Mittlers. Diess ist 1) ungehörig zum Contexte, da V. 19. διαταγ. δι' ἀγγ., ἐν χ. μεσ. die *Herrlichkeit* der Gesetzgebung dargestellt hat. 2) Der Gedanke: *und folglich auch nur Ein Theil*, ist ganz eigenmächtig zu ὁ δὲ θεὸς εις ἐστιν *hinzugetragen*. 3) Eben so ist alles Uebrige, was eigentlich den Sinn der Worte ausmachen soll (die Menschen, die von Gott getrennt waren; im Evangelio ist es anders u. s. w.), eigene Erfindung. 13) *Matthias* (exeget. Versuch üb. Gal. 3, 16. 20. Cassel 1849.) findet den Schlüssel der Erklärung in dem nachdrücklich vorangesetzten ὁ θεός, wobei die Negative: *nicht aber ein fehlbarer Mensch*, zu denken sei, und nimmt εἷς: Einer von jenen Beiden, zwischen denen bei Offenbarung des Gesetzes ein Mittler eintrat; sonach liege in dem zweiten Versgliede der Schluss: „*Wenn Gott, und nicht ein fehlbarer Mensch, Urheber des Gesetzes ist, so steht das Gesetz nicht im Widerspruch mit den Verheissungen Gottes; nun aber ist Gott Urheber desselben: folglich widerspricht es auch nicht Gottes Verheissungen.*" Allein dem steht entgegen, dass ἑνός rein numerisch, aber εἷς *alter* gefasst, ferner dass die eigentliche Pointe (nicht ein fehlbarer Mensch) *hinzugedacht* wird, endlich dass V. 20. jedenfalls die *scheinbare* Folgerung ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγ. in sich tragen muss, welche dann V. 21. fragend hingestellt und abgewiesen wird. 14) *Ewald* (vrgl. auch dessen Jahrb. IV. p. 109.) nimmt an, dass P.

mit diesem „raschen Gedankenblitz“ habe sagen wollen: „Der Begriff des Mittlers setzt nothwendig zwei verschiedene Lebende voraus, welche, da sie uneins oder getrennt waren, vermittelt werden sollten, weil *der Mittler Eines nicht ist*, sich gar nicht findet, unmöglich ist: da nun aber *Gott* streng nur *Einer* ist, nicht etwa aus zwei innerlich verschiedenen Göttern oder aus einem frühern und spätern Gotte besteht, so erhellt, dass Mose als Mittler nicht etwa den Gott jener Verheissung mit dem Gotte des Gesetzes vermittelte, und dadurch dieses mit jener vermischte und jene durch dieses spätere aufhob, sondern dass er eben nur (wie man weiss) Gott und das damalige Volk vermittelte. Aber auch diese Auffassung, deren Gedanke wohl am einfachsten von P. durch *ὁ δὲ μεσίτης θεοῦ ἐστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* ausgedrückt wäre, hat wider sich, was oben zu 8. gegen *Hermann's* Erklärung bemerkt ist. 15) Nach *Hofmann* Schriftbew. II. 2. p. 55 ff. sollen beide Vershälften (mit wiederholtem *δέ*, wie 1. Kor. 6, 11. *ἀλλὰ* wiederholt werde) zeigen, wie ungleichartig die Gesetzgebung, sofern sie durch einen Mittler und durch Engel verordnet worden, der Verheissung sei, so dass das erste Versglied dem *ἐν χειρὶ μεσίτου*, und das zweite dem *διαταγ. δι' ἀγγέλ.* entsprechend gegenübertrete. Durch das erste soll ausgedrückt sein, dass eines Einigen zu sein, mit dem Begriffe der Mittlerschaft sich nicht vertrage; dieser Begriff setze eine Mehrheit, nämlich der *Empfangenden;* bei Christo sei diese Vielheit zur Einheit nach V. 28. zusammengeschlossen, aber nicht so bei der Gesetzgebung durch Mose's Hand, bei welcher die Empfänger eine Mehrheit Einzelner geblieben, von denen jeder für sich das Gesetz zu erfüllen gehabt habe. Im zweiten Versgliede stehe die Einheit Gottes ähnlich wie 1. Kor. 8, 6. eine Vielheit der *Geister* gegenüber. „Eines Einigen zu sein, ist bei dem Mittler ausgeschlossen, weil es eine Mehrheit ist, welche ihn nöthig macht. Wäre da Einer, so empfinge eben dieser Eine, was gegeben wird. — — Was durch Engel geschieht, das ist nicht des einigen Gottes unmittelbare That. Eine solche aber muss es sein, durch welche Gott, was sein ist, dem giebt, welchem er es verheissen hat.“ Aber bei dieser Fassung ist a) überhaupt nicht weniger als Alles, was gesagt sein soll, vom Ap. *nicht* gesagt; b) die beiden *δέ* können nicht parallel, sondern das zweite muss gegensätzlich gegen das erste sein, wie das folgende *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγ.* beweist, wo *ὁ νόμος* dem vorher vom *μεσίτης* Gesagten, und *τῶν ἐπαγγ.* dem

vorherigen *ὁ δὲ θεὸς εις ἐστιν* entspricht; c) es ist unrichtig an und für sich, dass der Begriff der Mittlerschaft, auch wenn er in dem engeren Sinne des Uebermittlers eines *διάταγμα* gefasst wird, eine Mehrheit von *Empfangenden* voraussetze; er setzt eine Mehrheit (wenigstens Zweiheit) der *verhandelnden Partheien* voraus, wobei der empfangende Theil Einer sein oder aus Vielen bestehen kann, ohne den Begriff der Mittelsperson zu berühren; d) ist es unrichtig, dass die Einheit Gottes der Vielheit von *Engeln* gegenüberstehe; dieser Gegensatz wäre an sich falsch, da die Engel nur *Diener* Gottes sind, ist aber auch contextmässig falsch, da *δι' ἀγγέλων* nicht die Vielheit der Engel (als wenn *διὰ πολλῶν ἀγγέλων* stände), sondern nur überhaupt den *Engel-Dienst* hervorhebt, und da *εις ἐστιν* überall mit *δι' ἀγγέλων* gar nichts zu thun haben kann, sondern nur auf das unmittelbar vorherige *ἑνὸς οὐκ ἔστιν* sich beziehen muss. 15) *Wieseler: „Mose als Mittler indess* [*δέ sei beschränkend*] *bezieht sich nicht blos auf Gott* (*sondern auch auf Menschen*), *da ein Mittler seiner Natur nach auf Einen sich nicht bezieht* (sondern auf zwei Partheien), *Gott aber Einer ist.* Also das Misslingen jenes seines Mittlergeschäfts beruht darauf, dass der *Mittler* Mose *nicht* blos mit *Gott,* sondern auch mit *Menschen* zu thun hat. Die Schuld davon liegt nicht an der Treue *Gottes*, der ihn zum Mittler bestellte, was undenkbar ist, vielmehr am Thun der Menschen" u. s. w. Gegen diese Fassung spricht nicht blos, dass das einfache *εις ἐστιν* unvermerkt den Sinn bekommt: *ist nur Einer von den beiden Theilen*, was P. gewiss anders als durch das Bekenntniss des Monotheismus (Deut. 6, 4. Jak. 2, 19. Rom. 3, 30. 1. Kor. 8, 4. 6. al.) auszudrücken gewusst hätte, sondern auch dass der Gedanke an das *Misslingen* der Gesetzgebung und dessen Schuld hier ferne liegt und zu der V. 19. ausgesprochenen göttlichen Absicht unpassend wäre. — *Rückert* endlich beschränkt sich auf die richtige Wortübersetzung: *„der Mittler bezieht sich nicht auf Einen* (sondern stets auf Mehrere); *Gott aber ist Einer"*, woraus zu schliessen sei: *„also bezieht der Mittler sich nicht auf Gott allein, sondern auch auf Andere"*; er bekennt aber zugleich, keinen Weg zu sehen, wie diese Sätze und dieser Schluss mit dem Vorhergehenden verknüpft werden sollen, um irgend einen hieher gehörigen lichtvollen Gedanken darzubieten. Hat also *Rück.* für sich an der Erklärung d. St. verzweifelt, so hat er doch das Recht, eine Erklärung zu empfangen, der Stelle nicht abgesprochen.

Aber auch Letzteres, wozu schon *Michael.* geneigt war *), ist wirklich geschehen von *Lücke* (in den Stud. u. Krit. 1828. p. 83 ff.), welcher V. 20. für eine *Glosse* hält, die ursprünglich dazu gedient habe, eines Theils den Schluss von V. 19. zu erläutern (indem man den Mittler auf Christus gedeutet und nun habe anzeigen wollen, dass dieser Mittler nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden angehöre), andern Theils den Anfang von V. 21. zu begründen. Allein die Zeugen entscheiden so einstimmig für die Aechtheit **), dass keine andere Stelle des N. T. als mehr beglaubiget erscheinen kann. *Lücke* gebraucht auch nur ein *argumentum a silentio*, dass nämlich *Iren., Tertull.* u. *Orig.* unsern Vers nicht citiren (*Clem. Al.* hat ihn wenigstens einmal, in den Theodot. ed. Col. p. 797. A.); allein hierauf ist um so weniger zu bauen, je leichter im Allgemeinen die Väter über uns. Worte hinwegzugehen pflegten, ohne ihnen eben eine besondere Wichtigkeit oder Schwierigkeit abzumerken.

V. 21. Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν;) οὖν folgert nicht aus der Zweckbestimmung des Gesetzes V. 19. (*Castal., Luther, Gomar., Par., Estius, Bengel* u. M. auch *Lücke, Olsh., de Wette, Wieseler*), sondern aus V. 20., welcher nicht willkürlich bei Seite zu lassen ist. Das Gesetz nämlich, welches durch einen Vermittler zwischen Gott und den Menschen, mithin auf dem Wege des Vertrags zwischen den beiden Theilen, und also wesentlich anders als die Verheissung gegeben wurde, konnte dadurch scheinen eine andere Weise der Messianischen Heilsverleihung einzuführen als die Verheissungen, und mithin letzteren *entgegen* zu sein, dass sie nicht mehr gelten sollten. S. z. V. 20. — τῶν ἐπαγγ.) S. V. 8. 16. — εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος etc.) Begründung des μὴ γένοιτο, also Beweis, dass man aus V. 20. mit Unrecht schliessen würde, dass das Gesetz den

*) *in der That wünschte ich, dass ich den ganzen Vers im Erklären überschlagen und ihn für eine Randbemerkung eines Paulum nicht verstehenden Lesers ausgeben dürfte, die in den Text gekommen sei*", *Mich.* Paraphras. p. 33. ed. 2.

**) Nicht einmal die geringste Variante in den einzelnen Worten und ihrer Stellung findet sich, was doch, nach kritischer Analogie zu urtheilen, bei einem aus einer Doppelglosse zusammengekommenen Texte kaum begreiflich wäre. Nur *Aeth.* setzt am Ende *duorum* hinzu, offenbar ein exegetischer Zusatz, dessen Urheber irgend eine Erklärung, welche mit der *Clarke*'schen, *Locke*'schen, *Winer*'schen oder *Gurlitt*'schen Aehnlichkeit hatte, im Sinne gehabt zu haben scheint.

Verheissungen zuwider sei. Wäre es nämlich den Verheissungen zuwider, so müsste *das Gesetz* im Stande sein, das Leben zu vermitteln*); wenn aber diess, so käme wirklich aus *dem Gesetze* die Gerechtigkeit, was aber nach der Schrift nicht der Fall sein kann (V. 22.). — *νόμος*) wie im ganzen Contexte: *das Mos. Gesetz,* obgleich ohne Artikel (*Winer* p. 112.). — *ὁ δυνάμ. ζωοπ.*) Der Artikel gränzt die bestimmte Qualität ab, in welcher bei *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος* das Gesetz vom Gesetzgeber gedacht ist (*Winer* p. 121. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 7, 13.): *als das zu beleben vermögende,* und diess ist die *Pointe* dieses Bedingungssatzes." — *ζωοποιῆσαι*) „hoc verbo praesupponitur *mors* peccatori intentata", *Bengel.* Die *ζωή* aber, welche das Gesetz nicht herzustellen vermag, ist nicht das *sittliche Lebendigsein* (*Winer, Rück., Matthies, Olsh., Ewald, Wieseler* u. M. nach Aelteren), sondern contextmässig *das ewige Messianische Leben* (s. *Käuffer* de bibl. *ζωῆς αἰωνίου* notione p. 75.), wie aus V. 18. (*εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία*) und aus V. 22. erhellt. Vrgl. auch 2. Kor. 3, 6. Die *sittliche* Belebung ist die *Voraussetzung* dieses *ζωοποιῆσαι.* Das an sich gute und heilige Gesetz konnte die Herrschaft des Princips der Sünde im Menschen nicht überwältigen (Rom. 8, 3.), musste vielmehr zur Förderung dieser Herrschaft dienen (s. z. V. 19.), und war also unvermögend das ewige Leben, welches durch die Befolgung des Gesetzes bedingt war (V. 12.), zu vermitteln; zum Leben gegeben, ward es zum Tode, Rom. 7, 10. Niemals braucht P. *ζωοποιεῖν* von der *ethischen* Lebendigmachung, auch *συζωοποιεῖν* nicht (Eph. 2, 5. Kol. 2, 13.). Die *ζωή* ist die ewige, die bei der Parusie zur Erscheinung kommt (Kol. 3, 3 f.), also der Sache nach die *κληρονομία* V. 18. 29. Vrgl. *ζήσεται* V. 12., worauf unser *ζωοπ.* zurückblickt. — *ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη*) *so wäre in Wirklichkeit* (nicht blos nach Jüdischer Einbildung) *das Gesetz dasjenige, woraus die Gerechtigkeit* (vor Gott) *hervorginge,* indem es nämlich die Menschen zum völligen Gehorsam vermöchte. Die *Argumentation* geht *ab affectu* (*ζωοποιῆσαι*) *ad causam*

*) Diese Consequenz beruht auf dem Dilemma: *Entweder* durch die Verheissungen *oder* durch das Gesetz kann das Leben vermittelt werden; steht also das Gesetz den Verheissungen entgegen, so dass diese nicht mehr gelten sollen, so muss das *Gesetz* das Leben vermitteln können. Diess Dilemma ist richtig, weil eine *dritte* Möglichkeit in der göttlichen Heilsgeschichte nicht gegeben ist.

(ἡ δικαιοσύνη), denn ohne rechtfertig zu sein, kann man das ewige Leben nicht erlangen; nicht, wie *Rück.*, *Wieseler* u. M. nach ihrer Fassung von ζωοπ. annehmen müssen, *a causa* (das neue sittliche Leben, wodurch das Gesetz erfüllt wird) *ad effectum* (die δικαιοσύνη, welche durch die Gesetzerfüllung erworben würde). Treffend bezeichnet *Oecum.* das Verhältniss von ζωοποιῆσαι und ἡ δικαιοσύνη durch οὐκ ἔσωσεν οὐδὲ ἐδικαίωσεν, und *Beng.*: „Justitia est *vitae fundamentum*".

V. 22. Aber jener gesetzte Fall (ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμ. ζωοποιῆσαι) findet nicht statt, da im Gegentheil nach der Schrift alle Menschen der Botmässigkeit der Sünde unterworfen worden sind, wobei die Absicht Gottes dahin ging, dass das verheissene Heil nicht aus dem Gesetze käme, sondern um des Glaubens an Christum willen verliehen würde den Glaubenden — συνέκλεισεν ἡ γραφὴ etc.) Die Schrift ist personificirt wie V. 8. Was *Gott* gethan hat (s. Rom. 11, 32.), wird, weil es in der Schrift bezeugt wird (s. Rom. 3, 9—19.), wodurch es in untrüglicher *Gewissheit* erscheint, als Handlung der *Schrift* vorgestellt, welche dieselbe *durch Aussprechung ihres Zeugnisses vollzogen hat* *). Die Schrift, d. h., wenn von deren Personification abgesehen wird, Gott nach dem Zeugnisse der Schrift, *hat Alles in Verschluss gebracht unter Sünde*, d. i. Alle ohne Ausnahme in das Verhältniss der Unfreiheit gesetzt, in welchem Sünde (vrgl. Rom. 3, 9.) sie gleichsam unter Schloss und Riegel hatte. Vrgl. z. Rom. 11, 32. Nach *Chrys.* (ὑλεγξεν) u. M. findet *Herm.* den Sinn: „*per legem demum cognitum esse peccatum*" (Rom. 7, 7 f. 3, 19 ff.), was aber der Bedeutsamkeit des gewählten συνέκλεισεν nicht entspricht, und wogegen auch ἡ γραφή ist, welches keineswegs, wie nach den Vätern (nicht *Theodoret.*) auch *Beza, Calvin* u. M. u. *B. Crus.* wollen, gleich νόμος ist, sondern das A. T. bezeichnet, während ὁ νόμος im ganzen Zusammenhange das *Institut* des Gesetzes ist. — Den

---

*) Die Vergleichung von V. 8. und Rom. 11, 32. hätte *Hofm.* abhalten sollen, zu leugnen, dass, was hier als Handlung der *Schrift* dargestellt ist, That *Gottes* sei (s. dessen Schriftbew. II. 2. p. 58.), was ja auch die nothwendige Voraussetzung des folgenden Absichtssatzes bildet. Letzteres zugleich gegen *Wieseler*, welcher bei der Erklärung stehen bleibt: *unterworfen ist nach dem Ausspruche der Schrift.* Das unterwerfende Subject ist ja doch Gott (was auch *Wieseler* einräumt), welcher auch das gebende Subject in δοθῇ ist.

Nachdruck hat übrigens das vorangestellte *συνέκλεισεν*: *eingeschlossen*, so dass an Freiheit, d. i. an Erlangung der *δικαιοσύνη* nicht zu denken ist. *συγκλείειν* aber bezeichnet nicht: *zusammen, mit einander* einschliessen, wie *Bengel, Usteri* u. M. wollen (auch nicht Rom. 11, 32.), wogegen klar beweisend ist, dass es sehr oft gebraucht wird, wo nur *Einer* und zwar nicht mit Anderen eingeschlossen wird (1. Sam. 24, 19. Ps. 31, 9. Polyb. 11, 2, 10. 1. Makk. 11, 66. 12, 7.), sondern *συν* entspricht der Vorstellung des *völligen* Verschlusses, so dass man gänzlich und durchaus von den betreffenden Schranken gehalten ist. Vrgl. Herod. 7, 129.: *λίμνη συγκληϊσμένη πάντοθεν*. Eur. Hec. 487. Polyb. 1, 17, 8. 1, 51, 10. 3, 117, 11., auch Plat. Tim. p. 71. C., wo es mit *ἐμφράττειν* zusammensteht, 1. Makk. 4, 31. 5, 5. *Una includere* wäre *συγκαταλείειν*, Herod. 1, 182. Lucian. Vit. auct. 9. D. mort. 14, 4. — *τὰ πάντα*) *das Sämmtliche*, d. i. nicht: „alles, *was der Mensch thun soll*" (*Ewald*), sondern *alle Menschen*, *τοὺς πάντας*, Rom. 11, 32. Das *Neutr.* von *Personen*, welche dadurch unter den Gesichtspunkt der allgemeinen Kategorie gestellt werden, *die Gesammtheit*. S. z. 1. Kor. 1, 27. Arrian. 5, 22, 1. Nach *Calvin*, *Beza*, *Wolf*, *Bengel* u. M. soll *τὰ πάντα* nicht blos die Menschen meinen, sondern *auch Alles, was sie sind, haben und leisten*. Aber wäre so *Verschiedenes* in *τὰ π.* zusammengefasst, so müsste diess Alles vorher *besprochen* sein. — *ἵνα ἡ ἐπαγγελία* etc.) Absicht *Gottes*, weil das vorher als Handlung der *Schrift* Dargestellte in der Wirklichkeit Handlung *Gottes* war. Daher ist nicht mit *Seml.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Winer* u. M. *logice* zu erklären: *quo appareat dari* etc. — *ἡ ἐπαγγελία*) *das Verheissene*, welchen Sinn das Abstractum durch *δοθῇ* erhält. Vrgl. V. 14. Gemeint ist das aus dem Zusammenhange bereits bekannte Verheissene, nämlich die *κληρονομία* V. 16. 18. — *ἐκ πίστεως*) nicht aus Gesetzbefolgung, sondern so dass die Verleihung hinsichtlich ihrer subjectiven Ursache *aus dem Glauben an Jesum Christum* hervorginge. Vrgl. V. 8. — *τοῖς πιστεύουσι*) scheint nach *ἐκ πίστ.* tautologisch, daher *Winer* u. M. diese scheinbare Tautologie aus der Wichtigkeit dieses Satzes (also *emphatisch*) erklären. Aber ohne genügenden Grund (und Stellen wie V. 9. Rom. 1, 17. Phil. 3, 9. gehören nicht hieher); der Ausdruck entspricht vielmehr ganz den Galatischen Verhältnissen. Dass *den Glaubenden* das Heil bestimmt sei, ward nämlich nicht geleugnet; aber man hielt dafür, dass Gesetzgehorsam dabei nothwendig das

Vermittelnde sein müsse. Darum sagt P.: damit *vermöge des Glaubens an Christum*, nicht vermöge Gesetzgehorsams, das Heil den Glaubenden gegeben würde, — so dass also die Glaubenden nichts weiter nöthig haben als den Glauben. Nach *Matthies* soll in τοῖς πίστ. liegen: *die mit Kraft und Beharrlichkeit an dem Glauben festhalten.* Aber wer konnte das *rathen*, da es P. nicht gesagt hat (etwa wie Rom. 11. 22.)? Und es gehörte auch nicht hieher.

V. 23. Δέ) weiterführend, zu der Stellung nämlich, welche das *Gesetz* bei diesem V. 22. ausgesagten Verhältniss hatte. Es sollte vor Eintritt des Glaubens seine Angehörigen in diesem unfreien Verhältniss bewachen und erhalten, dass sie nicht daraus loskommen und frei werden sollten, welche Befreiung dem künftigen *Glauben* vorbehalten blieb. — πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν) δέ an der *dritten* Stelle bei präpositioneller Rede. S. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 397. *Klotz* ad Devar. p. 378 f. — Die πίστις ist auch hier nicht *doctrina fidem postulans*, das *Evangel.*, wie die meisten Aelteren und *Schott* wollen, sondern der *subjective Glaube*, welcher objectivirt ist. Vrgl. z. 1, 23. 3, 2. So lange noch nicht an Christum geglaubt wurde, war der Glaube noch nicht da: als man aber auf die Predigt des Evang. an Christum glaubte, war der Glaube, welcher vorher fehlte, *gekommen*, d. h. er war nun eingetreten, hatte sich eingestellt, nämlich in den Herzen der Gläubiggewordenen. Vrgl. zu ἐλθεῖν von geistigen Dingen und Verfassungen, welche eintreten. Pind. Nem. 1, 48. (Hoffnungen), Plat. Pol. 3. p. 402. A. (Verstand), Soph. O. R. 681. (δόκησις). Vrgl. auch Rom. 7. 9. — ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι) ὑπὸ νόμ. wird nach Maassgabe des correlaten συνέκλεισεν ὑπὸ ἁμαρτίαν V. 22. am sichersten mit συγκεκλ. verbunden. Das Subject ist: *wir Judenchristen* (V. 25.); ὑπὸ νόμον und hernach πίστιν hat den Nachdruck. Das Gesetz ist wie ein Machthaber vorgestellt, *unter dessen Botmässigkeit* (ὑπὸ νόμον) *in Verschluss gehalten* (wie in einem verschlossenen Gewahrsam) die Betreffenden *bewacht wurden*, so dass sie also von der Gewalt der Sünde, unter welcher sie in knechtischer Unfreiheit standen, nicht loskommen konnten*). Mehr geben die Wor-

*) Mit *Winer*, *Usteri* und *Schott* ἐφρουρ. blos *asservabamur* (1. Petr. 1, 5.) zu erklären, ist nach dem Zusammenhange mit ὑπὸ νόμον συγκεκλεισμένοι, und da dann die *Pädagogie* des Gesetzes gefolgert wird, zu gleichgültig. Vrgl. Sap. 17, 16. Mit Recht haben

te und der Context nicht; die *pädagogische* Wirksamkeit des Gesetzes wird V. 24. erst *gefolgert,* und ist hier nicht vorwegzunehmen. Diess gegen *Viele* (s. *Chrys., Theophyl., Oecum., Erasm., Grot., Estius, Winer, Rück., Schott, Ewald* u. M.), welche hier schon jene Pädagogie, die man jedoch im Sinne des usus *politicus* des Gesetzes nahm (aber s. z. V. 24.), ausgedrückt finden: „in severam legis disciplinam, *quae ne in omnem libidinem effunderemur cavit,* traditi", *Winer.* Allein die ganze Erklärung von der Gesetzeshuth *vor Sünden* (auf welche auch *Wieseler* ἐφρουρ. bezieht), ist gegen die richtige Fassung von *τῶν παραβάσεων χάριν* V. 19., womit auch die Deutung von *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 59. streitet, welcher in ἐφρουρ. „die *vorsorgliche Obhut* des Ueberwachenden" (nämlich dass Israel das heilsgeschichtliche Gemeinwesen bliebe) ausgedrückt findet. Das dem entgegenstehende *συγκεκλεισμένοι* beseitigt *Hofm.* dadurch, dass er *συγκλειόμενοι* liest (s. d. krit. Anm.), dieses aber mit *εἰς τὴν μέλλ. πίστιν ἀποκαλ.* verbindet, und wie überhaupt sprachwidrig, so insonders im Widerspruch mit *συνέκλεισεν* V. 22. *unausweichlich entgegengeführt werdend* erklärt. Sonderbar beruft sich *Hofm.* auf *Fritzsche* ad Rom. 11, 32., welcher aber II. p. 545. sehr richtig nachweist, dass *συγκλείειν εἰς in potestatem redigere* bezeichnet, worin nach dem Contexte auch der Gedanke *zu etwas zwingen* (wider Willen) liegen kann, welcher aber hier höchst unpassend wäre*). Das *widerwillige* Gedrängtwerden zu etwas liegt auch in allen Stellen des Polyb., welcher *συγκλ. εἰς* besonders oft gebraucht. S. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 571. — *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*) Da *εἰς* V. 24. offenbar *telisch* zu fassen, und da die zeitliche Fassung *usque ad* (*Erasm., Grot., Mich., Koppe, Morus, Rosenm., Rück., Usteri* u. M.) nach *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν,* welches schon den *terminus ad quem* in sich fasst,

Luther, Calvin u. V. auch *Rück.* u. *de Wette* in ἐφρουρ. und *συγκεκλ.* die bildliche Vorstellung eines Gefängnisses gefunden (*φρούριον* Plat. Ax. p. 365. E., *φρουρά* Plat. Phaed. p. 62. B.). Aber das Gefängniss ist nicht das Gesetz selbst, sondern letzteres ist der Gebieter unter dessen Gewalt die Verhafteten im Kerker sind. Daher: *ὑπὸ νόμον*, nicht *εἰς νόμον* (gegen *Wieseler's* Einwand). Das logische Verhältniss von ἐφρουρ. *συγκεκλ.*: „inclusionis consequens custodia", *Beng.*

*) Wie *Hofm.* hat schon *Raphel* Polyb. p. 518. *συγκλείειν εἰς* gefasst und fein umschrieben: *eo necessitatis quem adigere, ut ad fidem tanquam sacram ancoram confugere cogatur.* Vrgl. *Beng.*

sehr gehaltlos wäre, so ist zu erklären: *auf den Glauben hin*, d. h. für den Zweck, dass wir in den Zustand des Glaubens übergehen sollten. Treffend *Luther* 1519.: „in hoc, ut fide futura liberaremur". Zu verbinden aber ist εἰς etc. nicht mit συγκεκλ. (*Oec., Theophyl., Augustin., Calov., Raphel, Beng., Hofm.*), sondern mit dem ganzen Gedanken ὑπὸ νόμ. ἐφρουρ. συγκεκλ., wie sich aus dem folgenden ὥστε — εἰς Χριστόν ergiebt. Vrgl. V. 22., wo ἵνα etc. unserm εἰς etc. entspricht. — μέλλουσαν) ist vorangestellt (nicht εἰς τ. πίστ. τ. μέλλ. ἀποκ. schrieb P.), weil jener *früheren* Situation die *nachherige künftige* gegenübergestellt wird, auf welche es bei jener abgesehen war. Vrgl. z. Rom. 8, 18. — ἀποκαλυφθῆναι) denn so lange noch nicht an Christum geglaubt wurde, war der Glaube noch nicht zum Vorschein gekommen, er war noch ein (im Rathschlusse Gottes) *verborgenes* Lebenselement, welches aber nun als geschichtliche Erscheinung *enthüllt* wurde, als eine Gemeinde der Gläubigen entstand.

V. 24. *Demzufolge* — dadurch, dass wir unter der Gewalt des Gesetzes in Wache gehalten wurden auf den zukünftigen Glauben hin — *ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Christum hin*, hat das Gesetz, wie ein Pädagoge seine Pfleglinge für den Zweck ihrer künftigen Mündigkeit leitet und vorbereitet, uns in Leitung und Vorbereitung genommen, wobei Christus das Ziel war, d. h. wobei das Ziel war, dass wir zu seiner Zeit nicht mehr unter dem Gesetze stehen, sondern Christo angehören sollten. Dieses *munus paedagogicum* des Gesetzes aber bestand keineswegs in der *Sündenbeschränkung* *), nicht darin, dass das Gesetz „*ab inhonestis minarum asperitate deterreret*" *Winer*, und so die Meisten, auch *de Wette, Baur*, s. dagegen *Usteri, Hilgenf., Wieseler*), wogegen der V. 19. ausgesprochene Zweck entscheidet, sondern darin, dass das Gesetz für den künftigen Empfang des christlichen Heils (der Rechtfertigung aus dem Glauben) dermaassen vorbereitete, dass es vermöge des von ihm aufgeregten Sündenprincips fort und fort die Uebertretungen zu Wege brachte und förderte (V. 19. Rom. 7, 5 ff.), dadurch die Menschen in seiner Knechtschaft hielt und, da es zugleich Erkenntniss der Sünden wirkte (Rom. 3, 20.), das Schuldgefühl

*) Vrgl. Liban. D. 25. p. 576. C.: πρῶτον μὲν νόμῳ παιδαγωγήσομεν αὐτῶν τὴν προαίρεσιν, ὡς ἂν τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν ἀναδυόμενοι σωφρονεῖν ἀναγκάζωνται Vrgl. auch Simplic. Epict. 10. p. 116. ed. *Schweigh.*

und Bedürfniss der Erlösung vom göttlichen Zorn (Rom. 4, 15.), welche Erlösung aber nicht durch's Gesetz selbst möglich war (Rom. 3, 19 f.), mächtig zum Bewusstsein brachte (Rom. 7, 24.). Treffend *Luther:* „Lex enim ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum." — Ueber die *Pädagogen* (das Wort ist auch in's Rabbinische übergegangen: פדגוג, s. *Schoettg.* Hor. p. 740 f.) s. z. 1. Kor. 4, 15. — *εἰς Χριστόν*) nicht *usque ad* Chr. (*Castal., J. Cappell., Morus, Rosenm., Rück.*), sondern das bezweckte Ziel bezeichnend, wie *ἵνα ἐκ π. δικ.* beweist, vrgl. V. 23. *Chrys.* u. seine Nachfolger (s. *Suicer.* Thes. II. p. 421. 544.), *Erasm., Zeger, Elsner* u. M. beziehen *εἰς* darauf, dass das Gesetz *πρὸς τὸν Χριστὸν, ὅς ἐστιν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε,* wie denn die Pädagogen die Knaben in die Schulen und Gymnasien führen mussten (Plat. Lys. p. 208. C. Dem. 313. 12. Ael. V. H. 3, 21.). Aber so wird die hier fernliegende Vorstellung von Christo als *Lehrer* eingebracht: er ist als *Versöhner* gedacht (*ἵνα ἐκ πίστ. δικ.*) — *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθ.*) Epexegese von *εἰς Χριστόν.* Das nachdrückliche *ἐκ πίστεως* (*aus Glauben,* nicht aus dem Gesetze) zeigt, wie irrig die pädagogische Wirksamkeit des Gesetzes auf die Sündenbeschränkung bezogen wird. Zwar hat man in *ἵνα ἐκ πίστ. δικαιωθ.* den Gedanken gefunden: *„ut, cum Messias venisset, eo facilius et lubentius ejus doctrina fidem haberemus sicque gratia Dei potiremur"* (*Koppe,* vrgl. *Rosenm.* u. *Rück.*); aber wie willkürlich ist das *eo facilius et lubentius* eingetragen! S. dagegen V. 22. Rom. 11, 32.

V. 25. *Οὐκέτι*) Vrgl. Rom. 10, 4. — *ὑπὸ παιδαγ.*) ohne Artikel: *unter Pädagogengewalt.* Zur Sache vrgl. Rom. 6, 14. 7, 16.

V. 26. Das *beweisende* Moment (*γάρ*) liegt nicht in *υἱοί,* welches man im Gegensatz zu den in *παιδαγωγός* enthaltenen *παισί* in dem prägnanten Sinne: *mündige, freie* Söhne zu fassen pflegt (s. dagegen *Wieseler*), sondern in *υἱοὶ θεοῦ,* weil eben in *θεοῦ* das *υἱοί* seine ausdrückliche und völlige Bestimmtheit *hat,* und daher den bestimmenden Begriff *zuzudenken* unbefugt ist. Alle sind wir *Gottes*söhne mittelst des Glaubens; *Gottes*söhne aber können nicht mehr, wie vor Erscheinung des Glaubens, unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen, da ihr neuer Lebensstand ein ganz anderer, nämlich die Gemeinschaft mit der *υἱότης* Christi geworden ist (V. 27.). *Gottes*sohn sein und

noch unter der alten *Pädagogenknechtschaft* stehen, sind contradictorische Begriffe. — *πάντες* (*Alle* ohne Unterschied, vrgl. V. 28.) und in der *zweiten* Person spricht P., weil das V. 26 f. Gesagte nicht von den Judenchristen allein (von welchen er vorher in der *ersten* Person redete), sondern von *allen Christen überhaupt*, galt. *Usteri* will vor *γάρ* den Gedanken ergänzen: „*wie viel weniger denn ihr* (*Heidenchristen*), *die ihr nie darunter standet!*“ Völlig unbefugte Eintragung: P. hätte etwa schreiben müssen: *καὶ γὰρ ὑμεῖς ἔθνη υἱοὶ θεοῦ ἐστε* etc. So wie er geschrieben, hat er einfach seine Leser (Juden- *und* Heidenchristen) angeredet, und ihnen ihre *υἱότης*, u. *damit* ihre Freiheit von der Pädagogie des Gesetzes, sofern sie vorher grösstentheils wirklich darunter standen, oder beziehungsweise ihr unterworfen werden sollten, zum Bewusstsein gebracht. Auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 169. verwirrt die Erklärung, indem er mit „*ihr*“ die Heidenchristen im Unterschiede von den Judenchristen angeredet sein lässt. Die zweite Person geht auf die *Galatischen Christen überhaupt*, wie schon das *ὅσοι* V. 27. und das *Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην* vrgl. mit *πάντες ὑμεῖς* V. 28. klar beweist: wo aber P. die Galater *als Heidenchristen* meint (sofern sie diess dem grössern Theile nach wirklich waren), ergiebt diess einfach der Context (4, 8.). — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört zu *πίστεως*. Nach der Structur *πιστεύειν ἔν τινι* (s. Mark. 1, 15. Eph. 1, 13. LXX. Ps. 78, 22. Jer. 12. 6. Clem. 1. Cor. 22.: *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*. Ignat. ad Philad. 8.: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*) ist *ἡ πίστις ἐν Χριστῷ*, *fides in Christo reposita*, der in Christo beruhende Glaube, grammatisch richtig zur Einheit des Begriffes verbunden. S. *Winer* p. 123. *Fritzsche* ad Marc. p. 63. ad Rom. I. p. 195 f. Vrgl. Eph. 1, 1. 15. Kol. 1, 4. 1. Tim. 3, 13. Aber *Usteri*, *Schott*, *Hofm.*, *Wieseler*, *Ewald* (was auch *Estius* für annehmlich erklärte) verbinden *ἐν Χρ. Ἰ.* mit *υἱοὶ θεοῦ ἐστε*, wozu es die Modalbestimmung sei, den Sinn entweder „*utpote Christo prorsus addicti*“ (*Schott*), oder von der „*Beschlossenheit in Christo*“ (*Hofm.*) oder von der *objectiven Begründung* der Kindschaft, welche *διὰ τ. πίστ.* subjectiv begründet sei (*Wieseler*), näher erklärend. Aber alle diese Momente liegen selbstverständlich schon in *διὰ τ. πίστ.* selbst, so dass *ἐν Χ. Ἰ.* als Parallele von *διὰ τ. π.* nur überflüssig und nachhinkend wäre, dahingegen es, mit *διὰ τ. π.* verbunden, *nachdrückliche*, ja feierliche *Vollständigkeit* dieses Begriffs (vrgl. V. 22.), dem grossen Gedanken des Satzes entsprechend, ausprägt.

V. 27. Das eben gesagte *υἱοὶ θεοῦ ἐστε*, als welches die Leser sämmtlich durch den Glauben an Christum seien, wird nun *bewiesen* (*γάρ*), und zwar daraus, dass sie ja durch ihre Taufe sämmtlich in die Gemeinschaft dessen, was Christus ist, eingetreten wären. Die Beweiskraft liegt darin, dass Christus *Sohn* Gottes ist. Vrgl. *Chrys.*: *εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ δὲ αὐτὸν ἐνδέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁμοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν ἦχθης.* *Luther* 1519.: „*Si autem Christum induistis, Christus autem filius Dei, et vos eodem indumento filii Dei estis.*“ — *εἰς Χριστόν*) *in Beziehung auf Christum* (s. z. Rom. 6, 3.), so dass ihr durch die Taufe Christo Angehörende, der Lebensgemeinschaft mit ihm Theilhaftige wurdet. — *Χριστὸν ἐνεδύσασθε*) ohne Bild nach dem Zusammenhange: ihr habt denselben eigenthümlichen Lebensstand, d. h. das nämliche specifische Verhältniss zu Gott, in welchem Christus ist, euch angeeignet, seid mithin, wie Er Sohn Gottes ist, gleichfalls *in die Sohnschaft Gottes eingetreten*, nämlich durch das bei der Taufe empfangene *πνεῦμα υἱοθεσίας*, 4, 5—7. Rom. 8, 15. 1. Kor. 6, 11. Tit. 3, 5. Beachte dabei, wie die Taufe die *μετάνοια* u. den Glauben zur nothwendigen Voraussetzung hat. Vrgl. *Neand.* II. p. 778 f. *Messner* Lehre d. Ap. p. 279. Die „Selbsteinschliessung in Christum“, wie *Hofm.* den bildlichen Ausdruck deutet, kommt ebenfalls auf ein Mittheilhaben an der Gottessohnschaft hinaus. Das vom Anziehen eines charakteristischen Kleides entlehnte Bild*) ist auch bei Classikern und Rabbinen (*Schoettg.* Hor. p. 572.) gangbar. S. z. Rom. 13, 14. An letzterer Stelle wird das Anziehen Christi *geboten*, hier aber als *geschehen* dargestellt; denn dort ist es vom *ethischen*, hier vom principiellen, *dog-*

*) Geschichtliche rituelle Beziehungen des Bildes sind bei der so allgemeinen Gangbarkeit desselben, und da der Context durchaus keine Andeutung enthält, ganz abzuweisen. Die vielen Verhandlungen der älteren Ausleger s. b. *Wolf* Cur. Man betrachtete als Beziehung des Bildes theils *heidnische* Bräuche (wie *Bengel*: „Christus nobis est *toga virilis*“), theils *Jüdische* (es gehe auf die Gewandanlegung des Hohenpriesters bei dessen Bestellung, *Deyling* Obss. III. p. 480. ed. 2.), theils *christliche* (es gehe auf die Anlegung neuer, späterhin weisser, Kleider nach der Taufe, *Beza*). Letzteres ist insonders noch deshalb verwerflich, weil der betreffende Gebrauch aus der *apostolischen* Zeit gar nicht nachzuweisen, und jedenfalls erst aus der neutestam. Idee des Anziehens des neuen Menschen hervorgegangen und deren Versinnlichung ist.

matischen Gesichtspunkte aufgefasst. Vrgl. *Luther* 1538. Unrichtig will *Usteri* an u. St. in *ἐνδύεσθαι Χριστόν* nicht das Eintreten in die Sohnschaft Gottes, sondern das *Anziehen des neuen Menschen* (Kol. 3, 9—11.) finden, wobei vorzüglich an das Universalistische, rein Menschliche, worin alle bisher die Menschen von einander trennenden religiösen Unterschiede aufgehoben sind, zu denken sei. Wortwidrig (*Χριστόν*) und contextwidrig (*υἱοὶ θεοῦ* V. 26.). *Usteri* ist dadurch irre geleitet, dass er die Beweiskraft von V. 26. nicht in *υἱοὶ θεοῦ*, sondern in *πάντες* suchte*). Gleichwohl ist auch *Wieseler* im Wesentlichen der Fassung von *Usteri* beigetreten, gegen unsere Erklärung einwendend, dass *υἱοὶ θεοῦ* eine andere Gottessohnschaft ausdrücke als diejenige Christi, der aus Gott *gezeugt* sei. Allerdings sind die Christen nur durch *Adoption* (*υἱοθεσία*) Gottessöhne, aber eben mittelst dieses in der Taufe angetretenen neuen Verhältnisses sind sie doch ethisch und rechtlich in den gleichen Lebensstand mit dem eingeborenen Sohne getreten und, wenngleich nur seine *Adoptiv*brüder, doch seine *Brüder* geworden. Vrgl. Rom. 8, 29. Diess genügt zu der Vorstellung des Angezogenhabens Christi, wobei der metaphysische Differenzpunkt selbstverständlich, aber ausser Betracht bleibt. Zur rechtlichen Seite des Verhältnisses vrgl. V. 29. Rom. 8, 17. — Dass übrigens aus der Vorstellung *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* nicht die Formel *ἐν Χριστῷ εἶναι* zu erklären sei, s. b. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 82. Eben so wenig ist aus letzterem jenes Bild, welches ja bei den Alten sehr gangbar war, erwachsen (*Hofm.*); *ἐνδύσ. τινα* müsste sonst specifisch *christlicher* Ausdruck sein.

V. 28. Nach diesem eurem Angezogenhaben Christi sind die Unterschiede eurer ausserchristlichen Lebensverhältnisse verschwunden; sie haben auf dem Standpunkte dieses neuen Zustandes so gänzlich keine Geltung mehr, als ob sie nicht vorhanden wären. — *ἔνι*) ist abgekürzte Form für *ἔνεστι* (1. Kor. 6, 5. Kol. 3, 11. Jak. 1, 17.), nicht die adverbiascirende Präposition (Hom. Od. *η*, 96. *Schaef.* ad Bos. p. 51. *Kühner* II. §. 618.), wie *Buttm.*, *Winer*, *Usteri*, *Wieseler* u. M. annehmen, mit zurückge-

*) Mit Unrecht fragt *Usteri*: warum schrieb denn nicht P. *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*? Nach dem Contexte ergiebt sich das bei *Χριστόν* von selbst. Mit Recht aber kann man gegen *Usteri* fragen: warum schrieb denn P. nicht *τὸν νέον ἄνθρωπον*? Denn V. 26., welcher V. 27. bewiesen wird, redet von Gottessöhnen, nicht aber von neuen Menschen.

worfenem Accent. Hiergegen entscheidet, dass sehr häufig ἔνι und ἐν zusammenstehen (1. Kor. 6, 5. und bei allen Classikern), nicht aber noch ἐστί zugesetzt wird, wodurch sich das ἔνι an sich als compositum = ἔνεστι oder ἔνεισι kenntlich macht. Die richtige *Sinnbestimmung* von ἔνι an u. St. ergiebt sich aus der zweiten Person in *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* und aus dem nachherigen *πάντες γὰρ ὑμεῖς*, nämlich: *Es giebt unter euch, die ihr Christum angezogen habt, weder einen Juden* u. s. w. Zur Idee vrgl. Kol. 3, 11. Rom. 10, 12. 1. Kor. 12, 13. — *ἄρσεν καὶ θῆλυ*) Vrgl. Matth. 19, 4. Das Verhältniss ist anders gedacht als bei dem vorherigen *οὐκ — οὐδὲ*, nämlich: nicht giebt es darin *Männliches und Weibliches*, zwei Geschlechter; so dass also nach *καί* die Negation nicht zuzudenken ist (*Bornem.* ad Act. 15, 1.). — *πάντες γὰρ* etc.) Beweis durch das Gegentheil, welches stattfindet: *denn ihr Alle seid Einer*, machet eine einzige moralische Person aus, so dass also jene Unterschiede der Individuen als nicht vorhanden erscheinen, in dieser höhern christlichen Einheit, in welcher Christus in Jedem lebt (2, 20.), völlig aufgegangen. Das ist der *εἰς κοινὸς ἄνθρωπος* Eph. 2, 15. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) Bestimmung zu *εἷς ἐστε*. Sie sind nämlich Einer nicht schlechthin, sondern in der Bestimmtheit ihres christlichen Verhältnisses, sofern diese Einheit eben in Christo, dem sie alle angehören, ursächlich beruht.

V. 29. *Mit dieser eurer Angehörigkeit an Christum aber seid ihr Abraham's Nachkommenschaft*; denn Christus ist ja das *σπέρμα Ἀβρ.* (V. 16.), mithin müsset ihr, da ihr in das Verhältniss *Christi* eingetreten seid, an *demselben* Stande Theil haben und ebenfalls *Abraham's σπέρμα* sein, womit verheissungsmässig verbunden ist, dass ihr *Erben* seid, d. h. dass ihr, gleichwie Erben, die in den Besitz des betreffenden Vermögens getreten sind, das Heil des Messiasreiches (dessen Verwirklichung bevorstand) zu eigen habet. — *δέ*) weiterschliessend, so dass *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ* das *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* V. 27. nach der V. 28. enthaltenen Erläuterung der Sache nach wieder aufnimmt — *ὑμεῖς Χριστοῦ*) Diese Zusammenstellung macht die *Erhebung* fühlbar. — *τοῦ Ἀβρ.*) dem *Χριστοῦ* correlat, mit Nachdruck vorangestellt. Ihr seid *Abraham's Saame*, weil es *Christus* ist (V. 16.), dessen Eigenthümlichkeit die eurige geworden, V. 27. Vrgl. *Theodoret.* u. *Theophyl.* *κατ' ἐπαγγ.*) denn *τῷ Ἀβρ. ἐρρήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* V. 16. Dieses *σπέρμα* V. 16. ist zwar *Christus*, aber die Christen haben Christum angezogen V.

27. und sind allesammt Einer in Christo V. 28.; so hat das *κατ' ἐπαγγ.* (*verheissungsgemäss*) seine Richtigkeit. Der *Nachdruck* aber liegt nicht auf *κατ' ἐπαγγ.* als Gegensatz von *κατὰ νόμον* (*B. Crus., Hofm., Ewald, Wieseler*), sondern auf *κληρονόμοι*, welches hier und 4, 7. den gewichtigen Schlussstein bildet. Diess *κληρονόμοι* ist der *Triumph* des Ganzen, durch *κατ' ἐπαγγ.* mit dem Siegel der *göttlichen Gewissheit* begleitet, ohne *καί* aber (s. d. krit. Anm.) desto energischer eintretend. Der Gedanke „nicht nach Gesetzeswerken" verstand sich schon längst bei dem *σπέρμα τοῦ Ἀβρ.* (vrgl. V. 18.) von selbst. Der Artikel war so wenig erforderlich wie V. 18. — *κληρονόμοι*) Dass hier der Sinn *Erbe* statt finde, beweist der Zusammenhang mit dem Folgenden. Nicht aber *τοῦ Ἀβρ.* ist wieder bei *κληρονόμοι* zu denken, wie man aus *σπέρμα* schliessen könnte, sondern ohne einen Genit. der Person, welche beerbt wird, zu ergänzen, hat man an die *κληρονομία des Messiasheils* zu denken. Vrgl. Rom. 8, 17. Gegen die Ergänzung von *τοῦ Ἀβρ.* entscheidet nicht nur das Folgende, in welchem von einer Beerbung *Abraham's* gänzlich keine Rede ist, sondern auch *κατ' ἐπαγγελίαν*. Denn hätte P. die Idee ausdrücken wollen, dass die Christen als Abraham's Kinder auch *Abraham's* Erben seien, so wäre *κατ' ἐπαγγελίαν* ungehörig gewesen, weil die Verheissung V. 16. dem Abr. *und* seinem Saamen die Erbschaft des Messiasreichs verkündigt hatte, nicht aber erst dem Abr. diese Erbschaft und dann dem Saamen wiederum die Erbschaft *Abraham's*.

Kap. IV.

V. 6. *ἡμῶν*) *Elz : ὑμῶν*, gegen überwiegende Zeugen, nach dem vorherigen *ἐστέ*. — V. 7. *κληρονόμος*) *Elz.* u. *Scholz* setzen hinzu *θεοῦ διὰ Χριστοῦ*. Ueberhaupt viele Varianten, unter welchen *κληρ. διὰ θεοῦ* am meisten äussere Beglaubigung hat, nämlich A. B. C.* 17. Copt. Vulg. Boern. Clem. Bas. Cyr. Didym. Ambr. Aug. Ambrosiast. Pel.; so *Lachm., Schott, Tisch.* Die *Recepta κληρ. θεοῦ διὰ Χριστοῦ* ist vertheidiget von C. F. A. *Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 148. u. *Reiche*, während *Rinck* Lucubr. crit. p. 175. und *Usteri* blos *κληρ. διὰ Χριστοῦ* für ächt halten, nach Marian.** Hieron. (238. Lect. 19. haben *κληρ. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), *Griesb.* u. *Rück.* aber das blose *κληρονόμος* (so nur 178.) lesen wollen. Theophyl. Dial. c. Maced. u. zwei Minusk. haben

aus Rom. 8, 17.) κληρ. μὲν θεοῦ, συγκληρ. δὲ Χριστοῦ. Bei dieser grossen Verschiedenheit ist die weit überwiegende Beglaubigung von κληρ. διὰ θεοῦ (auf dessen Seite auch noch F. G. mit κλ. διὰ θεόν treten) entscheidend, so dass die Recepta als glossematisch entstanden, das fast gar nicht bezeugte blose κληρονόμος aber als Schreibauslassung von διὰ θεοῦ zu betrachten ist. — V. 8. φύσει μή) So A. B. C. D.* E. Minusk. Verss. Ath. Nyss. Bas. Cyr. Ambr. Hier. Gebilligt von *Griesb.*, aufgenommen auch von *Lachm.* u. *Tisch.* Aber *Elz.*, *Matth.*, *Scholz*, *Schott*, *Reiche* haben μὴ φύσει. Dagegen ist jenes entscheidende Gewicht der Zeugen, und der innere Grund, dass man in τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς leicht die gänzliche Existenzlosigkeit der heidnischen Götter finden konnte, was mehr zusagen musste als unsere Lesart, welche den Göttern die Realität überhaupt lässt und ihnen nur die wirklich göttliche abspricht. Derselbe Grund veranlasste wohl auch die Weglassung von φύσει bei K. 117. Clar. Germ. codd. lat. bei Ambr. Ir. Victorin. Ambrosiast. — V. 14. πειρασμόν μου τόν) So *Elz.*, *Matth.*, *Scholz*, *Tisch.*, *Reiche* nach D.*** E. K. L. vielen Minusk. u. einigen Verss. und Vätern. Aber A. B. C.** D.* F. G. 17. 39. 67.* Copt. Vulg. It. Cyr. Hier. Aug. Ambrosiast. Sedul. haben: πειρασμὸν ὑμῶν. Empfohlen von *Mill.* und *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* Richtig: das unverstandene ὑμῶν ward entweder getilgt (so C*? Minusk. Syr. Erp. Arm. Bas. Theophyl.: gebilliget von *Winer*, *Rück.*, *Schott*, *Fritzsche*, oder durch μου τόν gebessert. Vrgl. *Wieseler* z. St. — V. 15. τίς οὖν) *Grot.*, *Lachm.*, *Rück.*, *Usteri*, *Ewald*: ποῦ οὖν, welches zwar durch A. B. C. F. G. Minusk. Syr. Arr. Syr. p. (am Rande) Arm. Copt. Vulg. Boern. Dam. Hier. Pel. beglaubiget ist, aber durch die Erklärungen von *Theodor. Mopsv.* (τὸ οὖν τίς ἐνταῦθα ἀντὶ τοῦ ποῦ ὁ μακαρ.), *Theodoret.*, *Theophyl.* u. *Oecum.* gar sehr als altes Interpretament verrathen wird. — Das folgende ἦν fehlt bei A. B. C. L. Minusk. Aeth. Damasc. Theophyl. Theodoret. ms. Getilgt von *Lachm.* und *Scholz*, auch *Tisch.* Richtig. Je nachdem man τίς entweder richtig eigenschaftlich fasste (*wie unbeständig*, vrgl. schon *Chrys.*) oder gleich ποῦ, ergänzte man entweder ἦν (D. E. K. al.), oder ἐστι (115. Sedul. Hier.) oder auch νῦν (122. Erp.). Bei *Oecum.* ist die Lesart ἦν mit der Erklärung ποῦ durch die Auskunft verbunden: νῦν γὰρ οὐχ ὁρῶ αὐτόν. — ἄν) vor ἐδώκ. fehlt bei A. B. C. D.* F. G. 17. 47. Dam. Getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.*: grammatischer Zusatz. — V. 17. ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς) *Elz.*: ἐκκλ. ἡμᾶς, welches, nur in sehr wenigen Minusk befindlich, durch *Beza* in den Text gekommen *) und als unnöthige Conjectur zu betrachten

*) *Beza* selbst gesteht, dass in *allen* (in der fünften Ausgabe setzt

ist. — V. 18. τὸ ζηλοῦσθαι) Blos ζηλοῦσθαι haben A. C. u. vier Minusk. Damasc. (so *Lachm.*), während B. u. drei Minusk. Aeth. Vulg. Hier. Ambrosiast. ζηλοῦσθε lesen. Letzteres ist alter Schreibfehler, welcher den Untergang des Artikels nach sich zog. Das richtige ζηλοῦσθαι ward wieder hergestellt, aber der entbehrliche Artik. blieb verloren. — V. 21. ἀκούετε) D. E. F. G. 10. 31. 80. Vulg. It. Sahid. Arm. u. Väter: ἀναγινώσκετε. Altes Interpretament. — V. 24. δύο) *Elz.*: αἱ δύο, gegen entscheidende Zeugen. — V. 25. Ἄγαρ) fehlt bei C. F. G. 17. 115. Aeth. Arm. Vulg. Goth. Boern. Cyr. Epiph. Damasc. Or. int. Ambrosiast. Hier. Aug. Pel. Sedul. Beda. Getilgt von *Lachm.* u. *Wieseler*. Statt γάρ aber haben A. B. D. E. 37. 73. 80. Lect. 40. Copt. Cyr. (einmal) δέ. Das Zusammenstehen von γὰρ Ἄγαρ verursachte, dass theils Ἄγαρ übersehen wurde, theils γάρ. Nachdem Letzteres geschehen war, ward bei einem Theil der Zeugen die mangelnde Bindung durch δέ hergestellt, wie auch nach δουλεύει statt γάρ in manchen, meist jüngeren Zeugen δέ einkam (so *Elz.*), weil man die Argumentation des Apostels nicht fasste. — συστοιχεῖ δέ) D.* F. G. Vulg. It. Goth.: ἡ συστοιχοῦσα, wobei jedoch D.* den Artik. nicht hat. Exegetische Glosse, um die Beziehung auf Ἄγαρ V. 24. herauszustellen. — V. 26. ἡμῶν) *Elz.*: πάντων ἡμῶν. *Lachm.* hat πάντων eingeklammert. Aber es fehlt bei B. C.* D. E. F. G. einigen Minusk. und den meisten Verss. u. vielen Vätern. Getilgt von *Tisch.*, vertheidiget von *Reiche*. Erweiternder Zusatz, zu welchem die Erinnerung an 3. 26. 28. und der Gedanke an die Menge der τέκνα V. 27. unwillkürlich Veranlassung gab. — V. 28. ἡμεῖς — ἐσμέν) *Lachm.* u. *Schott*, auch *Tisch.*: ὑμεῖς ἐστέ, nach B. D. F. G. einigen Minusk. Sahid. Aeth. Ir. Victorin. Ambr. Tychon. Ambrosiast. Richtig: die erste Person kam ein wegen V. 26. u. 31. — κληρονομήσῃ) *Lachm.*; κληρονομήσει, nach B. D. E. Theophyl.; aus d. LXX. — V. 31. ἄρα) A. C. 23. 57. Copt. Cyr. Damasc. Hier. Aug.: ἡμεῖς δέ. B. D.* E. 67.** Cyr. Marcion: διό. Letzteres ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* vorzuziehen, da ἡμεῖς δὲ ἀδελφοί offenbar mechanische Wiederholung von V. 28., ἄρα aber zu arm an Zeugen ist (F. G. Theodoret. haben ἄρα οὖν.)

---

er hinzu: *Lateinischen*) Codd. ὑμᾶς stehe, aber der *Sinn* fordere ἡμᾶς. Gewiss mit Unrecht bemerkt *Scholz* zu ἡμᾶς: „*rec. c. codd. recent. fere omnibus*“. S. *Reiche* p. 58.

Inhalt: Anderweitige Erörterung dieses κληρονόμους εἶναι (3, 29.); dasselbe habe nämlich nicht *vor* Christo, wo die Zeit der Unmündigkeit gewesen sei, eintreten können, sondern sei erst *durch* Christum und das Christenthum zu der von Gott bestimmten Zeit eingetreten, wo das frühere sclavenartige Verhältniss in das der Sohnschaft sich verwandelt habe (V.1—7.). Nachdem hierauf P. sein Befremden ausgedrückt hat über den Rückfall der Leser und seine Besorgniss, vergeblich an ihnen gearbeitet zu haben (V. 8— 11.), bittet er sie, ihm ähnlich zu werden, und unterstützt diese Bitte durch eine wehmüthige Erinnerung an die überschwengliche Liebe, welche sie ihm bei seiner ersten Anwesenheit erwiesen hätten, welche aber in Feindschaft umgeschlagen zu sein scheine (V. 12—16.), und warnt sie vor dem selbstsüchtigen Eifer, mit welchem die Pseudoapostel sich um sie bewürben (V. 17.), wobei er ihren Wankelmuth rügt (V. 18.), und den Wunsch ausdrückt, jetzt bei ihnen zu sein, um durch eine veränderte Art zu ihnen zu reden ihr verlornes Vertrauen wieder zu gewinnen (V. 20.). Endlich widerlegt er die gesetzliche Richtung aus dem Gesetze selbst, nämlich durch eine allegorische Deutung der Geschichte, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sclavin, und einen von der Freien (V. 21—30.), und stellt dann den Satz, dass die Christen Kinder der Freien sind, als die Grundlage der Kap. 5. folgenden Ermahnungen und Warnungen hin (V. 31.).

V. 1. *Λέγω δέ*) Vrgl. 3, 17. 5, 16. Rom. 15, 8. 1. Kor. 1, 12.: *ich meine aber* in Bezug auf diese durch Christum eingetretene *κληρονομία*, deren Begriff ich euch nun noch näher als eben erst in Christo verwirklicht zu erläutern habe. Diese Erläuterung giebt P. aus dem Gegensatze der vorchristlichen Zeit als der Zeit der unfreien, knechtsmässigen Kindheit des Anerben. — *ἐφ' ὅσον χρόνον*) wie Rom. 7, 1. 1. Kor. 7, 39. — *ὁ κληρονόμος*) Der Artikel wie bei *ὁ μεσίτης* 3, 20.: der Erbe in jedwedem gegebenen Fall. Unter *κληρον.* aber ist hier wie Matth. 21, 38. der Erbe der väterlichen Güter zu denken, welcher diess zwar noch nicht durch thatsächlichen Selbstbesitz, aber *de jure* ist, der *Anerbe,* dessen Vater noch lebt (ganz willkürlich *Grot.:* „cujus pater *peregrinatur*"). So *Cameron., Neubour* (Bibl. Brem. V. p. 40.), *Wolf, Baumg., Seml., Michael.* u. die meisten Neueren. Aber *Rück., Studer* (b. *Usteri*), *Olsh.* (schwankend), *B. Crus., de Wette* u. *Hilgenf.* nach *Chrys., Theodoret.* u. den meisten Aelteren

denken den Erben, *dessen Vater todt ist.* Falsch wegen V. 2., da die Dauer der Vormundschaft (in welchem Sinne dann ὑπὸ ἐπιτρόπους V. 2. zu fassen wäre) nicht durch den *Vater* bestimmt sein könnte *), sondern vom *Gesetze* abhängig wäre (*Herm.* Staatsalterth. §. 121.). — νήπιος) noch im Knabenalter. Vrgl. 1. Kor. 13, 11. „Imberbis juvenis tandem custode remoto gaudet equis etc.", *Virg.* Aen. 9, 649. Ganz contextwidrig beziehen es *Chrys.* u. *Oecum.* auf *geistige* Unreife (Rom. 2, 20. Hom. Il. ε, 406. ι, 46. al.). — οὐδὲν διαφέρει δούλου) weil er nicht *sui juris* ist. Vrgl. Liban. in Chiis p. 11. D. b. *Wetst.* — κύριος πάντων ὤν) *obgleich er Herr von Allem ist*, nämlich *rechtlich, in eventum*, als Anerbe aller väterlichen Güter. — Der κληρονόμος νήπιος stellt nicht das Volk *Israel* dar (*Wieseler*), sondern nach dem Zusammenhange mit 3, 29. (vrgl. 4, 3.) die *Christenheit* in ihrem *vorchristlichen Zustande*. In diesem ist sie, ob Juden oder Heiden, *Anerbe* gewesen nach der Idee der göttlichen Vorherbestimmung (Rom. 8, 28 ff. Eph. 1, 11. Joh. 11, 52.), vermöge deren sie zum Israel Gottes (6, 16.), zum wahren σπέρμα Abraham's, verordnet war.

V. 2. Ἐπίτροπος ist hier nicht *Vormund* (ὀρφανῶν ἐπίτροπος, Plat. Legg. p. 766. C., Dem. 988. 2. 2. Makk. 11, 1. 13, 2. 14, 2., vrgl. auch das Rabbinische אפוטרופוס b. *Schoettg.* Hor. p. 743 f.), wie es Alle erklären, welche den Vater als gestorben denken (aber s. z. V. 1.), sondern *Aufseher, Obwalter*, und zwar ohne speciellere Bestimmung (Herod. 1, 108. Pind. Ol. 1, 171. Dem. 819. 17. u. sehr oft bei Classik.), so dass es weder wie Matth. 20, 8. Luk. 8, 3. gleichbedeutend mit οἰκονόμος (was eine Doppelbezeichnung ohne Grund ergäbe), noch gleich παιδαγωγός zu nehmen ist (was eine willkürliche Beschränkung wäre). *Jeder*, welchem die Aufsicht und Obsorge über den Knaben vom Vater anvertraut ist, ist gemeint, und aus dieser Kategorie werden dann noch insbesondere die οἰκονόμοι hervorgehoben, die zu Haus- und Güterverwesern bestellten Obersclaven (Luk. 16, 1.), als von welchen der νήπιος hinsichtlich der Geld- und anderer äusserer Bedürfnisse ab-

*) Zwar beruft sich *B. Crus.* auf die Nachweisung *Göttling's* (Gesch. d. Röm. Staatsverf. p. 109. 517.), dass Gajus 1. 55. 65. 189. vrgl. mit Caes. Bell. Gall. 6, 19. einen höhern Grad der väterlichen Gewalt bei den Galatern erwähne; dass aber die Mündigkeitszeit nach dem *Tode* des Vaters von dessen vorher getroffener Bestimmung abhängig gewesen, ist nicht nachgewiesen.

hängig war. — *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρ.*) *bis zum Termine des Vaters,* bis zu der Frist, welche der Vater festgesetzt hat, den Sohn von dieser Abhängigkeit frei zu geben. *ἡ προθεσμία, tempus praestitutum,* nur hier im N. T., häufig aber bei Classikern (bei welchen es besonders vom *Verjährungs*termine gebraucht wird), Philo und Joseph. S. *Wetst.,* auch *Jacobs* Ach. Tat. p. 440. *Loesn.* z. St.

V. 3. *Ἡμεῖς*) umfasst die Christen überhaupt, die *Juden- und Heidenchristen zusammen.* Dafür entscheidet 1) der Sinn von *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (s. nachher); ferner 2) V. 5. wo das erste *ἵνα* auf die Judenchristen, das zweite zur ersten Person zurückführende aber auf die Christen überhaupt geht, weil nämlich die V. 6 folgende Anrede an die Leser diese im Ganzen, nicht blos die Judenchristen unter ihnen, als in dem vorherigen *ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν* mit inbegriffen darstellt; endlich 3) dass das V. 7. u. 8. von den Galatern gesagte *οὐκέτι* und *τότε* auf den Sclavenstand der *ἡμεῖς* V. 3. zurückweist. Daher sind weder *blos* die *Judenchristen* (*Chrys.* u. die Meisten, auch *Grot., Estius, Morus, Flatt, Usteri, Schott, B. Crus., de Wette, Wieseler*), noch die Judenchristen *vorzugweise* (*Koppe, Rück., Matthies, Olsh.*), noch gar allein die *Heidenchristen* (*Augustin.*) zu verstehen. — *ὅτι ἦμεν νήπιοι*) charakterisirt nach Maassgabe der obwaltenden Vergleichung *den vorchristlichen Zustand,* welcher im Verhältniss zum christlichen Zustande derselben Subjecte ihr *Knabenalter* war. Anderwärts hat P. den Zustand der Christen vor der Parusie im Verhältniss zu ihrer Verfassung nach der Parusie als Knabenzeit gedacht. S. 1. Kor. 13, 11. Eph. 4, 13. — *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλ.*) entspricht als Anwendung jenem *οὐδὲν διαφέρει δούλου — — ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶ κ. οἰκον.* Das Wort *στοιχεῖον,* welches zunächst einen in der Reihe stehenden Pfahl oder Stift, dann *Buchstabe* (Plat. Theaet. p. 202. E. Xen. Mem. 2, 1, 1. Arist. poet. 20, 2. Lucian. Jud. voc. 12.), dann wie *ἀρχή* Element bezeichnet (s. *Rudolph* z. Ocell. p. 402 ff.), heisst hier jedenfalls *Element**), welche Bedeutung aus dem Begriffe des Buchsta-

*) worin auch fast alle Ausleger übereinstimmen. Doch schon *Luther* 1519. nahm die Bedeutung *Buchstaben* an: „pro ipsis literis legis, quibus lex constat. — — *Mundi* autem vocat, quod sint de iis rebus, quae in mundo sunt." Eben so 1524. Wenigstens ähnlich 1538. Neuerlich hat auch *Michael. Buchstaben* erklärt:

bens, sofern ein Wort eine es bildende Buchstabenreihe ist (*Walz* Rhet. VI. p. 110.), sich entwickelt hat. An sich aber könnte es sowohl im *physicalischen* Sinne gebraucht sein (2. Petr. 3, 10. 12. Sap. 7. 17. 19, 18. 4. Makk. 12, 13. Plat. Tim. p. 48. B. 56. B. Polit. p. 278. C. Philo de opif. m. p. 7. 11. cherub. p. 162.), wie es bei Griechen oft von den s. g. *vier Elementen* vorkommt, als auch im *geistigen* Sinne, *rudimenta*, *Anfangsgründe* (Hebr. 5, 12. Plut. de pueror. educ. 16. Isocr. p. 18. A. Nicol. b. Stob. 14, 7, 31., s. *Wetst.*). Vrgl. unsern Ausdruck: das *A. B. C.* einer Kunst, Wissenschaft. Im *physicalischen* Sinne in welchem es bei späten Griechen auch zur Bezeichnung der *Gestirne* gebraucht wird (Diog. L. 6, 102. Man. 4, 624. Eustath. Od. p. 1671. 53.) fassten es die meisten *Väter*, entweder wie *Augustin.* de civ. D. 4, 11. (so auch *Bayer* b. *Wolf*), welcher an die heidnische Verehrung der Himmelskörper und an den übrigen Naturdienst dachte, oder wie *Chrys.*, *Theodoret.*, *Ambros.*, *Pelag.*, welche auf die Jüdische Neumonds- und Sabbathsfeier bezogen, die durch den Lauf des Mondes und der Sonne bestimmt werde. So auch *Hilgenf.* p. 66. (vrgl. auch in s. Zeitschr. 1858. p. 99.), welcher dem Ap. die fremdartige Vorstellung von „siderischen Himmelsmächten", d. i. von den Gestirnen als belebten mächtigen Wesen, zuschreibt, und *Caspari* in d. Strassb. Beitr. 1854. p. 206 ff., nach welchem er den Mosaismus in die Kategorie des Gestirn- und Naturdienstes gesetzt haben soll. Allein weil der Ausdruck weder blos auf die heidnischen noch blos auf die Jüdischen Cultusverhältnisse geht (s. vielmehr V. 8—10.), auf welche letztere er auch im physicalischen Sinne in keiner Weise passt, da die Jüdischen Tagesfeiern u. dergl. weder Stern- noch sonstiger (etwa unbewusster) *Natur*dienst, sondern unvollkommener *Gottes*dienst waren, und weil der Context nichts Anderes als den Gegensatz der unvollkommenen und vollkommenen Religion an die Hand giebt, so wie endlich wegen der Correlation zu *νήπιοι* ist der physicalische Sinn überhaupt zu-

---

es seien die Levitischen Gesetzhandlungen gemeint, weil sie zusammengenommen zum Voraus das Evangelium gepredigt hätten. Aehnlich *Nösselt* Opusc. II. p. 209., welcher *στοιχεῖα Zeichen* fasst (Arist. Eccl. 652., wo es vom Schatten des Sonnenuhr-Stiftes steht, vrgl. Lucian. Gall. 9, Cronos. 17.): es seien die Jüdischen Ceremonien deshalb so genannt, weil sie den künftigen christlichen Cultus vorangedeutet hätten. Diese Fassungen sind schon deshalb verfehlt, weil der Ausdruck *στοιχ. τ. κόσμ.* auch mit auf das *heidnische* Wesen geht.

rückzuweisen*). Ueberdiess wäre nicht abzusehen, weshalb P., hätte er an die Gestirne gedacht, statt τ. κόσμου nicht τ. οὐρανοῦ geschrieben haben sollte. Mit Recht haben daher *Hieron.* (auch τινές b. Theophyl. und *Gennad.* b. Oecum. p. 747. D.), *Erasm.*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.* u. die meisten Späteren, jedoch unter vielfachen Modificationen, den Sinn *rudimenta disciplinae* festgehalten, welcher einzig der Vorstellung der νηπιότης (denn das *Kindesalter* kommt nicht über die *Anfangsgründe* hinaus) entspricht. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind nämlich *die Elemente der nichtchristlichen Menschheit* (κόσμος, s. 1. Kor. 6, 2. 11, 32. al.), d. h. die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Juden und Heiden betreiben. Solche Rudimente werden aber V. 10. ausdrücklich genannt, daher nicht einseitig das Anfänger-*Wissen* zu verstehen ist, die Anfänge der religiösen *Erkenntniss* in der nichtchristlichen Welt (vrgl. *Kienlen* in d. Strassb. Beitr. II. p. 133 ff.), wozu auch weder die Vorstellung des Verhältnisses als *Sclaverei*, noch die Zusammenfassung des Jüdischen und heidnischen Dienstes unter Einem Begriffe passen würde, sondern die Rudimenta *ritualia*, das *Ceremonialwesen des Juden- und Heidenthums*, womit aber auch die entsprechen-

*) Sonderbar willkürlich hat ihn neuerlich vor *Hilgenf.* bereits *Schulthess* (Engelwelt p. 113. 129.) wieder geltend gemacht: die *Gestirne* seien gemeint, doch so, dass P. auf den Jüdischen *Engeldienst* blicke (Hiob 38, 7.!). Gründlicher hat *Schneckenb.* in den theol. Jahrb. 1848. p. 445 ff. die physicalische Beziehung (*Elemente der sichtbaren Welt*) wieder vertheidiget. Vrgl. *Holsten* Inhalt u. s. w. p. 50. Aber die concreten Beispiele V. 8—10. widersprechen, u. s. oben. Auch *Neand.*, aber den Begriff *der sinnlichen Formen der Religion* unterlegend (II. p. 733.), will die physicalische Beziehung gehalten wissen, welche auch *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 83. entschieden annimmt, indem er besonders die Deutung von *Hilgenf.* empfiehlt, während *Messner* (Lehre d. Ap. p. 226.) im Wesentlichen mit *Neand.* stimmt: δεδουλ. ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου sei „die Abhängigkeit des religiösen Bewusstseins von den irdischen, sinnlichen, vergänglichen Dingen, aus denen dieser irdische κόσμος seinen Grundbestandtheilen nach besteht." Aber warum denn grade: „seinen *Grundbestandtheilen* nach"? Und der Begriff des Vergänglichen ist *zugetragen*. Auch *Ewald* versteht die *Grundstoffe der Welt*, in deren Ganzes erst durch den Geist Leben und durch Gott Einheit und Sinn kommen muss; es begreife den Jüdischen Speise- und Tagedienst wie den heidnischen Sterndienst zusammen. Doch wie unpopulär (naturphilosophisch) wäre der ganze Ausdruck! räthselhaft den heidnischen Dienst, unpasslich aber den Jüdischen Cultus, der auf göttlicher Vorschrift beruht, bezeichnend.

de Unvollkommenheit der religiösen Erkenntniss verbunden ist. Vrgl. Kol. 2, 8. 20. Man hat gegen die Erklärung: „*religiöse* Elementardinge der Welt" eingewendet, dieser Begriff passe nicht zum Judenthum, sofern es göttliche Offenbarung sei, und auch nicht zum Heidenthume, welches nach P. etwas der Religion Fremdartiges sei; s. bes. *Neand.* Allein Letzteres ist irrig (Act. 17, 22. 23.) und Ersteres findet in der Relativität des Begriffs *rudimenta* seine Erledigung, nach welcher das Judenthum im Verhältniss zum Christenthum, obgleich ein göttliches Institut, doch in die Vorstellung der *στοιχεῖα*, weil nur für die *νηπίους* bestimmt und vorübergehenden pädagogischen Zweckes, gehören kann. Vrgl. *Baur* Paulus p. 595. Haben aber die meisten Aelteren, auch *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette* (unter vielfach schwankenden und verfehlten Deutungen von *κόσμος*, s. *Poli* Synops., *Wolf* u. *Rück.* z. u. St.) den Ausdruck *blos* auf den *Judaismus* (das *Gesetz* „als ein nur für das Kindesalter berechnetes Bildungsmittel", *de Wette*, welchem *Wieseler* folgt) bezogen, während *Koppe* u. *Schott* das Analogon im *Ethnicismus* nur nebenbei mit gelten lassen, so steht ausser dem oben zu *ἡμεῖς* Bemerkten der Begriff von *τοῦ κόσμου* entgegen. Dieser Begriff ist jedenfalls zu *weit*, um zum *Gesetze*, welches nur dem Volke Israel gegeben war, zu passen, man mag nun von der *Menschheit überhaupt* (*de Wette*, *Wieseler*), oder von der *ungläubigen Menschheit* im Gegensatz gegen die *ἅγιοι* im christlichen Sinne fassen*). Zwar könnte es unweise scheinen (s. bes. *Wies.*), dass P. Judenthum und Heidenthum in Eine Kategorie gebracht haben sollte. Aber er hat es ja mit judaistischen Verführungen in vornehmlich *heiden*christlichen Gemeinden zu thun; zu desto mehrerer Beschämung und Warnung konnte er das unfreie Verhältniss, zu welchem man sich zurückwenden liess, dermaassen bezeichnen, dass es mit dem *heidnischen* Cultuswesen, aus dessen Knechtschaft man erst vor nicht langer Zeit durch das Christenthum befreit worden war, unter Einen Begriff zusammentrat. — *ἦμεν*

*) *Olsh.*, die Schwierigkeit, welche der Begriff von *κόσμος* der Beziehung auf den Judaismus entgegenstellt, fühlend, trifft die willkürliche Auskunft, der Ausdruck gehe auf die blos äusserliche und buchstäbliche Auffassungsweise des A. T., welche blos bei den Handlungen stehen bleibe, ohne die Idee zu berücksichtigen, welche in ihnen liege. „So verfuhren die Judaisten, und in dieser Gestalt erschien das A. T. nicht blos als der *Anfang* des göttlichen Lebens, sondern auch als *der Welt* verfallen" u. s. w.

δεδουλωμ.) kann sowohl zusammen, als jedes für sich gefasst werden; Letzteres ist vorzuziehen, weil so dem *οὐδὲν διαφέρει δούλου* V. 1. und dem *ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστι* V. 2. nachdrücklicher entsprochen wird; *wir waren Geknechtete.*

V. 4. *Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*) entspricht dem *ἄχρι τῆς προθεσμ. τοῦ πατρ.* V. 2. Die von Gott bestimmte Zeit, welche bis zur Erscheinung Christi verlaufen sollte (*ὁ χρόνος*), ist als ein Maass gedacht, welches noch nicht voll war, so lange sie noch nicht ganz verlaufen war (vrgl. Gen. 29, 21. Mark. 1, 15. Luk. 21, 24. Joh. 7, 8. Joseph. Antt. 6, 4, 1. al.). Daher ist *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου: derjenige Zeitmoment, durch welchen jenes Zeitmaass voll wurde.* Vrgl. z. Eph. 1, 10. u. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 473. — Wie P. die *geschichtliche Bedingtheit* jenes Zeit-Rathschlusses gedacht habe (*Theophyl.: ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας; de Wette*: „durch das Bedürfniss gewisser Vorbereitungen oder durch die Nothwendigkeit der zu einem gewissen Punkte gediehenen religiösen Entwickelung der Menschheit"), ist nach seiner Anschauung von der Bestimmung des zwischen die Verheissung und deren Erfüllung eingetretenen Gesetzes (3, 19. 24. Rom. 5, 20.) unzweifelhaft; *Theophyl.* hat im Wesentlichen das Richtige. Vrgl. *Chrys.* ad Eph. 1, 10.: *ὅτε μάλιστα ἔμελλον ἀπόλλυσθαι, τότε διεσώθησαν.* — *ἐξαπέστειλεν*) *er sandte von sich aus.* V. 6. Act. 7, 12. 11, 22. 17, 14. al. Dem. 251. 5. Polyb. 3, 11, 1. 4, 26, 2. 4, 30, 1. u. oft. Der Ausdruck setzt die Vorstellung der persönlichen (gegen *Baur*) Präexistenz Christi voraus (s. *Rübiger* Christol. Paul. p. 16. *Lechl.* apost. Zeit. p. 50.), damit aber zugleich das persönliche göttliche Wesen desselben (Phil. 2, 6. 2. Kor. 8, 9.), so dass die Idee des Ap. der *Sache* nach mit dem Johanneischen *θεὸς ἦν ὁ λόγος* zusammenfällt, nicht aber auf die Vorstellung des „idealen Urmenschen" (*Hilgenf.*) zurückzubringen ist, dessen menschliche Geburt wegen seiner Präexistenz von P. nicht ohne einen gewissen Doketismus*) gedacht sei. — *γενόμενον ἐκ γυναικός*) *so dass er geboren ward aus einem Weibe*; das Verhältniss des Partic. Aor. ist wie Phil. 2, 7 f. Die nur von Minuskeln und auch sonst schwach bezeugte, aber von *Erasm.* empfohlene, von *Matth.* aufgenommene, von *Rinck* vertheidigte Lesart

*) S. dagegen schon Rom. 1, 3.: ja der ganze Paulus ist das Gegentheil von Doketismus.

γεννώμενον ist richtiges Interpretament (dem Sinne, nicht dem Tempus nach, s. schon Phot. Qu. Amphil. 90.), welches sich auch Rom. 1, 3. in Codd. b. *Aug.* findet. *Wer* diese *γυνή* war, *wusste* jeder Leser; aber deshalb ist nicht mit *Schott* nach vielen Aelteren zu sagen: „de *virgine sponsa* dicitur" (vrgl. schon Augustin. serm. 16. de temp.), sondern vrgl. Hiob 14, 1. Matth. 11, 11. Auch ist nicht in *ἐκ* etwas Absonderliches zu finden („*ex semine matris* — — non viri et mulieris coitu", *Calvin* vrgl. *Corn. a Lap.*, *Estius*, *Calov.* u. M. *Theophyl.*: *ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς σῶμα λαβόντα*), sondern *ἐκ* ist die ganz *gewöhnliche* Präposition vom Geborenwerden (Joh. 3, 6. Matth. 1, 16. 1. Petr. 1, 22. al. 3. Esr. 4, 16. 4. Makk. 14, 14., oft in Classikern auch bei *γίγνεσθαι*). Das grade, dass Christus, obgleich der Sohn Gottes, welchen Gott von sich ausgesandt, ganz *wie ein gewöhnlicher Mensch* in's zeitliche Leben eintrat, als ein *Weibgeborner* in dieses Leben eintrat, will P. als die Art und Weise der Ausführung des göttlichen Rathschlusses hervorheben. Vrgl. Rom. 8, 3. Phil. 2, 7. Die der natürlichen *Geburt* vorgängige übernatürliche *Zeugung* gehörte nicht hieher; ihre Erwähnung wäre sogar wider den die Erniedrigung bezielenden Zusammenhang gewesen: sie wird aber auch nirgend anderswo vom Ap. erwähnt oder erkennbar angedeutet. Vrgl. z. Rom. 1, 3. Auch aus *ἐξαπέστειλεν* ist sie nicht zu erkennen gegeben (gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 84.), welches nur voraussetzt, dass der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung bei Gott war (*ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*), die *Art* seiner Menschwerdung aber, *wie er κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* geboren wurde (Rom. 1, 3. vrgl. 9, 5. 2. Tim. 2, 8. Act. 2, 30.), nicht bestimmt. — *γενόμενον ὑπὸ νόμον*) *Luther*: „unter das Gesetz gethan", und so die Meisten: *legi subjectum*. Aber wie willkürlich, hier *γενόμ.* in anderem Sinne zu nehmen als vorher (*Rück.*: die Einerleiheit des Verbi sei rein zufällig)! auch geht so der lebendige Nachdruck des zweimaligen *γενόμ.* verloren, und *γίνεσθαι ὑπό τινα*, *Jemandem unterworfen werden*, ist zwar nicht beispiellos (1. Makk. 10, 38.), jedoch der gewöhnlichen Ausdrucksweise nicht entsprechend, nach welcher man *γίνεσθαι ὑπό τινι* in jenem Sinne sagt (Herod. 7, 11. Xen. Anab. 7, 2, 3. 7, 7, 32. Thuc. 7, 64. Richtig fassen daher *Michael.*, *Koppe*, *Matthies*, *Lechl.*: *γενόμ. natum*. P. will die Geburt des Gott[illegible] nicht blos als gewöhnliche *menschliche*, sondern [illegible] gewöhnliche *Jüdische* darstellen (vrgl. Hebr. 2[illegible]

und sagt deshalb: *geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetze,* so dass er der Beschneidung und allen sonstigen Bestimmungen des Gesetzes unterworfen war, wie jedes andere Jüdische Kind. Wie einen gewöhnlichen Menschen und gewöhnlichen Israeliten aber liess Gott seinen Sohn geboren werden, weil er sonst weder überhaupt, noch als Verfluchter des Gesetzes (3, 13.), welches sich nicht auf Nichtjuden bezog (Rom. 1, 12.), hätte sterben und den Gesetzfluch für die Untergebenen des Gesetzes nicht hätte unwirksam machen können. Vrgl. Rom. 8, 3 f. Hebr. 3, 14 f. *Deshalb,* nicht blos des Gegensatzes zu *τὸν υἱὸν αὐτοῦ* wegen (*Schott*), hat P. *γενόμ. ἐκ γυν., γεν. ὑπὸ νόμ.* als charakteristische Bezeichnung der Erniedrigung, in welche Gott seinen Sohn eintreten liess, hinzugesetzt. S. das Folgende. — Was übrigens den *vollkommenen Gesetzgehorsam* Christi betrifft, so war derselbe nothwendige Bedingung der erlösenden Kraft seines Todes (weil ihn sonst *auch Ihn* für sich selbst der Fluch des Gesetzes getroffen hätte), nicht aber dasjenige, was zur Gerechtigkeit *angerechnet* wird, sondern diess ist lediglich *der Glaube an das ἱλαστήριον seines Todes.* S. 3, 13. Rom. 4, 5. 24. 5, 6 ff. al. Der Lehre der Concordienformel von der *Zurechnung* der *obedientia Christi activa* (F. C. II. 3. p. 685.) geht die exegetische Begründung ab, zu welcher auch u. St. gehören soll (s. *Tittm.* de obed. Chr. ex ap. P. sententia in s. Synon. N. T. p. 311 ff.); aber der Versöhnungstod Christi ist die Spitze seines Gehorsams gegen Gott (Rom. 5, 19. Phil. 2, 8. 2. Kor. 5, 21.), ohne dessen Vollendung er die Versöhnung nicht hätte bewirken können (vrgl. *Schmid* bibl. Theol. II. p. 318.), und dessen Form bei ihm, sofern er eben ein dem Gesetze Unterworfener war, Gesetzgehorsam sein musste (vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 130.

V. 5. Zweck, weshalb Gott seinen Sohn, und zwar *γενόμ. ἐκ γυναικ., γενόμ. ὑπὸ νόμον,* ausgesandt habe. — *τοὺς ὑπὸ νόμον)* So werden die Juden dem vorherigen *γενόμ. ὑπὸ νόμον* pragmatisch entsprechend bezeichnet. Vrgl. 3, 25. 4, 21. 5, 18. Rom. 6, 14. — *ἐξαγοράσῃ*) nämlich, wie aus *τοὺς ὑπὸ νόμον* folgt, *aus der Herrschaft des Gesetzes* V. 1—3. (wozu dessen Fluch 3, 11. mit gehört), und zwar durch seinen Tod 3, 13. Gut *Erasm.:* „do pretio assereret in libertatem.“ — *ἵνα τὴν υἱοθεσ. λάβ.*) Zweck der Loskaufung der Juden vom Gesetze [illegible]en Tod Christi; denn von diesem negativen Erfolge [illegible] *υἱοθεσία* die unmittelbare positive Folge. Aber [illegible]r in der *dritten* Person konnte nun P. sich aus-

drücken, weil die *υἱοθεσία* nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden zu Theil geworden war, die Loskaufung vom Gesetze aber blos auf die Juden sich bezog, Beide aber nun, Juden und Heiden, nach erlangter *υἱοθεσία* nicht mehr *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦσαν δεδουλωμένοι* (V. 3.). Vrgl. den Wechsel der Personen 3, 14. — Die *υἱοθεσία* ist auch hier, wie immer, die *Adoption* (s. z. Eph. 1, 5. Rom. 8, 15. u. *Fritzsche* z. d. St.), was *Usteri* mit Unrecht leugnet, da die Wortbedeutung keine andere Erklärung *erlaubt*, und der Zusammenhang keine andere *verlangt*. Vorher nicht verschieden von *Sclaven* (V. 1—3.), wie sie im Zustande der *νηπιότης* waren, sind die Gläubigen nun *an Kindesstatt angenommen*. Dieser Guadenwohlthat bedurfte es im *göttlichen* Heilshaushalt zur Erlangung der *κληρονομία*, während in dem zum Bilde dienenden *menschlichen* Haushalt der Anerbe schliesslich von selbst Erbe wird. Hiernach hat P. das V. 1 f. zu Grunde gelegte Bild nicht *aufgegeben* (*Wieseler*), wogegen schon die ausdrückliche Anwendung V. 3. und die ununterbrochene Fortsetzung derselben V. 4. zeugt; sondern er hat nur die freie *Modification in der Anwendung* eintreten lassen, wie sie durch die allerdings theilweise Verschiedenheit des abgebildeten Sachverhältnisses von dem V. 1. 2. aufgestellten Bilde geboten war. Vrgl. V. 7. — *ἀπολάβ.*) nicht: *wieder* empfingen, wie *ἀπολαμβ.* sehr oft bei Classikern (s. bes. Dem. 78. 3. 162. 17.) u. Luk. 15, 27. *recuperare* heisst; denn die hier gemeinte *υἱοθεσία* haben die Menschen vor Christo nie gehabt (die *alt*-theokratische *υἱοθεσία* der *Juden* aber war nie verloren gegangen, Rom. 9, 4.); daher irrig *Augustin* u. M. auf die in Adam verlorene Kindschaft zurücksehen. Auch ist weder mit *Chrys.*, *Theophyl.*, *Bengel* u. M. auch *B. Crus.* anzunehmen, dass durch *ἀπολάβ.* die *υἱοθεσία*, weil sie verheissen sei, als *ὀφειλομένη* bezeichnet werde, welcher Sinn oft bei Classikern und im N. T. (Luk. 6, 34. 23, 41. Rom. 1, 27. Kol. 3, 24. 2. Joh. 8.) im Zusammenhange liegt, aber hier nicht; noch ist mit *Rück.* u. *Schott* zu sagen, die Kindschaft werde als *Frucht* (*ἀπο* = *inde*) des Erlösungswerkes oder mit *Wieseler:* als Frucht des im Glauben ergriffenen *Todes* Jesu, bezeichnet, was sie ja allerdings *ist*, worauf aber das Verbum ohne nähern Fingerzeig im Texte als durch das blose *ἐξαγορ.* nicht führen konnte, sondern *ἀπολάβ.* bezeichnet einfach: *hinnehmen, in Empfang nehmen*, wie Luk. 16, 25. Plat. Legg. 12. p. 956. D. u. sehr häufig b. d. Griechen.

V. 6. Beweis, dass es mit dem Empfange der *υἱοθεσία* wirklich seine Richtigkeit habe, aus der *Erfahrung* der Leser. — *ὅτι*) wird nach der *Vulg.* von den Meisten (*Luther, Castal., Beza, Calvin, Grot., Bengel, Seml., Morus, Rosenm., Paulus, Olsh., B. Crus., de Wette, Baur, Hilgenf., Ewald* u. M.) *quoniam* gefasst. Und diese Fassung (zu *ὅτι, weil,* an der Spitze vrgl. 1. Kor. 12, 15. Joh. 20, 29. 15, 19.) ist die einfachste und natürlichste; der Nachdruck liegt auf dem deshalb an's Ende gesetzten *υἱοί*: weil ihr aber *Söhne* seid, hat Gott entsandt*) den Geist seines Sohnes u. s. w. Er hätte diess nicht gethan, wenn ihr nicht (durch Empfang der *υἱοθεσία*) *υἱοί* wäret; so ist Ersteres das erfahrungsmässige göttliche Thatzeugniss für Letzteres. Vrgl. Rom. 8, 16. *Andere* (*Theophyl., Ambros., Pelag., Koppe, Flatt, Rück., Schott*) nehmen *ὅτι dass,* und finden darin eine Redekürze, statt: dass ihr aber Söhne seid, *ist dadurch gewiss, dass* Gott entsandt hat u. s. w. (vrgl. 3, 11.). Unnöthig hart und ohne ähnliches Beispiel im N. T.; Ausdrucksweisen wie bei *Winer* p. 546. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 205. sind verschieden. *Wieseler* fasst gleich *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι* (s. z. Mark. 16, 14. Joh. 2, 18. 9, 17. 11, 51. 16, 19. 1. Kor. 1, 26. 2. Kor. 1, 18. 11, 10.): „*was die Wirklichkeit* (*ἐστέ* habe den Nachdruck) *eures Sohnesstandes anlangt.*" So käme aber in die lebendige Unmittelbarkeit dieser kurzen Sätze unnöthiger Weise ein dialektisch reflectirendes Element. — *ἐξαπέστ.* etc.) beachte die Gleichmässigkeit mit *ἐξαπέστ.* etc. V. 4. Darin liegt der Form nach der feierliche Ausdruck der objectiven (V. 4.) und subjectiven (V. 5.) Heilsgewissheit, dogmatisch aber das gleiche persönliche Verhältniss des Geistes, den Gott wie Christum von sich ausgesandt hat. Vrgl. 1. Kor. 2, 12. — *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) So nennt P. den heiligen Geist, weil er dessen Empfang als Beweis der *Sohnschaft* darstellt; denn der Geist des Sohnes kann Keinen gegeben sein, welche anderer Art, und nicht auch *υἱοὶ θεοῦ* sind. Vrgl. Rom. 8, 9. Der heilige Geist aber ist *der Geist Christi,* in so fern er das göttliche Princip der Selbstmittheilung Christi ist, durch dessen Wohnen und Walten

*) nämlich nicht am Pfingstfeste über die Gemeinde, was hier nach dem Contexte fern liegt (gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 25.), sondern beim Anfang eueres christlichen Lebens 3, 3., bei euerer Taufe. Der Geistesempfang ist als gleichzeitig mit der *υἱοθεσία* als deren göttlicher Erweis zu denken. Die noch zukünftige *υἱοθεσία* bei der Parusie ist hier nicht gemeint; s. z. Rom. 8, 23.

im Herzen Christus selbst lebendig, wirklich und wirksam (2, 20.) in ihnen wohnet und waltet. S. z. Rom. 8, 9. Vrgl. die Johann. Reden von de Selbstoffenbarung und dem Kommen Christi im Paraklet. — ἡμῶν) Der Wechsel der Personen floss unwillkürlich aus dem eigenen lebhaften Erfahrungsbewusstsein dieses Glückes. Vrgl. Rom. 7, 4. — κράζον) Das starke Wort drückt die Sache aus, wie sie war; *schreiend* brach die tiefe geisterregte Inbrunst zur Anrufung des Vaters hervor. Vrgl. Rom. 8, 15.; auch Ps. 22, 3. 28, 1. 30, 8. Bar. 3, 1. 4, 20. Der *Geist selbst* wird hier als schreiend dargestellt (anders Rom. l. l.), indem der Geist so ganz als das Agens des Abba-Rufens gedacht ist, dass der rufende Mensch nur als des Geistes Organ erscheint. Vrgl. die entgegengesetzte Analogie des Schreiens der unreinen Geister (Mark. 1, 26. 9, 26.). — Ἀββᾶ ὁ πατήρ) Die *gewöhnliche* Ansicht der Neueren*) nach *Erasm.* u. *Beza* ist auch hier wie Rom. 8, 15. u. Mark. 14, 36., dass ὁ πατήρ zur *Erklärung* des Aram. *Abba* für die Griechischen Leser zugesetzt sei (so auch *Koppe, Flatt, Winer, Rück., Usteri, Schott*). Aber s. dagegen z. Rom. l. l. Nein, Ἀββᾶ, die von den Aposteln und ersten Christen unzählige Mal gehörte Anrede Christi, des Sohnes Gottes, an seinen Vater, war im christlichen Gebete so stehend und heilig geworden, dass es die Natur eines *Nom. propr.* angenommen hatte, so dass die tief lebendige Erregtheit des Kindschaftsbewusstseins nun noch das Appellativum ὁ πατήρ hinzutreten lassen konnte, und *Beides zusammen* war allmählig so sollenn geworden (treffend *Beng.*: „haec *tessera* filiorum in Novo testamento"), dass Mark. 14. 36. es sogar schon Christo durch ein Hysteron proteron in den Mund legte. Gegen diese Ansicht, welcher auch *Hilgenf.* beitritt, wendet *Fritzsche* ad Rom. II. p. 140. ein, dass ja ὁ πατήρ ganz das Nämliche ausdrücke, was das Aram. אַבָּא, und dass, wenn אבא die Natur eines Nom. propr. angenommen hätte, im N. T. und später dieser Name sehr oft statt θεός vorkommen, und man auch nicht ständig Ἀββᾶ ὁ πατήρ, sondern auch Ἀββᾶ ὁ θεός gesagt haben würde. Alle diese Einwände würden nur dann widerlegend sein, wenn behauptet wäre, Abba sei *über-*

*) Die gewöhnliche Ansicht der *Alten* nach *Augustin.* s. b. *Luther*: „Abba pater cur geminarit, cum grammatica ratio non appareat, placet vulgata ratio mysterii, quod idem Spiritus fidei sit Judaeorum et gentium, duorum populorum unius Dei." Vrgl. *Calvin* u. *Beng.*

haupt Nom. propr. Gottes geworden (wie es im A. T. יהוה war und die übrigen Gottesnamen), so dass es bei *jedwelcher* Erwähnung Gottes im Gebrauche gewesen sei. Aber blos als *Gebets*-Name ist es zu betrachten; der *Betende* blos redete Gott mit diesem Namen an, und eben weil er sich *bewusst* war, dass dieser Name ursprüngliches Appellativum sei und die Vaterschaft Gottes ausdrücke, setzte er noch das rein appellative entsprechende *ὁ πατήρ* hinzu, wodurch sich die *Inbrunst* des Kindschaftsgefühls ein Genüge that. Diess zugleich gegen *Wieseler's* Einwurf, dass *ἀββᾶ nur* Appellativum habe bleiben *können*. Es konnte eben so gut Name werden wie z. B. *Adonai*, aber mit dem bleibenden Bewusstsein des appellativen Ursprungs und Inhalts. Dass übrigens die Gebetsanrede *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* unter den Griechischen *Judenchristen* entstand und zuerst unter *ihnen* sollenn wurde, ist an sich wegen des Hebr. *Abba* klar. Zu bemerken ist noch, dass nach den Rabbinen analoge affectvolle Zusammensetzungen einer Hebräischen und Griechischen Anrede, welche beide ganz dasselbe bedeuten, im Gebrauche waren. S. *Erub.* f. 53. 2.: מרי כירי (*mi domine, mi κύριε*). Vrgl. *Schemoth rabb.* f. 140. 2.: קירי מרי אבי S. *Schoettg.* Hor. p. 252. Die Ansicht *Fritzsche's* ist, das durch Christum heilig und sollenn gewordene *Ἀββᾶ* der Gebetsanrede sei von den Lehrern der Heidenchristen, wie Paulus so oft durch das hinzugesetzte *ὁ πατήρ erklärt* worden, dass es diesen Lehrern zur *Gewohnheit* geworden sei, *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* zu sagen. Allein diess wäre ein Mechanismus, welcher, wenigstens bei Paulus, schon von vorne herein nicht wahrscheinlich ist, am wenigsten aber *da* sich annehmen lässt, wo der inbrünstigste Affect des Gebetes*) dargestellt wird. P. hätte sich sehr *ungehörig* von der Gewohnheit beherrschen lassen. *Wieseler* begnügt sich mit der *Begriffsverstärkung* durch zwei gleichbedeutende Ausdrücke, womit aber unerklärt bleibt, weshalb nicht, wie *κύριε, κύριε* u. dergl., *πάτερ, πάτερ* (vrgl. Soph. O. C. 1101.) gesagt ist, oder *πάτερ ὁ πατὴρ ἡμῶν* (vrgl. *κύριε ὁ κύριος ἡμῶν* Ps. 8, 2.).

V. 7. *Ὥστε*) Schlussfolgerung aus V. 5. u. 6. — *οὐκέτι*) *nicht mehr* wie im vorchristlichen Zustande, wo du in der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* warest. —

*) und man beachte, dass in *allen* drei Stellen, wo *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* vorkommt (Rom. 8, 15. Gal. 4, 6. Mark. 14, 36.), die *inbrünstigste* Stimmung des Gebetes obwaltet.

εἶ) Die Rede, jeden einzelnen Leser meinend, schreitet im Individualisiren vorwärts: V. 5. *ἀπολάβωμεν*, — V. 6. *ἔστε*, — V. 7. *εἶ*. Vrgl. 5, 26. 6, 1. — *εἰ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος*) *wenn du aber Sohn bist* (nicht Sclave, welcher seinen Herrn nicht beerbt), *so bist du auch Erbe*, nämlich Gottes, als künftiger Eigenthümer des Messianischen Heils, und zwar *durch Gott* (*διὰ θεοῦ*, s d. krit. Anm.), welcher dich vermittelst der Sendung und des Erlösungwerkes Christi an Kindesstatt angenommen hat (V. 4. 5.). So hat denn das *κληρονόμοι* 3, 29., für welches P. von V. 1. an eine neue Erörterung durchgeführt hat, auf's Neue in seiner glücklichen Gewissheit sich dargestellt, und mit Unrecht giebt *Rück.* dem Ap. Schuld, er sei mit *εἰ δὲ υἱὸς, καὶ κληρ.* von der richtigen Bahn der Gedanken abgewichen, da er V. 1. gleich von dem Begriffe *κληρονόμος* ausgegangen sei. Er ist ja V. 1. nicht schon vom *Messianischen* Begriffe *κληρονόμος* ausgegangen, sondern von dessen niederem Analogon im bürgerlichen Leben. — Uebrigens ist der Schluss *εἰ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος* (vrgl. Rom. 8, 17.) nicht auf das *Jüdische* Erbrecht gegründet*), nach welchem nur die (ehelichen) *Söhne***), wenn solche vorhanden waren, und unter diesen der Erstgeborene doppelt, in der Regel Intestat-Erben waren (s. *Michael.* Mos. R. II. §. 78 f. *Ewald* Alterth. p. 201 f. *Saalschütz* M. R. p. 820 f.), sondern auf die Intestat-Erbfolge des *Römischen Rechtes*, welches P. als Römischer Bürger kannte, wie es denn auch in den Provinzen wohlbekannt und in Betreff der Römischen Bürger in Anwendung war. Vrgl. auch *Fritzsche, Tholuck* u. *v. Heng.* z. Rom. 8, 17. Nach dem Römischen Rechte waren Söhne und Töchter, sowohl eheleibliche als Adoptiv-Kinder (und als letztere hat P. die Christen gedacht), Intestat-Erben. Dass *υἱός*, welches hier P. wegen der Correlation zu *δοῦλος* schrieb, nach populärer Ausdrucksweise das weibliche Geschlecht nicht ausschliesst, ist an sich und aus 3, 28. klar. S. über diesen ganzen Gegenstand C. F. A. *Fritzsche:* utrum Pauli argumentatio Rom. 8, 17. et Gal 4, 7. Hebraeo an Romano jure aestimanda sit, in *Fritzschior.* Opusc. p. 143 ff. Nur eine Anspielung

*) So *Grot.*, welcher sagt: „*Jure Hebr. filii tantum haeredes, sed sub illo nomine indicantur omnes fideles cujusque sint sexus.*“ Entscheidend dagegen ist, dass die Christen *Adoptivkinder* Gottes sind.

**) Prov. 17, 2. ist von Adoption keine Rede.

auf *allgemein menschliche* Erbrechte anzunehmen (*Wieseler*), reicht nicht aus, da P. die *υἱότης* des Christen sehr bestimmt und klar als *Adoptiv*verhältniss gedacht und bezeichnet hat, was für seinen Schluss auf die Erbschaft eine *besondere* Rechtsbeziehung, nicht blos die allgemeine und ungefähre Correlation der Begriffe Kindschaft und Erbschaft. voraussetzt. Dafür steht die Schärfe seines Denkens ein. — Uebrigens ist Gott auch hier (vrgl. z. Rom. 8, 17.) selbstverständlich als der *lebende* Verleiher seiner Güter an die durch die *υἱοθεσία* erbberechtigt gemachten Gotteskinder zu denken. Ueber den Unterschied der Vorstellungsform von der Gotteskindschaft bei Joh. (geistige Zeugung) und Paulus (Adoption) s. z. Joh. 1, 12.

V. 8. *Ἀλλά*) *at,* bildet den Uebergang zu dem ihrem jetzigen Verhältnisse entgegengesetzten früheren. — *τότε*) nicht *vormals (Koppe, Flatt),* sondern *damals; οὐκ εἰδότες θεόν* enthält die traurige Kennzeichnung jener frühern Zeit, der *heidnischen* Zeit der meist aus Heidenchristen bestehenden Leser (1. Thess. 4, 5. al.), *als sie Gott nicht kannten (ignorantes;* denn *οὐκ εἰδ.* bildet Einen Begriff, s. *Winer* p. 430 f.). — *ἐδουλεύσατε*) Der *Aor.* bezeichnet einfach den damaligen Sclavenzustand als einen abgeschlossenen, ohne seine Zeitdauer oder Entwickelung in's Auge zu fassen. S. *Kühner* II. p. 73 f. — *τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς*) *den Göttern, welche es von Natur gleichwohl nicht sind!* denn dem Ap. waren die Realitäten, welche von den Heiden als Götter angebetet wurden, nicht Götter, sondern Dämonen. S. z. 1. Kor. 10, 20. Ihre Natur also war ihm nicht götttlich, aber auch nicht *blosen weltlichen Stoffs (Ewald),* vrgl. Sap. 13, 1 ff., sondern *dämonisch,* was auch den Galatern aus seinem mündlichen Unterrichte bekannt sein musste. — Die *Negation* vorneint *subjectiv,* von der Vorstellung des Apostels aus. S. *Winer* p. 429. Vrgl. 2. Chron. 13, 9.: *ἐγένετο εἰς ἱερέα τῷ μὴ ὄντι θεῷ.*

V. 9. *Γνόντες θεόν*) *nachdem ihr Gott erkannt habet* durch die Predigt des Evangel. Was *Olsh.* meint, *εἰδότες* bezeichne das mehr blos äusserliche Wissen, *dass* Gott ist, *γνόντες* aber das innere wesentliche Erkennen, ergiebt sich als willkürlich erdacht, aus Stellen wie Joh. 7, 27. 8, 55. 2. Kor. 5, 16. — *μᾶλλον δέ*) *imo vero,* corrective Steigerung (Rom. 8, 34. Eph. 5, 11. *Jacobs* ad Ach. Tat. II. p. 955. *Bornem.* ad Cyrop. p. 354. Goth. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 13, 6.), um dann das folgende *πῶς ἐπιστρέφετε* etc. noch auffallender hervortreten zu lassen, nämlich nicht blos als Abfall von der Erkenntniss Gottes, sondern

vielmehr als schuldvollen Widerstreit gegen Gott. — *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*) *nachdem ihr erkannt worden seid von Gott.* Diess ist die *wirksame* Erkenntniss, welche von Seiten Gottes den Menschen zugewendet wird, wenn er sich ihrer zu ihrem Heil annimmt; in die *Erfahrung* dieser thätigen göttlichen Erkenntniss sind die Galater eingetreten durch das an ihnen geschehene göttliche Werk ihrer Berufung, Erleuchtung und Bekehrung*), so dass sie also, als sie Gott *erkannten*, eben darin ihr *Erkanntwordensein* von Gott erfuhren. Beides in Eins, durch ihren erlangten Eintritt in die Gemeinschaft Christi**). S. z. 1. Kor. 8, 3. 13, 12. u. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 258 f. Man hat den Wortsinn *cognoscere* weder in *approbare, amare* (*Grot.* u. M.), noch in *agnoscere suos* (*Wetst., Vater, Winer, Rück., Usteri, Schott, B. Crus.* u. M.) umzusetzen, noch im Sinne des *Hophal* zu fassen: *zur Erkenntniss gebracht* (*Beza, Er. Schmid, Corn. a Lap., Wolf, Nösselt, Koppe, Flatt* u. M.); auch ist nicht mit *Olsh.* das Durchdrungensein mit der von Gott gewirkten Liebe daraus zu machen, welches erst auf das von Gott Erkanntwerden *folgt*, 1. Kor. 8, 3. *Matthies* endlich findet in *γνωσθ. ὑπὸ θεοῦ*, „dass der Geist Gottes, dessen Wesen in der Erkenntniss der Wahrheit besteht, sich in uns wieder erkennt.“ Aehnlich unpaulinisch auch *Hilgenf.:* das Bewusstsein der Identität des menschlichen und des göttlichen Wissens werde ausgesprochen. Zu dem sinnigen Wechsel des Activi und Passivi *γνόντες, γνωσθέντες* vrgl. Phil. 3, 12. Treffend übrigens *Luther:* „non *ideo* cognoscuntur *quia* cognoscunt, sed contra *quia* cogniti sunt, *ideo* cognoscunt.“ — *πῶς*) „interrogatio admirabunda“ (*Beng.*) wie 2, 12. — *πάλιν*) heisst nicht *rückwärts* (*Flatt*), wie bei Homer (s. *Duncan* Lex. ed. *Rost* p. 886.), wogegen der neutestam. Gebrauch überhaupt, und hier insonders das folgende *πάλιν ἄνωθεν* ist, sondern *iterum*, und bezieht sich darauf, dass die Leser bereits früher unter den *στοιχείοις* gestanden hatten, näm-

*) Daher der *Sache* nach richtig *Theophyl.* (nach *Chrys.*): *προσληφθέντες ὑπὸ θεοῦ.* Dadurch dass *Gott* sie erkannte, haben *sie* Gott erkannt, mithin nicht „proprio Marte vel acumine sui ingenii vel industria, sed *quia Deus misericordia sua eos praevenerit*, quum nihil minus quam de ipso cogitarent“, *Calvin.*

**) Vrgl. Ignat. ad Magnes. interpol. 1.: *δι' οὗ* (durch Christum) *ἔγνωτε θεὸν, μᾶλλον δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἐγνώσθητε.* Aehnlich im Gegentheil ad Smyrn. 5.: *ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται* (*abnegant*), *μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν* (*abnegati sunt*) *ὑπ' αὐτοῦ* (von Christo).

lich zumeist als *Heiden*. Jetzt wendeten sie sich zwar (ἐπιστρέφετε) zu den *Jüdischen* Satzungen; aber das heidnische *und* Jüdische Element ist *beides* in der Kategorie der στοιχεῖα τοῦ κόσμου enthalten (s. z. V. 3.), so dass also P. *logisch richtig* πάλιν geschrieben hat, und die Annahme *Nösselt's* Opusc. I. p. 293 ff. (vrgl. auch *Mynster* in s. kl. theol. Schr. p. 76. *Credner* Einl. u. *Olsh.*), die Leser seien vorher grossentheils Proselyten des Thores gewesen, ganz entbehrlich ist, *gegen* welche Ansicht die V. 8. gegebene Charakteristik des vorchristlichen Zustandes der Galater streitet; denn nach V. 8. müssen sie der Masse nach vor ihrer Bekehrung reine Heiden gewesen sein, weil zwischen τότε und νῦν kein Mittelzustand liegt. Nach *Wieseler* soll πάλιν auf die *Bekehrung zu Christo* zurückweisen, so dass die Hinwendung zu den στοιχείοις als eine zweite, abermalige *Bekehrung* (ἐπιστρέφετε), nämlich *in pejus*, bezeichnet sei. Diese Fassung käme auf eine bittere Ironie hinaus, ist aber durch οις πάλιν ἄνωθεν δουλ. θέλετε unmöglich gemacht. *Wies.* ist zu einer so erkünstelten Erklärung getrieben worden, weil er die στοιχεῖα nur vom Gesetz versteht, was ihm hernach auch eine unrichtige Fassung von οἷς abnöthigte. — ἀσθενῆ κ. πτωχά) denn sie können nicht *bewirken* und *verleihen*, was Gott durch die Sendung seines Sohnes bewirkt und verliehen hat V. 5. Vrgl. Rom. 8, 3. 10, 12. Hebr. 7, 18. — πάλιν ἄνωθεν) denn die zum Judaismus Zurückkehrenden wollten den Sclavendienst der στοιχεῖα, welchen sie verlassen hatten, *wieder von vorne anfangen*, ἀρχαῖς προτέραις ἑπόμενοι, *Pind.* Ol. 10, 94. Vrgl. Sap. 19, 6. Nicht Pleonasmus, wie πάλιν ἐκ δευτέρου Matth. 26, 42. oder δεύτερον αὖθις Hom. Il. α, 513., sondern die Wiederholung wird als *neues Anheben* der Sache dargestellt, wie ἐκ νέας αὖθις ἀρχῆς Plut. solert. anim. p. 959. und πάλιν ἐξ ἀρχῆς Barnab. ep. 16. Eben so in den Beispielen b. *Wetst.* Das οἷς aber ist der einfache Dativ wie V. 8. und durchgängig bei δουλεύειν, nicht gleich ἐν οις (*Wieseler*), so dass δουλ. absolut stände. — θέλετε) *ihr wollet*, habt den Wunsch und das Begehren dieser Knechtschaft! Vrgl. V. 21.

V. 10. Thatsächliche Belege zu dem eben gesagten ἐπιστρέφετε πάλιν etc. — Die *fragende* Fassung, welche *Griesb.*, *Koppe*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Hilgenf.* nach *Battier* Bibl. Brem. VI. p. 104. haben, ist von *Usteri*, *Schott* u. *Wieseler* wieder aufgegeben, aber dem Ergusse des Befremdens und der Verwunderung entsprechender (V. 9.), und lässt dann V. 11. gewichtiger einfallen. — παρατηρεῖσθε)

ihr nehmet in Obacht, *sedulo observatis*, nämlich um ja nicht zu versäumen, was für gewisse Tage und Zeiten im Gesetz verordnet ist. Vrgl. Joseph. Antt. 3, 5, 5.; παρατηρεῖν τὰς ἑβδομάδας, auch Dio Cass. 53, 10. (von der Gesetzbeobachtung). Der Begriff *superstitiose* (*Winer*, *Bretschn.*, *Olsh.* u. M.) liegt in παρα nicht, auch nicht was *Bengel* darin findet: *praeter fidem*. — ἡμέρας) Sabbathe, Fast- und Festtage. Vrgl. Rom. 14, 5. 6. — μῆνας) wird *gewöhnlich* auf die *Neumonde* bezogen. Aber diese, die festlichen Anfangstage jedes Monats, gehörten ja unter die vorherige Kategorie ἡμέρας. Nach Maassgabe der übrigen Punkte muss παρατηρεῖσθαι μῆνας *das Inachtnehmen gewisser Monate als vorzugsweise heiliger Monate* sein. So war der *siebente* Monat (*Tisri*) als der eigentliche Sabbathmonat besonders heilig (s. *Ewald* Alterth. p. 394 f. *Keil* Arch. p. 368 ff.), auch war der vierte, fünfte, siebente und zehnte durch besondere Fasten ausgezeichnet. — καιρούς) מוֹעֲדִים, Lev. 23, 4. Die heiligen *Festzeiten*, wie des Osterfestes, der Pfingsten und der Laubhütten u. and., sind gemeint, „quibus hoc aut illud fas erat aut nefas", *Erasm.* — ἐνιαυτούς) geht auf die *Sabbathsjahre* (s. darüber *Ewald* l. l. p. 411 ff. *Keil* p. 371 ff.), welche je das siebente waren, nicht auch auf die *Jubeljahre*, welche wenigstens seit Salomo's Zeiten in Abgang gekommen waren (*Ewald* p. 424.). Dass aber die Galater damals grade ein Sabbathsjahr irgendwie wirklich gefeiert hätten (*Wieseler*), folgt aus ἐνιαυτ. nicht, welches vielmehr, als zur Consequenz und Vollständigkeit der *Theorie* gehörig, sein Recht hat. Mit *Zachar.*, *Borger*, *Wahl*, *Bretschn.* ein ἓν διὰ δυοῖν anzunehmen für καιροὺς ἐνιαυτοῦ, ist an sich falsch (s. *Fritzsche* ad Matth. p. 854.), und der Analogie der übrigen Punkte zuwider. Zur ganzen Stelle vrgl. Kol. 2, 16. u. s. Philo de septenar. p. 286. — Uebrigens sieht man aus u. St., wie weit und wie weit noch nicht die Galater schon verführt waren *). Die *Beschneidung* hatten sie noch nicht angenommen, sondern standen nur in Gefahr, dazu gebracht zu werden (5, 2. 3. 12. 6, 12. 13.). Von *Unterscheidung der Speisen* aber, so weit dieselbe nicht von selbst in der Beobachtung der Tage u. s. w. lag, enthält der Brief überhaupt nichts. *Usteri* (vrgl. *Rück.*) meint, P. habe die Beschneidung und die Speisenunterscheidung deshalb nicht er-

*) Sehr willkürlich *de Wette:* das Praes. bezeichne nicht die gegenwärtige *Wirklichkeit*, sondern nur die nothwendige Folge des ἐπιστρ. und δουλ. θέλετε als schon gegenwärtig *gedacht*.

wähnt, weil er die jetzige religiöse Verfassung der Leser als analog ihrem *heidnischen* Zustande habe darstellen wollen. Aber nach dem umfassenden Begriffe der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* würde auch die Erwähnung der Beschneidung und der Speiseunterschiede zu dem *πάλιν ἄνωθεν* keineswegs ungehörig gewesen sein. Ganz willkürlich *Olsh.:* die genannten Gebräuche ständen *synekdochisch für alle.*

V. 11. *Φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως* etc.) ist nicht als *Attraction* zu erklären (*Winer, Usteri, Olsh., Hilgenf., Wieseler, Buttm.*), weil sonst von *μήπως* etc. *ὑμεῖς* das Subject sein müsste (Plat. Legg. 10. p. 886. A.: *φοβοῦμαί γε τοὺς μοχθηροὺς — — μή πως ὑμῶν καταφρονήσωσιν.* Phaedr. p. 232. C.: *φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους, μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλωνται.* Diod. Sic. 4, 40. Thuc. 4, 1, 1. Xen. Anab. 3, 5, 18. 7, 1, 2. Soph. Trach. 547.), s. d. Stellen b. *Winer* p. 551 f. *Krüger* gramm. Unters. III. p. 162 ff. *Kühner* II. p. 611. Vielmehr ist *φοβοῦμαι ὑμᾶς* für sich, und *μήπως* etc. als nähere Bestimmung dazu zu nehmen: *ich bin besorgt um euch, dass ich etwa* u. s. w. Vrgl. Plat. Phaedr. p. 239. D.: *τοιοῦτον σῶμα οἱ φίλοι — — φοβοῦνται* (sind besorgt darum). Soph. O. R. 767.: *δέδοικ' ἐμαυτὸν — —, μὴ πολλ' ἄγαν εἰρημέν' ᾖ μοι.* Nicht umsonst hat P. *ὑμᾶς* hinzugesetzt, sondern im Bewusstsein, dass nicht *sein Interesse* (sein etwa fruchtloses Gearbeitethaben an und für sich), sondern *die Leser* sein Besorgtsein betreffe; *sie selbst* waren der Gegenstand seiner Bangigkeit, *ihre* Rettung, *ihr* Heil. Analog ist die Ausdrucksweise auch im *feindlichen* Sinne, wie z. B. Xen. Hell. 2, 3, 18.: *ἐφοβοῦντο τὸν Θηραμένην, μὴ συρρύείησαν πρὸς αὐτὸν οἱ πολῖται.* Thuc. 4, 8, 5.: *τὴν δὲ νῆσον ταύτην φοβούμενοι, μὴ ἐξ αὐτῆς τὸν πόλεμον σφίσι ποιῶνται.* — *εἰκῇ*) weil ihr im Abfalle vom christlichen Glaubensleben, welches durch meine Arbeit bei euch hergestellt war, begriffen seid. — *κεκοπίακα*) *Perf. indic.;* denn P. hält dafür, dass dieser Fall wirklich schon eingetreten sei. *Herm.* ad Viger. p. 810. *Winer* p. 447. *Stallb.* ad Plat. Phaed. p. 84. E. — *εἰς ὑμᾶς*) *für euch, εἰς* bezeichnet *die Beziehung* der gehabten mühevollen Arbeit auf die Galater. Vrgl. Rom. 16, 6. — Treffend übrigens *Luther* (1524.) s. V. 11.: „Lacrymas Pauli haec verba spirant."

V. 12. *) Nach dieser Besorgniss nun die Ermahnung zur Umkehr, und wie innig liebevoll! „Subito — — *ἤθη*

*) Ueber V. 12—20. s. C. F. A. *Fritzsche* in *Fritzschior* Opusc. p. 231 ff.

καὶ πάθη, argumenta conciliantia et moventia admovet", *Beng.* — γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς) wird auf zwiefache Weise erklärt, *entweder* als Aufforderung zum Verlassen des Judaismus, *oder* als Aufforderung zur Liebe. 1) Die *richtige* Fassung ist: *Werdet wie ich*, werdet frei vom Judaismus wie ich es bin: *denn auch ich bin wie ihr geworden*, denn auch ich, als ich das Judenthum verliess, ward dadurch wie ein Heide (2, 14. Phil. 3, 7 f.), und stellte mich mit euch damaligen Heiden auf gleiche Stufe durch Nichtbeobachtung des Mos. Gesetzes. Leistet mir nun das *Reciprocum*, worauf die Liebe Anspruch hat. So *Koppe, Winer, Usteri, Neander, Fritzsche, de Wette, Hilgenf.* Diese Fassung ist nicht nur der sinnigen Feinheit des Ap., der seinen einstigen Austritt aus dem Judenthum mit Recht als einen den Lesern (als Heiden) geleisteten Dienst darstellen konnte (gegen *Wieseler's* Einwurf), weil er ja eben als *Heidenbekehrer* ausgetreten war, höchst angemessen, sondern auch den Worten und dem Contexte allein entsprechend. Zu ergänzen ist im zweiten Gliede ἐγενόμην, welches aus γίνεσθε herauszunehmen ist. Zu κἀγώ vrgl. z. 1. Kor. 11, 1. Nach *Chrys.*, *Theodoret.* u. *Theophyl.* erklären *Erasm.* (in d. Paraphr.), *Vatabl.*, *Starck, Zeltner*, *Seml.*, u. M. auch *Matthies: werdet wie ich*, verlasset den Judaismus; *denn auch ich war einst* ein eifriger Anhänger desselben *wie ihr*, habe mich aber umgeändert. Aber da contextmässig nur die Ergänzung von ἐγενόμην sich darbietet, so hätte P. das ἤμην, welches bei dieser Fassung hinzugedacht wird, *schreiben* müssen (wie Justin. ad Graec. 2. p. 40. ed. Col.: γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς), in welchem ἤμην dann das Hauptmoment des Motivs läge (*fui*, nec amplius sum). Wie er aber geschrieben hat, liegt das Acumen darin, dass er von den Lesern nachgeahmt sein will, wie auch er die Leser nachgeahmt habe. *Schott* (vrgl. *Rosenm.* u. *Flatt*) ergänzt zwar richtig ἐγενόμην, aber bei ὑμεῖς wieder ἐγένεσθε: „siquidem ego quoque factus sum, quales vos facti estis, cum Jesu Christo nomen daretis, abjeci studia pristina Judaismi pariter atque vos olim abjecistis." Falsch, weil diess voraussetzen würde, dass P. zu *Judenchristen* redete, und weil das Motiv, so gefasst, nur dann wirklich motivirend hätte sein können, wenn P. *später* als die Galater bekehrt wäre. *Hieron.*, *Erasm.* (in d. Annot.), *Corn. a Lap.*, *Estius, Michael.*, *Rück.*: werdet wie ich, leget den Judaismus ab, *denn auch ich habe mich liebreich nach euch accommodirt.* So auch *Olsh.*; vrgl. *Wieseler:* weil auch ich, *als ich euch*

das Evang. brachte, aus liebevoller Rücksicht gegen euch Heiden das Jüdische Wesen abthat (2, 14. 1. Kor. 9, 21.). Dagegen ist schon, dass bei P. in seinem heidenapostolischen Wirken das nichtjudaistische Verhalten *grundsätzlich*, nicht *Rücksichtsnahme* der *Anbequemung* war, und zwar längst *ehe* er den Galatern predigte. Auch käme ein disparates Verhältniss beider Glieder heraus, da P. das Abthun Jüdischen Wesens nicht als liebevolle Rücksichtssache, sondern nur als christliche Nothwendigkeit verlangen kann. Die Gegenseitigkeit der Leistung unter *diesem* Gesichtspunkt ist die Pointe der Forderung. Nach *Ewald* sagt P.: „folget als Christen ganz meinem Beispiele, weil auch ich *ein einfacher Christ* und eigentlich *nicht mehr als ihr* bin." So wäre aber grade der wesentliche Gedanke (ein einfacher Christ) nicht ausgesprochen. 2) *Andere, wie Luther, Beza, Calvin, Grot., Calov., Wolf, Bengel, Cramer, Zachar., Morus* u. M. finden den Sinn: *liebet mich, wie ich euch liebe.* Aber wie konnte diess der Leser in den Worten finden, da P. über Mangel an Liebe zu ihm noch gar nichts geäussert hat? Mit Unrecht berufen sich *Beza* u. *Grot.* auf die Bezeichnungsweise des Geliebten als eines *alter ego*, was in ὡς ἐγώ und ὡς ὑμεῖς gar nicht liegt (sie fassen ὡς *gleichsam!*). — ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν) Sprache der weich gewordenen, gerührten Liebe. Es ist nicht auf das *Folgende* zu beziehen (*Luther, Zeger, Koppe* u. M.), worin ja nichts gebeten wird, sondern auf die vorherige Aufforderung. — οὐδέν με ἠδικήσατε) Motivirung zur Gewährung des gebetenen γίνεσθε ὡς ἐγώ durch die Erinnerung an ihr Verhältniss zu ihm, wie es damals gewesen, als er ihnen zuerst das Evangel. geprediget habe. Wie solltet ihr mir diese Bitte nicht gewähren, da ihr in keiner Weise mich gekränkt habet (also gewiss auch in diesem eben gebetenen Punkte mich nicht durch Unfolgsamkeit kränken werdet), wohl aber wisset u. s. w. Nach *Chrys., Theophyl., Augustin., Pelag., Luther, Calvin, Estius* u. M. auch *Winer* sollen die Worte versichern, dass die vorherige strenge Rede nicht aus Unwillen und Gereiztheit gegen die Leser geflossen sei. Allein P. hat sich ja bereits unmittelbar vorher in den Ton der Liebe umgestimmt (V. 12.), daher hier eine solche Versicherung zu spät und ungehörig käme. Auch würde das οὐδέν με ἠδικήσατε, da es wegen des Zusammenhanges mit V. 13. offenbar auf die Zeit der ersten Anwesenheit geht, eine spätere Beleidigung nicht nothwendig ausschliessen, so dass also das *„igitur non habui, quod vobis irascerer"* (*Winer*), welches man darin findet, nicht nothwendig darin

läge. Die durch V. 13. bestimmt und nothwendig gegebene *Zeit*beziehung von *οὐδέν με ἠδικήσατε* schliesst auch die Ansicht von *Beza*, *Bengel*, *Rück.*, *Ewald* u. M. aus, dass P. die durch den Abfall der Leser ihm verursachte Kränkung als nicht geschehen („Alles sei vergessen und vergeben," *Ewald*) darstelle, um sie durch diese *Meiosis* zur Befolgung des *γίνεσθε ὡς ἐγώ* zu ermuthigen. Unrichtig sind endlich *die* Fassungen, welche trotz des enklitischen *με* auf dieses einen gegensätzlichen Nachdruck legen, wie die von *Grot.* („*me privatim*"), von *Rettig* in d. Stud. u. Krit. 1830. p. 109 f. (nicht mich, *sondern Gott und Christum*), von *Schott* („nihil mihi nocuistis, *vobis tantum*).

V. 13. 14. Gegensatz des vorherigen *οὐδέν με ἠδικ.* Vrgl. schon *Chrys.* „In nichts habt ihr mich beleidiget, wohl aber wisset ihr, dass ich wegen Schwachheit des Fleisches euch geprediget habe das erstere Mal, und dass ihr u. s. w." — *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός*) Die einzig richtige, weil einzig sprachgemässe Erklärung ist die von *Flatt*, *Fritzsche*, *Hilgenf.*, *Wieseler*, auch von *Winer* Gramm. p. 356. angenommene: *wegen* Schwachheit des Fleisches *), so dass erhellt, P. sei auf seiner ersten Reise durch Galatien Act. 16, 6. genöthiget gewesen, daselbst zu verweilen, was eigentlich nicht in seinem Plane gelegen, und habe während dieses nothgedrungenen Aufenthaltes den Galatern das Evangel. geprediget. *Wie und wodurch* er leidend gewesen, ob an natürlicher Krankheit (vrgl. 2. Kor. 12, 7.) **), oder von früherhin erlittenen Misshandlungen wegen des Evangel. (vrgl. Gal. 6, 17.), wissen wir nicht. Durch die Erwähnung eines *unfreiwilligen*, vielmehr vorher *unbeab-*

*) Auch *Bengel* übersetzt richtig: *propter* infirmitatem, erklärt aber falsch: die Schwachheit sei zwar nicht *causa praedicationis ipsius* gewesen, aber „*adjumentum*, cur P. *efficacius* praedicaret, cum Galatae facilius rejicere posse viderentur." Aehnlich, aber noch unrichtiger *Schott*, welcher ein *acumen singulare* darin findet, dass P. sage: „*per ipsam aegritudinem carnis* doctrinam divinam vobis tradidi": denn dass P., obgleich krank, doch sehr eifrig geprediget habe, sei von grossem Einflusse gewesen, desto erfolgreicher zu predigen. Hiebei ist Alles verfehlt; denn *διά* müsste mit *Genit.* stehen; das *ipsam* und der Gedanke des *erfolgreich* Predigens ist rein eingetragen, und das ganze vermeintliche Acumen wäre *hier* ganz ungehörig, wo P. die Leser an ihre ihm damals bewiesene *Liebe* erinnern will, nicht aber an die Wirksamkeit seiner Predigt.

**) In Bezug auf 2. Kor. l. l. denkt *Holsten* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1861. p. 250. f. an epileptische Krämpfe der Visionäre.

sichtigten Wirkens unter den Galatern aber arbeitet P. seinem Zwecke nicht *entgegen* (Einwand *Rückert's*), sondern vielmehr recht *für* seinen Zweck, da die Liebe, welche ihn so herzlich und freudig aufnahm, um so grösser sein musste, je weniger sie auf der Pflicht der schuldigen Dankbarkeit für *vorher* schon den Empfängern zugedachte Wohlthat und für um ihretwillen eigens gemachte Bemühungen beruhete. *Gewöhnlich* wird διά vom *Zustande* gefasst: *unter leiblicher Schwachheit,* was denn theils und von den Meisten nach *Chrys.* u. *Luther* auf Verfolgungen und Leiden, theils auf das unscheinbare Auftreten (*Calvin*: „absque pompa, absque ostentatione, absque gloria et dignitate mundi, sed abjectus et in hominum conspectu nullius pretii"), theils auf Krankheit (*Bolten, Stolz, Rück., Matthies, Olsh., Ewald,* vrgl. schon b. *Hieron.*), theils gar auf Befangenheit und Verlegenheit wegen der fremden Verhältnisse (*B. Crus.*) bezogen wird. Aber so müsste διά mit *Genit.* stehen (s. *Matthiae* p. 1353. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 138.); denn Ausdrücke wie διὰ δῶμα, διὰ νύκτα, διὰ στόμα, δι' αἰθέρα etc., in welchen διά die *Erstreckung durch* bezeichnet, sind *blos dichterisch* (s. *Schaef.* ad Mosch. 4, 91. *Bernhardy* p. 236 f. *Kühner* II. p. 282.). Man müsste an den *veranlassenden* Zustand denken (wie in διὰ τοῦτο, διὰ πολλά etc.), was aber eben auf unsere Fassung zurückkäme. Abzuweisen daher auch *Grot.*: „per varios casus, per mille pericula rerum perrexi, ut vos instituerem." *Andere* haben δι' ἀσθ. τῆς σαρκός sogar auf die Schwäche der *Galater* bezogen, welcher sich P. *anbequemt* habe. So *Hieron., Estius, Hug,* auch *Rettig* l. l. p. 108 ff.: *ich habe euch wegen der Schwachheit eures Fleisches geprediget,* das soll heissen: ich habe bei meiner Predigt auf die Schwachheit eures Fleisches Rücksicht genommen. Ganz verfehlt, weil P. zu εὐηγγ. nothwendig eine Modalitätsbestimmung hätte zusetzen (und wenn es nur ein οὕτως gewesen wäre) oder statt δι' ἀσθ. hätte schreiben müssen κατ' ἀσθ.; überdiess aber beweist ἐν τῇ σαρκί μου V. 14., dass P. die ἀσθένεια τῆς σαρκός *von sich* gemeint habe. — τὸ πρότερον) kann sowohl heissen: *früherhin,* in früherer Zeit, so dass es vom Standpunkte der Gegenwart aus (Thuc. 1, 12, 2.: τὴν νῦν Βοιωτίαν, πρότερον δὲ Καδμηΐδα γῆν καλουμένην, Isocr. de pace §. 121. u. dazu *Bremi*) gesagt wäre, welche im Verhältniss zur Vergangenheit die spätere Zeit ist (Joh. 6, 62. 7, 51. 9, 8. 2. Kor. 1, 15. 1. Tim. 1, 13. 1. Petr. 1, 14. Hebr. 10, 32. LXX. Deut. 2, 12. 1. Chron. 9, 2. 1. Makk. 11, 27.), oder *das erstere Mal,* so dass dasselbe

Factum (das Predigen) zweimal geschehen ist (Hebr. 4, 6. 7, 27.). Im ersteren Sinne fassen es *Usteri* u. *Fritzsche*, im letzteren *Koppe, Winer, Rück., Matthies, B. Crus., de Wette, Wieseler, Hilgenf., Ewald* u. M. *). Letzteres ist das Richtige, so dass τὸ πρότερον eine zweite Abwesenheit des Ap. unter den Galatern voraussetzt. Denn hätte er blos einmal unter ihnen geprediget, so wäre ja τὸ πρότερον ein ganz müssiger, entbehrlicher Zusatz. Die Auskunft des *Grot.* aber: „nempe cum praesens essem, nam et absens nunc eos docet" (von *Keil* befolgt), nach welcher also auch bei der Fassung *prima vice* doch nur Eine Abwesenheit herauskäme, ist deshalb falsch, weil εὐαγγελίζεσθαι immer die *mündliche* Belehrung bezeichnet, und daher nicht auf die jetzige *briefliche* zielen kann. Nein, P. setzte τὸ πρότερον hinzu, um ganz bestimmt seine *erste* Anwesenheit, bei welcher er die Gemeinden gründete (Act. 16, 6.) zu bezeichnen; bei seiner *zweiten* Anwesenheit (Act. 18, 23.) hatten sich leider die freudigen Erfahrungen, welche er τὸ πρότερον gemacht, nicht in solcher Maasse wiederholt; die Gemeinden waren vom Judaismus schon angesteckt. Vrgl. Einl. §. 2, 3. Zwar behauptet *Fritzsche*, in V. 18. 19. liege, dass P. vorher nur *einmal* bei den Galatern gewesen sei, aber s. z. V. 19.

V. 14. Noch von ὅτι abhängig, was der *Gegensatz* zu οὐδέν με ἠδικ., welcher durch οἴδατε δὲ, ὅτι eingeführt wird, logisch erfordert. — τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου etc.). Wegen der Lesart ὑμῶν s. d. krit. Anm. Der Sinn ist: *dass ihr auf die Probe gestellt wurdet an meiner leiblichen Schwäche* (nämlich trotz dieser meiner leidenden, ohnmächtigen Erscheinung meine Verkündigungen, Forderungen u. s. w. auf- und anzunehmen, s. d. Gegensatz ἀλλ' ὡς etc.), *diese Probe habt ihr nicht verächtlich von euch gewiesen, sondern vielmehr auf eine so treffliche Weise euch derselben unterzogen, dass ihr mich wie einen Engel Gottes aufnahmet.* καί ist nicht *und doch* (*Koppe, Winer, Matthies*), sondern das die Rede (οἴδατε, ὅτι etc.) einfach fortsetzende *und.* — ἐν τῇ σαρκί μου ist die nähere Bestimmung zu τὸν πειρασμ. ὑμῶν, angebend, *woran* die Leser eine Prüfung zu bestehen gehabt, nämlich daran, dass P.

*) Die Aelteren, *jam pridem* (*Vulg.*) oder *prius* (*Erasm., Beza, Calvin*) oder *antea* (*Castal.*) übersetzend, erklären sich meist nicht näher. *Luther: zum ersten Mal. Chrys., Theodoret., Theophyl.* erklären τὸ πρότ. nicht.

damals in solcher *Leibesschwachheit* ihnen gepredigt hatte. Vrgl. Plat. Phil. p. 21. A.: *ἐν σοὶ πειρώμεθα, an dir* wollen wir die Probe machen. Hom. Il. τ, 384.: *πειρήθη — — ἐν ἔντεσι.* Vrgl. auch *βασανίζεσθαι ἐν*, Plat. Pol. 6. p. 503. A. Daher bedurfte *ἐν τῇ σαρκί* des anknüpfenden Artikels nicht, da es vielmehr mit *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν* zur Einheit des Begriffs verschmolzen ist. S. z. 3, 26. Die *Sinnbestimmung* aber von *ἐν τῇ σαρκί μου* fliesst aus *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός* V. 13. *Fritzsche* l. l. p. 245. wendet gegen den Sinn, welchen die Lesart *ὑμῶν* giebt, ein: 1) *sententiam ab h. l. abhorrere.* Aber wie treffend entspricht die negative Aussage, dass die Galater, als sie an des Ap. Krankheit auf die Probe gestellt worden, diese Probe nicht verschmäht und von sich gewiesen, dem positiven Gedanken, dass sie ihn vielmehr wie einen Engel Gottes aufgenommen haben! und Beides zusammen wieder, wie passend ist es zu jenem *οὐδέν με ἠδικήσατε*! 2) *Sententiam verbis parum aptis conceptam esse; expectaras καλῶς ὑπεμείνατε.* Aber dieses *καλῶς ὑπεμείνατε* ist ja eben in der negativen und positiven Bezeugung *zusammen* auf eine sehr erschöpfende Weise dargestellt; die negative sagt die *Annahme*, und die positive das *Bestehen* des *πειρασμός* aus. 3) *Der Sinn passe nicht zum* folgenden *ἀλλ' — — ἐδέξασθέ με.* Aber auch bei der Lesart *ὑμῶν* wird ja der *Sache* nach die Verwerfung *des Ap.* verneint, daher *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν — ἐξεπτύσατε* zu dem folgenden *ἐδέξασθέ με* nicht ungehörig sein kann. *Lachm.* (vrgl. *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 379.) lässt *καὶ τὸν πειρασμ. ὑμ. ἐν τ. σ. μ.* mit von *οἴδατε* abhängen (nach *ἐν τῇ σαρκί μ.* ein Kolon setzend), wodurch die fliessende Rede nur unnöthig zerstückt wird. — *ἐξεπτύσατε*) drückt bildlich und steigernd die Vorstellung des Abscheues hinzuthuend den Sinn von *ἐξουθ.* aus. Vrgl. Apoc. 3, 16. u. das Lat. *despuere, respuere.* Die so stark ausgedrückte Negative dient zu desto mehrerer Hebung des folgenden positiven Gegentheils. In der übrigen Gräcität kommt ausser dem Simplex *πτύειν* (Soph. Ant. 649. 1217.) nur *καταπτύειν τινός, ἀποπτύειν τινά* (Eur. Troad. 668. Hec. 1265. Hes. *ἔργ.* 724.) und *διαπτύειν τινά* in diesem *metaphorischen* Sinne vor (s. *Kypke* II. p. 280. *Ruhnk.* ep. crit. p. 149. *Lobeck* ad Phryn. p. 17.); *ἐκπτύειν* aber immer im *eigentlichen* Sinne (Hom. Od. ε, 322. Aristoph. Vesp. 792. Anthol. Theodorid. 2. Apoll. Rhod. 4. 478.), wie auch *ἐμπτύειν τινί* (*Lobeck* l. l.) Auch in der von *Kypke* angeführten Stelle Plut. de fort. vel virt. Alex. I. p. 328. steht es im eigentlichen Sinne, weil *ὥσπερ χα-*

λινόν dabeisteht. Diese Abweichung vom Griechischen Gebrauche ist anzuerkennen, und als durch ἐξουθ. veranlasst zu betrachten, wie denn P. gern die nämliche präpositionelle Zusammensetzung nicht ohne Nachdruck wiederholt (2, 4. 13. Rom. 2, 18. 11, 7. al.). — ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν) Klimax, noch mehr als ὡς ἄγγελ. θεοῦ (Hebr. 1, 4. Phil. 2, 10. Kol. 1, 16.) die hohe Verehrung und Liebe darstellend, womit er von ihnen aufgenommen ward, und zwar als *göttlicher Gesandte*. Vrgl. Matth. 10, 40. Joh. 13, 20.

Anmerk. 1. Nach der *Recepta* τ. πειρ. μου τὸν ἐν τ. σ. μ. oder, da das erste μου noch besondere Gegenzeugen hat, nach der Lesart τὸν πειρ. τὸν ἐν τ. σ. μ. ist zu erklären: *meine leibliche Anfechtung habt ihr nicht verachtet noch verschmäht*, d. h. ihr habt mich um meiner Krankheit willen, durch welche ich von Gott geprüft wurde, nicht verworfen, wozu euch die leibliche Ohnmacht, in der sie mich darstellte, hätte bewegen können. An und für sich wäre dieser Sinn und dessen Ausdruck passend genug (gegen *Wieseler*) und zwar auch ohne die Annahme einer *ekelhaften* Krankheit (gegen *Fritzsche*) z. ἐξεπτ.

Anmerk. 2. Die Vergleichungen ὡς ἄγγελ. θεοῦ und ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν sind von der *christlichen* Anschauung aus gemacht, entsprechen also nicht dem historischen Standpunkte, auf welchem die Leser, sofern sie grössern Theils Heiden gewesen, sich befanden (vrgl. Act. 14, 11.), als P. zum ersten Male zu ihnen kam. Daher ist aus u. St. nicht etwa zu schliessen, was *Rettig* sonderbarer Weise annimmt, dass P. die Galater schon als Christen vorgefunden habe (s. dagegen V. 19.), sondern wir haben hier ein sehr natürliches ὕστερον πρότερον in der Form der Vorstellung und Darstellung.

V. 15. *Von welcher Beschaffenheit also war euere Glücklichpreisung?* Wehmüthige Frage; denn die Inständigkeit, mit welcher sich die Galater damals glücklich gepriesen hatten um des Apostels willen, und wogegen das Verhältniss der Gegenwart zu sehr abstach, nöthigte ihm die Folgerung auf, jene Glücklichpreisung sei nur eine aufwallende, flüchtige und wetterwendische Erregung gewesen. *Andere* erklären: *worauf gründete sich* euere Glücklichpreisung? *weshalb* prieset ihr euch so glücklich? S. *Beng.*, *Koppe*, *Winer*, *Matthies*, auch *Schott* *). So wäre *qualis*

*) Wider den Context und um so sonderbarer, da er ἦν nicht einmal liest, sondern nur ergänzt, presst *Schott* dieses ἦν: „*illo tempore, nunc non item.*“

in dem besondern Sinne zu fassen: *wie motivirt*, was aber der Context bestimmt an die Hand geben müsste. Noch *Andere*, wie *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Piscat.*, *Calov.*, *Wolf* u. M. auch *Rosenm.*, *Borger*, *B. Crus.*, *Hilgenf.*, *Reiche*, *Wieseler*: *wie gross* (vrgl. Eph. 1, 18.) war also euere Glücklichpreisung! wie sehr glücklich prieset ihr euch! Allein dann fehlte dem ἔστε V. 16. seine logische Beziehung, welche eben in τίς οὖν ὁ μακαρ. ὑμ. nach unserer Erklärung enthalten ist. Auch enthielten ja die Worte nur eine entbehrliche und matte Ausrufung. — Der μακαρισμός (vrgl. Rom. 4, 6. 9.) geht darauf, dass die Galater *sich selbst* glücklich gepriesen hatten, nicht dass sie von *Paulus und Anderen* glücklich gepriesen wurden (*Hieron.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Oecum.*) oder gar dass sie *den Apostel* glücklich priesen (*Estius*, *Locke*, *Michael.*). S. das Folgende. Gleich μακαριότης (*Erasm.*, *Luther*, *Piscat.*, *Homberg.*, *Calov.*, vrgl. *Olsh.*) ist das Wort nie. — μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν etc.) Rechtfertigung des eben gesagten ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν. — τοὺς ὀφθαλμοὺς etc.) Bezeichnung der überschwenglichen Liebe, welche zu jedem Opfer bereit war. Solche sprichwörtliche Ausdrucksweisen, auf den hohen Werth und die Unentbehrlichkeit der Augen sich gründend (Prov. 7, 2. Ps. 17, 8. Zach. 2, 8. Matth. 18, 9. u. vrgl. *Vulp.* u. *Doering* ad Catull. 1, 3, 5.), sind allen Sprachen gangbar. S. d. Beispiele der Alten b. *Elsner* u. *Wetst.* Dennoch haben *Lomler* (in d. Annal. d. gesammt. theol. Lit. 1831. p. 276.), *Rück.* u. *Schott* ganz *eigentlich* erklärt; P. habe ein *Augenübel* gehabt, und sage hier, die Galater würden ihm, wenn es möglich gewesen wäre, ihre gesunden Augen gegeben haben. Aber 1) bei der Gangbarkeit des sprichwörtlichen Sinnes wie willkürlich gewagt, da sich sonst gar keine Spur grade von einem *Augenübel* des Ap. findet *)! Zwar fussen *Rück.* u. *Schott* besonders auf εἰ

*) *Lomler* u. *Schott* leiten das vorgebliche Augenübel aus der Blendung bei Damaskus ab, und identificiren es mit dem σκόλοψ 2. Kor. 12, 7. Letzteres ist so verfehlt wie Ersteres. Denn der σκόλοψ war dem Ap. eine Wirkung des *Satan*, dahingegen die Blendung bei Damaskus durch den Lichtglanz des himmlischen *Christus* entstanden war. Diese Blendung aber, wie sie übernatürlich entstanden war, ward auch übernatürlich wieder entfernt (Act. 9, 17. 18.). Wäre nun noch ein chronisches Augenleiden zurückgeblieben, so wäre diess ganz gegen die Analogie der neutestamentl. Wunderheilungen, bei welchen immer die *vollständige* Heilung charakteristisch ist.

δυνατόν, und behaupten, beim Sinne der gewöhnlichen Fassung hätte P. sagen müssen: wenn es *nöthig* gewesen wäre. Aber *in jedem Falle* war ja die Sache nur eine vorgestellte, in der That aber *unthunliche*, daher P., hätte er gesagt: wenn es *nöthig* gewesen wäre, sich jedenfalls *ungehörig* ausgedrückt hätte. Und drückt nicht *εἰ δυνατόν* die aufopfernde Liebe *in noch weit stärkerem* Grade aus? nämlich die Liebe, welche das Theuerste zu opfern bereit ist, ohne erst den *Nöthigkeitspunkt* zur Bedingung zu machen, und nur vom *Möglichkeitspunkte* abhängend? 2) Auch wäre, wenn P. nicht *sprichwörtlich* geredet hätte, die ganze Versicherung so *hyperbolisch* (und der Operation nach wie wenig ästhetisch hyperbolisch!), dass er sie gewiss nicht mit dem angelegentlichen *μαρτυρῶ ὑμῖν* hätte vertreten können*). — *εἰ δυνατόν* heisst weder *si licuisset* (*Glass*), noch *si mihi prodesse potuisset* (*Grot.*), sondern *si fieri potuisset*, aber natürlich nicht im strengen Sinne der schlechthinigen Unmöglichkeit, sondern *im populären Sinne des* praktisch *Unausführbaren*. — *ἐξορύξ.*) das ständige Wort vom Exstirpiren der Augen. S. Jud. 16, 21. 1. Sam. 11, 2. Herod. 8, 116. Joseph. Antt. 6, 5, 1. *Wetst.* z. St. — *ἐδώκατέ μοι*) *dederatis mihi*, nämlich *als Eigenthum*, wie ein Liebespfand, nicht *ad videndum*, wie *Par.* und die von einem Augenleiden des Ap. Auslegenden annehmen. *Ohne ἄν* (s. d. krit. Anm.) drückt es die Sache als zweifelloser aus, indem von der im Vordersatze enthaltenen Bedingung rhetorisch abgesehen wird. S. *Herm.* ad Soph. El. 902. de part. *ἄν* p. 70 ff. *Bremi* ad Lys. Exc. IV. p. 439 f. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 190. C. *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 490. Gut aber *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 125.: „Sed cavendum, ne in discrimine utriusque generis, quod pertenue est, constituendo argutemur."

V. 16. *Ὥστε*) Folgerung aus der mit der Frage *τίς οὖν ἡ μακαρισμὸς ὑμῶν* V. 15. beklagten Unbeständigkeit **).

*) Es ist nicht mit *Fritzsche* gegen die bestrittene eigentliche Fassung einzuwenden, dass bei ihr die Vorstellung herauskäme, dass P. für seine *zwei* Augen wer weiss wie *viele* bekommen haben würde. Denn wenn nur anderweitig das eigentliche Verständniss der Worte richtig wäre, so könnte ungezwungen die Sache so gedacht werden, dass jeder *Einzelne* unter den Galatern bereit gewesen wäre, seine gesunden Augen ihm statt seiner kranken zu geben.

**) Diese Unbeständigkeit des *μακαρισμός* hat ja zur nothwendigen Voraussetzung, dass sich das Urtheil der Betreffenden über den-

Demnach bin ich (in eurer Meinung) euer *Feind* geworden dadurch, dass ich (was euch das Kennzeichen meiner *Liebe* hätte sein müssen!) die Wahrheit euch sagte, dadurch dass ich, statt euch nach dem Munde zu reden, der Wahrheit gemäss euere Verirrungen aufdeckte und rügte! Falsch *Olsh.*, es sei der Gegensatz hinzuzudenken: *und Jene eure Freunde?* So müsste ὥστε ἐγώ stehen; Paulus hat auf ἐχθρός den Nachdruck gelegt. — ἐχθρὸς ὑμῶν) Der Zusammenhang gestattet sowohl den *passiven* Sinn: *euch verhasst* (*de Wette* u. Aeltere) als auch den *activen: euer Feind* (*Vulg., Beza, Grot.* u. V. auch *Rück., Matthies, Schott, Hilgenf., Ewald*), Letzteres so, dass ἐχθρ. ὑμ. γέγονα nach dem (veränderten) *Urtheil der Leser* gesagt ist. Vorzuziehen aber ist diese active Fassung, weil für dieselbe beim substantiven ἐχθρός *mit Genit.* der Sprachgebrauch im Griechischen (durchgängig so auch im N. T.) entscheidend ist (Dem. 439. 19. 1121. 12. Xen. Anab. 3, 2, 5. de venat. 13, 12. Soph. Aj. 554.). *Verhasst* heisst ἐχθρός seit Homer nur mit *Dativ* (Xen. Cyrop. 5, 4, 50. Dem. 241. 12. 245. 16. Lucian. Sacrif. 1. Herodian. 3, 10, 6.), welcher entweder dabeisteht oder zuzudenken ist (Rom. 5, 10. 11, 28. Kol. 1, 21.). — γέγονα) Auf *welche Zeit* dieses Gewordensein sich bezieht? Durch den *jetzigen Brief* (*Hieron., Luther, Koppe, Flatt* u. M.) ist es nicht geschehen, denn die Galater hatten ihn ja noch nicht gelesen; *bei der ersten Anwesenheit* auch nicht, denn damals hatte er nur überschwengliche Liebe gefunden; also *bei der zweiten Anwesenheit* (Act. 18, 23.), wo P. die Gemeinden schon zum Judaismus geneigt fand und sie der Wahrheit gemäss nicht loben konnte (denn nur ἐπαινέτης τοῦ δικαίου ἀληθεύει, Plat. Pol. 9. p. 589. C.), sondern ihre Verirrungen rügen musste. — ἀληθεύων ὑμῖν) denn „*veritas odium parit*" (*Terent.* Andr. 1, 1, 40.), und ὀργίζονται ἅπαντες τοῖς μετὰ παῤῥησίας τ᾽ ἀληθῆ λέγουσι (*Lucian.* Abdic. 7.). Ueber ἀληθεύειν, *d. Wahrheit sagen*, s. z. Eph. 4, 15.

V. 17. Das dem ἀληθεύων ὑμῖν ganz entgegengesetzte selbstsüchtige Verfahren der Judaistischen Lehrer (1, 7.),

jenigen, um dessen willen sie sich glücklich gepriesen, *umgeschlagen* hat. Das ὥστε führt also die logische *Folge* ein, nicht den *Grund*, wie *Wieseler* will, welcher, dem V. 17. vorgreifend, erklärt: »aus keinem andern Grunde, als weil ihr euch *um meinetwillen* so glücklich prieset, bin ich (*nach der Darstellung der Irrlehrer*) euer Feind geworden u. s. w.« *Wies.* fasst also ὥστε als ob διὰ τοῦτο stände.

deren *Nichtnennung* ganz dem gereizten Affecte entspricht; „nam solemus suppresso nomine de iis loqui, quos nominare piget ac taedet," *Calvin.* — ζηλοῦσιν ὑμᾶς) *sie beeifern euch*, d. h. sie bemühen sich eifrig, euch für sich zu gewinnen. Richtig so *Erasm., Castal., Er. Schmid, Michael.* u. M. auch *Flatt, Winer, Usteri, Schott, Fritzsche, Olsh., B. Crus., de Wette, Ewald, Wieseler.* Denn der Gegensatz gegen *des Ap.* Verfahren ist diesem Sinne entsprechend, welcher auch sprachgemäss ist, da ζηλόω mit Accus. *sich um eine Person oder Sache beeifern* heisst, und die nähere Sinnbestimmung jedesmal aus dem Zusammenhange erhält. S. *Wetst.* Am nächsten stehen *Calvin, Beza* u. M. auch *Rück.* (vrgl. *Vulg.: aemulantur*): *sie sind eifersüchtig auf euch* (2. Kor. 11, 2. Sir. 9, 1.). So wäre es zwar nicht nothwendig, P. und seine Gegner unter dem Bilde von Brautwerbern (der Bräutigam ist Christus, s. z. 2. Kor. l. l.) zu denken, wovon der Context nichts enthält; aber die Fassung von der Eifersucht hat wider sich, dass ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε nicht in dem nämlichen Sinne passend ist. Sach- und contextwidrig *Koppe* nach *Ambros., Hieron.* u. *Theodoret.: sie beneiden euch* (Act. 7, 9.) und *Chrys.* u. *Theophyl.: sie wetteifern mit euch* (vrgl. *Borger*); ζῆλος μέν ἐστιν ἀγαθὸς ὅταν τις ἀρετὴν μιμῆταί τινος, ζῆλος δὲ οὐ καλὸς, ὅταν τις στείλῃ ἐκβαλεῖν τῆς ἀρετῆς τὸν καθορθοῦντα (*Theophyl.*). — οὐ καλῶς) *nicht auf sittlich schöne, ehrenhafte Weise*, wie der Fall wäre, wenn es zu eurem wahren Besten geschähe, — ἐκκλεῖσαι) *ausschliessen* *); *absperren* wollen sie euch; darin liegt die *Schlechtigkeit* ihres ζῆλος. *Wovon* ausschliessen? lehrt das folgende nachdrückliche αὐτούς, nämlich *von anderen Lehrern*, die nicht zu ihrer Clique gehören **). Diese anderen Lehrer sind natürlich die antijudaistischen, also Paulus selbst und die Pauliner; aber *blos* an Paulus zu denken („a me meique

*) *Syr.* übersetzt *includere*, las also ἐγκλεῖσαι. Diess hiesse: *einschliessen wollen sie euch* in ihren Kreis, so dass ihr nicht von ihnen los und mit anderen Lehrern in Gemeinschaft kommen sollet. Der Sache nach käme also derselbe Sinn heraus wie bei ἐκκλεῖσαι, nur verschieden gedacht. Mit *Fritzsche* ἐγκλ. auf *legis Mos. carcerem* zu beziehen, läge nicht im Contexte. Doch die ganze Lesart ist so schwach bezeugt, dass sie nur als ein alter Schreibfehler zu betrachten ist.

**) Was *Erasm.* in d. Annot. wünscht: »Utinam hodie nulli sint apud Christianos in quos competat haec Pauli querimonia!« gilt auch unserer Zeit nur allzusehr.

communione", *Winer*, so auch *Luther*, *Calvin*, *Grot.*, *Bengel*, *Kypke*, *Michael.*, *Rück.*, *Olsh.*, *Reiche* u. M.), ist in so fern weniger annehmbar, als schon an sich der Begriff von ἐκκλεῖσαι am natürlichsten auf eine Mehrheit, auf eine Gesellschaft hinweist. Da das folgende αὐτούς auf die Irrlehrer als *Lehrer* geht, so ist auch weder mit *Borger* u. *Flatt* zu denken: *von der Christenheit*, noch mit *Schott: von allen anders denkenden Christen;* vrgl. *Hilgenf.:* „aus dem Paulinischen *Gemeindeverbande*. Willkürlich ferner *Chrys.*, *Oecum.* u. *Theophyl.:* von dem *Zustande der rechten Erkenntniss; Erasm.* u. *Corn. a. Lap.:* von der christlichen Freiheit; *Luther* 1519.*: a Christo et fiducia ejus: Matthies:* von dem *Reiche der Wahrheit* (vrgl. *Ewald:* vom ächten Christenthum); *Wieseler:* vom *Himmelreich*. Alle dergl. hätte einer näheren Bestimmung bedurft. Eigenthümlich, aber verfehlt *Koppe:* „a consuetudine et familiaritate *sua* arcere vos volunt (2, 12.), ut cogant vos ad se ipsos sectandos aemulandosque." Nicht Separatismus, sondern Zudringlichkeit der Judaistischen Lehrer erhellt aus dem ganzen Briefe; wie misslich ferner wäre separatistisches Benehmen als Mittel für den Zweck ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε gewesen! Sprachwidrig endlich *Raphel* Polyb. p. 525., dem *Wolf* u. *Zachar.* beistimmen: ἐκκλ. heisse *zwingen*, was es aber nie heisst, auch Arrian. Epict. 3, 22. nicht. Es kann wie unser „ausschliessen" *verhindern* heissen (Polyb. 17, 8, 2. Diod. 3, 16. 18, 3.), und darauf ist auch Herod. 1, 31. ἐκκληϊόμενοι τῇ ὥρῃ, durch die Zeit *gedrängt* (behindert), zurückzuführen. — ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε) Da ἵνα hier mit *Indic.* Praes. steht *), so kann es so wenig wie 1. Kor. 4, 6. *damit* heissen, sondern muss *ubi, quo in statu* gefasst werden, wie unser *wo*, d. i. in welcher Lage der Dinge. S. z. 1. Kor. 4, 6. u. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 839. Daher: „wo ihr euch *um sie* beeifert", d. h. *wobei*, bei welcher Ausschliessung, wenn sie geschehen, ihr mit eurem Eifern *an sie* als Gegenstand eures Interesses gewiesen seid. Flüchtet man bei der gewöhnlichen Fassung von ἵνα als *Absichtspartikel* zur Annahme einer abnormen Structur der schlechten Gräcität (*Winer*, *Olsh.*, *Hilgenf.*, *Wieseler*), oder eines Versehens des Concipirenden oder (*Schott*) der Abschreiber, oder zur Lesart ζηλᾶτε (welche

*) ζηλοῦτε ist nicht Futur. atticum (*Jatho*), s. *Winer* p. 69. *Buttm.* p. 33. Thuc. 2, 8, 3. u. 3, 58, 4. sind ἐλευθεροῦσι und ἐρημοῦτε *Praesentia*, s. *Krüger* z. dd. Stt.

nur 113. 219** haben, wie *Fritzsche* will: so sind das so willkürliche Nothgriffe, wie die Annahme einer fehlerhaften Modusbildung (*Rück., Matthies*). Die Erklärung: *ἵνα, ubi,* beruht nicht auf übertriebener philologischer Scrupulosität*), sondern auf sprachlicher Nothwendigkeit, welcher das *Passende* der gewöhnlichen Erklärung nachzustehen hat.

V. 18. Die eben ausgesprochene Sachlage *ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε* weiss P. nur allzusehr in der Wirklichkeit begründet. So lange er (zum ersten Male und auch noch bei seiner kurzen zweiten Anwesenheit) bei ihnen gewesen war, hatten die Galater *Eifer in Gutem*, d. i. historisch: *Eifer für das wahre* (Paulinische) *Evangelium* gezeigt. Aber nach seinem Weggange war dieser Eifer umgeschlagen für die Judaistischen Lehrer und ihre Lehre. Daher fährt er milde rügend und deshalb auch die erste Hälfte des Satzes nur in allgemeiner Weise ausdrückend fort: *Gut aber ist das Geeifertwerden in Gutem immerdar, und nicht blos während meiner Anwesenheit bei euch*, d. h. gut aber ist es, wenn eifriges Streben in einer guten Sache *immerfort* angewendet wird, und nicht blos u. s. w. Die *Form*, in welche er seinen Gedanken gekleidet hat, ist aus seiner Neigung zu sinnigem Gebrauche des nämlichen Wortes in modificirter Sinnbeziehung (Rom. 14, 13. 1. Kor. 3, 17. al., vrgl. *Wilke* Rhetor. p. 343 f.) geflossen. Den *Haupt*nachdruck hat *πάντοτε* mit seinem Gegensatz. Auch *Koppe* fasst *ζηλοῦσθαι* als *Passivum*, aber *invidiose tractari*: „optem vero, ut hanc istorum hominum erga vos invidiam concitetis semper (constanter sequendo doctrinam meam)." Allein *ζηλοῦν* hiess schon V. 17. nicht *beneiden*; überdiess tritt *Koppe* mit seiner eigenen Erklärung von V. 17. in Widerspruch. Aehnlich erklären *Paulus* u. *Rück.* Letzterer: „es wäre euch aber besser, fortwährend den *ζῆλος* [Neid] Jener zu erdulden, und nicht nur während meiner Gegenwart bei euch, als euch von mir zu trennen, und euch um

*) wie *Hilgenf.* urtheilt. welcher sich für *ἵνα, ut*, mit Indicat. auf Clem. Hom. 11. 16.: *ἵνα μηδὲν τῶν προσκυνουμένων ὑπῆρχεν* beruft. Das ist freilich keine philologische Scrupulosität, sondern baare sprachliche Unkunde, da in dieser Clement. Stelle das ganz gewöhnliche *ἵνα, ut,* mit Indicat. *Praeteriti* steht. »quod tum fit, quando ponitur aliquid, quod erat futurum. si aliud quid factum esset, sed jam non est factum», *Klotz* ad Devar. p. 630 f. *Herm.* ad Viger. p. 850 f. *Kühner* II. §. 778. Wegen der betreffenden Stellen aus Barnab. und Ignat. für *ἵνα* mit Indic. Praes. s. z. 1. Kor. 4, 6.

euere höchsten Güter bringen zu lassen." Hiergegen ist, dass ζηλοῦσθαι nicht in einem ähnlichen, sondern in einem ganz *andern* Sinne als V. 17. genommen würde; ferner dass καλόν nur die einfache Ergänzung von ἐστί verträgt, nicht aber von ἂν ἦν (1. Kor. 7, 1. Rom. 14, 21.); endlich dass ζηλοῦσθαι nur heissen könnte *beneidet werden*, nicht aber den Neid *erdulden*. Nach *Usteri* will P. sagen: „wie sehr war ich nicht der Gegenstand eueres ζῆλος [Eifers und Interesses], als ich bei euch war! würde er so bald nach meiner Entfernung von euch wieder aufhören, so müsste er viel von seinem Werthe verlieren. Allein dass P. nicht *sich selbst* als Gegenstand des ζηλοῦσθαι gedacht hat, zeigt grade das καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς; er müsste dieses με zu ζηλοῦσθαι gesetzt haben, um verstanden zu werden, da nicht schon vorher von *ihm selbst* als Gegenstand des ζῆλος die Rede war. Diess auch gegen *Reiche*, welcher im Wesentlichen eben so wie *Usteri*, nur bestimmter und schärfer fasst: „*Bonum*, honestum et salutare (6, 9. 1. Kor. 7, 1. 1. Thess. 5, 21.), *vero est, expeti aliorum studio et amore, modo et consilio honesto*, ἐν καλῷ (cf. 2. Kor. 11, 2. θεοῦ ζήλῳ), *idque continuo ac semper πάντοτε, nec tantum praesente me inter vos*". Aber ἐν καλῷ *) kann nicht *modo et consilio* honesto heissen (diess ist καλῶς V. 17.), sondern es bezeichnet den *Gegenstand* des ζηλοῦσθαι, und zwar als die *Sphäre* vorgestellt, in welcher es geschieht. *Schott* zu dem folgenden καὶ μὴ μόνον etc. nicht passend: „Laudabile est, *quovis tempore appeti vel trahi ad partes alicujus*, si agitur de bono et honesto colendo." Im Wesentlichen so auch *de Wette* in Beziehung auf das leidende Verfahren der Galater und mit erweiternder Wendung des Verbalbegriffs: *„Schön ist's aber, Gegenstand der Beeifrung zu sein im Guten"*, womit die Eigenschaften und Vorzüge angedeutet seien, um deren willen man bewundert, geliebt und gesucht werde **). Aehn-

*) Das *adverbielle* ἐν καλῷ heisst entweder zu gelegener *Zeit* (Plat. Pol. 9. p. 571. B. Xen. Hell. 4, 3, 5.), oder am passenden *Ort* (Xen. Hell. 2, 1, 25.), und überhaupt *passlich* (s. *Sturz* Lex. Xen. II. p. 643.), kommt aber im N. T. nicht vor.

**) *Theophyl.* (vrgl. auch *Chrys.* u. *Theodoret*) hat offenbar wesentlich so wie *de Wette* gefasst: τοῦτο αἰνίττεται, ὡς ἄρα ζηλωτοὶ ἦσαν πᾶσιν ἐπὶ τῇ τελειότητι. Sprachlich tadellos. Vrgl. Xen. Mem. 2, 1, 19.: ἐπαινομένους κ. ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων. Soph. El. 1016. Aesch. Pers. 698. Plat. Gorg. p. 473. C.: ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος. S. überh. *Blomf.* ad Aesch. Prom. 338. *Pierson* ad Moer. p. 169.

lich *Ewald:* schön ist's, *der Gegenstand eifriger Liebe zu sein* im Schönen, — wobei auch ζηλοῦσιν und ζηλοῦτε V. 17. im entsprechenden Sinne genommen werden. Aber auch hierzu passt das folgende καὶ μὴ μόνον etc. nicht, wobei daher *Ew.* den Begriff des ζηλοῦσθαι in den der Liebens*würdigkeit* umsetzt, also in den Sinn von ζηλωτὸν εἶναι. Die Aelteren, wie auch *Olsh.*, fassen meist *) ζηλοῦσθαι als *Medium*, im Sinne gleich ζηλοῦν, unter sehr verschiedenen Sinnbestimmungen **), aber sprachwidrig.

V. 19. ist nicht mit zum Vorherigen zu ziehen (*Bos., Bengel, Knapp, Lachm., Rück., Usteri, Schott, Ewald*), wodurch diese angelegentliche, gerührte Anrede nachschleppend und ungleichartig mit dem vorher Gesagten erscheint; sondern die Worte sind durch ein Punkt vom Vorherigen zu trennen und mit dem Folgenden zu vereinigen, dessen zartem Affecte diese liebreiche Anrede ganz entsprechend ist. Man hat sich an δέ V. 20. gestossen (welches daher bei *Chrys.* und einigen Minuskeln fehlt), aber nur aus Nichtbeachtung des Griechischen Gebrauchs von δέ nach der Anrede, wenn man sich zu einem neuen Gedanken wendet. So nicht blos bei Fragen (Hom. Il. o, 244. Plat.

*) Nicht alle. So hat der sprachgelehrte *Grot.* offenbar *passivisch* gefasst: »Rectum erat, ut semper operam daretis, ut ego a vobis amari expeterem: est enim hoc *amari honestum.*« Auch *Michael* (vrgl. *Er. Schmid*): »es ist gut, wenn sich *Andere* um uns bewerben.« Beide Fassungen kommen der von *Usteri* sehr nahe.

**) *Erasm.* Paraphr.: »Vidistis me legis ceremonias negligere, nihil praedicare praeter Christum, aemulabamini praesentem. Si id rectum erat, cur nunc absente me vultis alios aemulare in iis, quae recta non sunt?« *Luther* 1524: »Bonum quidem est aemulari et imitari alios, sed hoc praestate in re bona semper, nunquam in mala, non tantum me praesente, sed etiam absente.« Vrgl. *Calvin.:* »imitari vel eniti ad alterius virtutem.« *Beza:* »At noster amor longe est alius; vos enim bonam ob causam non ad tempus, sed semper, non solum praesens, sed etiam absens absentes vehementissime complector.« *Locke* (ἐν καλῷ *mascul.*): »Vos amabatis me praesentem tanquam bonum, fas itaque est idem facere in absentem.« *Beng.:* »Zelo zelum accendere, zelare *inter se.*« *Morus:* »Laudabile autem est, sectari praeceptorem in re bona semper, neque solum etc.«, also wie *Erasm.* Andere anders. *Olsh.:* P. wolle bemerklich machen, dass er den Eifer der Galater an sich sehr löblich finde und gewiss nicht dämpfen wolle, und sage deshalb, das Eifern sei gut, wenn es um des Guten willen geschehe und anhaltend sei, nicht blos in seiner Gegenwart, sondern auch in seiner Abwesenheit. So schon *Calov.* u. M.

Legg. 10. p. 890. E. Xen. Mem. 2, 1, 26. Soph. O. C. 323. 1459.), sondern auch ausserdem (Herod. 1, 115. Xen. Anab. 5, 5, 13. 6, 6, 12.). Vrgl. auch das bekannte σὺ δὲ etc. nach dem Vocativ (*Tafel* Dilucc. Pindar. p. 25. 644. *Dindorf* in Steph. Thes. II. p. 929. A. *Pflugk* ad Eur. Hec. 372.), und s. überhaupt über die öftere Unverbundenheit der Anrede mit der folgenden Rede: *Seidl.* ad Eur. El. 1. Das *nachsützliche* δέ, welches hier *Wieseler* annimmt, passt deshalb nicht, weil ἤθελον δὲ etc. zu τεκν. μου οὓς πάλ. ὠδίνω etc. nicht in *gegensützlicher* Beziehung steht und überdiess keine zusammenhängende Construction herauskäme; denn: „*weil* ihr meine Kinder seid — — so wünschte ich," entspricht den Worten nicht. Nach *Hilgenf.* ist das, was die Anrede einführen will (die Leser zur Umkehr zu bewegen), ganz *verschwiegen*, wodurch es um so ergreifender zu erkennen gegeben sei. Allein der so liebevolle Inhalt des folgenden Wunsches V. 20. ist der zärtlichen Anrede V. 19. so völlig entsprechend, dass jene Annahme, welche schon *Calvin* hat („hic quasi moerore exanimatus in medio sententiae tractu deficit"), nicht motivirt erscheint. Gleichwohl nimmt auch *Buttm.* neut. Gr. p. 331. ein Anakoluth an. — τεκνία μου) Das dem *Johannes* gangbare τεκνία findet sich sonst bei *Paulus* nicht. Aber *Lachm.* u. *Usteri* hätten nicht nach B. F. G. τέκνα aufnehmen sollen, da grade hier, wo sich P. mit einer kreissenden Mutter vergleicht, das „meine *Kindlein*" ein so besonderes Motiv und Recht hat, wie an keiner andern Stelle, wo er τέκνα sagt (1. Kor. 4, 12. 2. Kor. 6, 13. al.). — οὓς) bekannte Constructio κατὰ σύνεσιν. *Winer* p. 128. — πάλιν ὠδίνω) welche ich *abermals gebäre*. So stellt sich P. nicht, wie anderwärts (1. Kor. 4, 15. Philem. 10.) als *Vater* dar, sondern mit absonderlicher Liebeserregtheit als *Mutter*, welche mit Gebären umgehe und deren Kreissen nicht eher (durch die wirkliche endliche Geburt) aufhöre, als bis dem τεκνίον an der völligen reifen Ausbildung nichts mehr fehlt. So lange dieser Moment noch nicht da ist, dauert nach dieser bildlichen Darstellung das ὠδίνειν noch fort *). Sehr richtig *Beng.: Loquitur ut res fert*, nam in partu naturali formatio est *ante* dolores partus." Der *Ver-*

*) Falsch *Heinsius*, *Grot.*, *Koppe*, *Rück.* u. M.: ὠδίνειν heisse hier *schwanger sein*, was es *nie* heisst, auch nicht LXX. Jes. 26, 17. Ps. 7, 15. Cant. 8, 5. Philo quod Deus immut. p. 313. B. Plat. Theaet. p. 148. C. 210. B.

gleichungspunkt ist die *auch unter Müh und Schmerz anhaltende liebevolle Anstrengung zur Vermittelung des neuen christlichen Lebens.* Dieses metaphorische ὠδίνειν war das erste Mal ein leichtes und frohes gewesen V. 13. ff., aber dieses zweite Mal war es ein schweres und schmerzvolles, weshalb ὠδίνω (nicht τίκτω oder γεννῶ) gewählt ist, welches jedoch auch zu dem mit πάλιν angedeuteten frühern Geburtsact passt, da die Vorstellung von Wehen dem Begriffe einer Geburt wesentlich ist, mögen sie auch leicht und kurz sein. Der *Sinn ohne Bild* ist: „meine Schüler, an deren Bekehrung ich zum zweiten Male mit schmerzlicher Liebesanstrengung arbeite, bis ihr völlige Christen geworden sein werdet." Als *angefangen* ist dieses fortdauernde οὓς πάλιν ὠδίνω zu denken, seitdem P. den Abfall der Leser vernommen und ihm entgegenzuwirken begonnen hatte, so dass also auch sein Wirken bei seiner zweiten Anwesenheit (vrgl. ἀληθείαν ὑμῖν V. 16.) schon mit dazu gehört, daher nicht mit *Fritzsche* (l. l. p. 244.) in V. 18. u. 19. zu finden ist, P. sei erst *einmal* in Galatien gewesen. Nach *Wieseler* soll πάλιν ὠδίνω den Begriff der παλιγγενεσία Tit. 3, 5. ausdrücken; P. habe die Leser bereits bei ihrer Bekehrung wiedergeboren, und sage hier, dass er sie *noch fortwährend* wiedergebäre, bis dass sie das Vollendungsziel des Christen, die Aehnlichkeit mit Christo, erreicht haben würden. Diess ist deshalb unrichtig, weil πάλιν nothwendig ein *zweitmaliges* Gebären, welches *Paulus* thue, bezeichnen muss. Die Wiedergeburt der Leser hat P. allerdings bei dem erstmaligen ὠδίνειν, welches durch πάλιν vorausgesetzt wird, bewirkt; aber weil sie rückfällig geworden waren (1, 6. 3, 1. 4, 9 f. al.), muss er *zum zweiten Mal* ihr Gebärer sein, nicht *noch fortwährend* (was nicht dasteht) ihr *Wieder*gebärer, so dass der Begriff des πάλιν auf Seiten der *Leser* wäre. Sehr richtig bestimmt *Theophyl.* (vrgl. *Chrys.*) den Begriff des πάλιν ὠδίνω nicht etwa als den der fortgesetzten ἀναγέννησις, sondern als den der πάλιν ἑτέρας ἀναγεννήσεως. Den Sinn: „deren Wiedergeburt ich fortsetze", würde P. etwa durch οὓς οὐ παύομαι ἀναγεννῶν oder οὓς ἔτι καὶ νῦν ἀναγεννᾶ auszudrücken gewusst haben. — ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν) Den Nachdruck hat μορφωθῇ: bis dass Christus *gestaltet sein,* seine gehörige Gestaltbildung erlangt haben wird in euch, d. h. *bis ihr zur rechten vollen Lebensgestalt des wahren Christen entwickelt sein werdet.* Denn der rechte Christ ist der, *in welchem Christus lebt* (in wie fern s. z. 2, 20.). So lange also die Galater zu dieser völligen inneren Ver-

fassung noch nicht ausgebildet und sittlich gestaltet sind, gleichen sie noch einer unreifen Leibesfrucht, deren innere Theile ihre normale Gestaltbildung noch nicht gewonnen haben, und welche daher noch nicht zur Geburt kommen und dadurch das ἀδίνειν endigen kann. Im Christen soll der νοῦς Christi (1. Kor. 2, 16.), das πνεῦμα Christi (Rom. 8, 9.), die σπλάγχνα Christi (Phil. 1, 8.) sein: diess Alles, welches in der Idee Χριστὸς ἐν ἡμῖν zusammenbegriffen ist, wird an u. St. versinnlicht durch die Vorstellung, dass Christus in uns *gestaltet* werden soll. Diess ist nicht der Sache nach, aber der Vorstellungsweise nach, verschieden von der geistigen Umgestaltung nach dem *Bilde* Christi 2. Kor. 3, 18.; denn nach u. St. ist *Christus selbst* im Christen das Subject der specifischen Ausgestaltung. Gut übrigens *Beng.*: „*Christus,* non Paulus, in Galatis formandus." — μορφόω) nur hier im N. T., aber s. LXX. Jes. 44, 13. (ed. *Breit.*) Symm. Ps. 34, 1. Arat. Phaen. 375. Lucian. Prom. 3. Plut. de anim. generat. p. 1013. Theophr. c. pl. 5, 6, 7. S. auch *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 345.

V. 29. Das V. 18. gesagte καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς hat den Ap. im Gefühle seiner Entfernung von den Lesern mit dem lebhaften Wunsche erfüllt, *jetzt* bei ihnen sein zu können. Gerührten Herzens und voll zärtlicher Liebe (s. d. Anrede V. 19.) spricht er diesen Wunsch aus, welcher mit δέ jenem Gefühle gegenübertritt. — ἤθελον) nämlich wenn die Sache thunlich wäre. Vrgl. Rom. 9, 3. Act. 25, 22. S. Stallb. ad Plat. Gorg. p. 235. *Kühner* II. p. 68. *Frtzsche* ad Rom. II. p. 245. — ἄρτι, *jetzt eben* (s. z. 1, 9.), hat den Nachdruck. — ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου) Den Nachdruck hat ἀλλάξαι. Contextmässig aber (s. V. 16. 18. u. das vorherige ἄρτι) kann sich dieses Aendern nur auf die zweite Anwesenheit des Ap. beziehen, nicht auf die jetzt im Briefe geführte Sprache, wie Viele *) wollen. Irrig daher, und wie schneidend gegen die vorhergegangene liebreiche Anrede *Ambros.*, *Pelag.*, *Wetst.*, *Michael.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *B. Crus:* der Sinn sei: *eine strenge, tadelnde Sprache annehmen.* Nein, als P. zum zweiten Male in Galatien war, hatte er scharf und strenge

*) So auch *Zachar.* (dem *Flatt* folgt): »meine jetzige traurige Sprache ablegen, und eine zärtliche vergnügte annehmen.« So musste P. auch δύνασθαι gesagt haben: denn vergnügt zu reden, wäre ihm ohne die Besserung der Leser *unmöglich* gewesen. Dem Begriffe von ἀλλάξαι entgegen *Bengel:* »Molliter scribit, sed mollius loqui vellet.«

geredet, und diess hatte ihn den Lesern verhasst gemacht, V. 16.; daher wünscht er, jetzt bei ihnen zu sein und *mit einer andern Stimme zu ihnen zu reden* als damals, d. h. *in einem sanften und milden Tone* *) zu ihnen zu reden. Natürlich meint er damit nicht einen vom ἀληθεύειν (V. 16.) weichenden Inhalt, sondern die Art und Weise der sanften mütterlichen Liebessprache. Wunsch der selbstverleugnenden Liebe, welche gern bereit ist, im Dienste der Sache und zum Heil der Personen Form und Ton zu ändern, wenngleich φωνὰν ψευδέων ἀγνωστόν (Pind. Ol. 6, 112.) behaltend. Letzteres verstand sich bei einem Paulus von selbst, so gern er auch Allen Alles ward, vrgl. z. 1. Kor. 9, 22. Viele *Andere,* wie *Theodoret., Theodor. Mopsv., Erasm., Luther, Calvin, Grot., Estius, Koppe, Borger, Winer, Matthies, Schott, de Wette* u. M.: *je nach den Umständen zu dem Einen gelinde und lieblich, zu dem Andern streng und strafend reden.* Vrgl. *Corn. a Lap.:* „ut scilicet quasi mater nunc blandirer, nunc gemerem, nunc obsecrarem, nunc objurgarem vos." Allein diess kann mit dem *blosen* ἀλλάξαι τ. φ. nicht ausgedrückt sein, welches ohne Zusatz nichts weiter heisst als die Stimme *wechseln* (vrgl. ἀλλάττειν χώραν Plat. Parm. p. 139. A.: εἶδος Eur. Bacch. 53., χρῶμα Eur. Phoen. 1252.), d. i. eine *andere* Stimme annehmen, sich *anders,* nicht: sich *verschiedentlich* vernehmen lassen. S. Artem. 2, 20. 4, 56. Dio Chrys. 59. p. 575. b. *Wetst.* Vrgl. Rom. 1, 23. Sap. 4, 11. 12, 10. Paulus hätte entweder eine Näherbestimmung wie εἰς πολλοὺς τρόπους, εἰς μορφὰς πλείονας (Lucian. Vit. Auct. 5.), oder wenigstens πρὸς τὴν χρείαν (Act. 28, 10.), πρὸς τὸ συμφέρον (1. Kor. 12, 7.), πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ (Hebr. 5, 14.) oder dergl. zusetzen müssen. Eigenthümlich *Fritzsche: eine andere Stimme annehmen, so dass ihr nicht den verhassten Paulus, sondern irgend einen anderen Lehrer zu hören glaubtet.* Diess wünsche P.: „*ne suum lectoribus invisum nomen eos ad veram Christi formulam reverti impediat.*" Aber welch ein sonderbarer, unschöner, der sinnigen Weise des Ap. gar nicht angemessener Gedanke! Nach *Wieseler* soll der Sinn sein: *meine Rede mit euch auszutauschen,* d. i. *Wechselreden* mit euch zu führen, um euere Gegengründe am sichersten zu erfahren und zu beseitigen. Aber dabei ist „*mit euch*" rein zugetragen, obwohl es wesentlich zur Sinnbestimmung gehörte, und niemals wird ἀλλάσσειν λόγους, geschweige

*) nicht gerade *weinerlich,* wie *Chrys.* will.

denn *ἀλλ. φωνὴν* so gebraucht. Was *Wies.* meint, heisst *ἀμείβεσθαί τινα λόγοις* (Hom. Od. 3, 148. al.), *προσδιαλέγεσθαί τινι* (Plat. Theact. p. 161. B.), *συζητεῖν τινι* oder *πρός τινα* (Act. 6, 9. Luk. 22, 23.), *λόγους ἀντιβάλλειν πρός* (Luk. 24, 17.). — *ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν*) rechtfertiget den Wunsch des *ἀλλάξαι τὴν φων. μου.* Die richtige Fassung ist die gewöhnliche: *ich bin verlegen um euch,* wobei *ἐν ὑμῖν* wie in *θαῤῥῶ ἐν ὑμῖν* 2. Kor. 7, 16. zu nehmen ist, so dass die Verlegenheit als an den Lesern haftend, in ihrer Verfassung ursächlich beruhend (vrgl. auch 1, 24.), gedacht wird. Die Verlegenheit aber besteht darin, dass er zur Zeit keine sicheren Mittel und Wege weiss, wie er ihre Umkehr bewirken soll (V. 19.), und diess flösst ihm den Wunsch ein (*ὅτι*), jetzt bei ihnen sein zu können, und statt des strengen Tons, da dieser bei der vorigen Anwesenheit keine gute Wirkung gehabt hat (V. 16.), es mit einem veränderten milden Tone zu versuchen. Die Form *ἀποροῦμαι* ist übrigens (vrgl. *ἀπορηθείς*, Dem. 830. 2. u. *ἀπορηθήσεται*, Sir. 18, 7.) *passiv* zu nehmen (als Medialform mit passiver Bedeutung), so dass der Zustand des *ἀπορεῖν* als am Subjecte bewirkter, leidentlicher gedacht ist (*Schoem.* ad Isaeum p. 192.). Nach *Fritzsche* l. l. p. 257. soll der Sinn sein: „*Nam haeretis, quo me loco habeatis, nam sum vobis suspectus.*“ So wäre *ἐν ὑμῖν unter euch,* und *ἀποροῦμαι*: *man ist verlegen über mich,* nach bekanntem Griechischen Gebrauch des personellen Passivi von Verbis intransit. (*Bernhardy* p. 341. *Kühner* II. p. 34 f.). Vrgl. Xen. de rep. Lac. 13, 7.: *ὥστε τῶν δεομένων γίγνεσθαι οὐδὲν ἀπορεῖται* Plat. Soph p. 243. B. Legg. 7. p. 799. C. Allein der Sinn: sum vobis *suspectus,* ist *eingetragen,* und es ist kein Grund vorhanden, von dem durchgängigen Gebrauche des *ἀποροῦμαι* im N. T. (2. Kor. 4, 8. Luk. 24, 4. Act. 25. Joh. 13, 22.) abzugehen; wie auch der Gedanke: *sum vobis suspectus*, für den Wunsch des *ἀλλάξαι τὴν φωνήν* kein passendes Motiv abgeben kann, wenn man nicht die irrige Fassung des *ἀλλάξαι* von *Fritzsche* annimmt.

V. 21—30. Nun stellt P. noch an den Schluss des theoretischen Theils seines Briefes eine ganz absonderliche antinomistische Erörterung, eine *gelehrte rabbinisch allegorische Argumentation aus dem Gesetze selbst*, darauf berechnet, den Einfluss der Pseudoapostel mit ihren eigenen Waffen zu vernichten, und auf ihrem eigenthümlichen Boden zu entwurzeln.

V. 21. Ohne Anknüpfung recht energisch (*λέγετέ μοι*: „urget quasi praesens, *Beng.*) gleich *in mediam rem* hin-

einführend. — οἱ ὑπὸ νόμον etc.) *die ihr unter dem Gesetze zu stehen gewillt seid.* Das sind die Judaistisch gesinnten Lehrer, welche, theils Heiden-, theils Judenchristen, von den Pseudoaposteln verführt, am Glauben nicht genug zum Heile zu haben vermeinten, und dem Gesetze unterworfen zu sein verlangten (V. 9.), wozu sie auch bereits einen erheblichen Anfang gemacht hatten (V. 10.). Treffend *Chrys.*: καλῶς εἶπεν· οὐ θέλοντες, οὐ γὰρ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς ἐκείνων ἀκαίρου φιλονεικίας τὸ πρᾶγμα ἦν. — τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;) d. h. *wird euch denn das Gesetz nicht vorgelesen?* Vrgl. Joh. 12, 34. Mit Recht darf der Ap. voraussetzen, und er mochte es auch nach V. 10. bestimmt wissen, dass von den Pseudoaposteln sowohl öffentlich nach Synagogenweise (Rom. 2, 13. Act. 15, 21. Luk. 4, 16.) als auch privatim das Gesetz vorgelesen werde. Möglich sogar, dass von den Verführten Jüdische Synagogen besucht wurden. Dieses *Hören* des Gesetzes aber müsse die judaistisch gesinnten Galater nothwendig belehrt haben, wie sehr sie im Irrthume seien. Daher diese Frage des Befremdens *), welche um so stärker und somit um so angemessener ist, je einfacher ἀκούετε in seiner ersten Wortbedeutung belassen wird. Darum ist weder mit *Winer* (vrgl. *Matthies*) zu erklären *audisse*, h. e. *nosse, notum habere* (s. *Heind.* ad Plat. Gorg. p. 503. C. *Ast* ad Plat. Legg. I. p. 9. *Spohn* Lectt. Theocr. 1. p. 25), noch mit *Hieron.* u. V. auch *Morus, Koppe, Rosenm., Borger, Flatt, Schott, Olsh.*: *verstehen* (vrgl. z. 1. Kor. 14, 2.), noch mit *Erasm., de Wette, Ewald, Wieseler* wie ἀκούειν τινος: *Gehör geben*, seine belehrenden Winke beachten. — νόμος ist hier in doppeltem Sinne gebraucht (vrgl. Rom. 3, 19.); zuerst heisst es das *Institut des Gesetzes*, und dann der *Pentateuch*, nach der Eintheilung des A. T. in *Gesetz, Propheten* und *Hagiographa*. S. z. Luk. 24, 44. Die Wiederholung des Wortes hat Nachdruck.

V. 22. *Γάρ*) giebt nun den rechtfertigenden Aufschluss über jene Frage durch Anführung der im Gesetze berichteten Geschichte von den beiden Söhnen Abraham's, Ismael

---

*) Grundlos und unerträglich gewaltsam verfährt *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 67. mit u. St., indem er οἵ (als *Relativ.*) schreibt, die Aufforderung aber (*saget mir, die ihr unter dem G. sein wollend das G. nicht höret*) durch V. 22. ff. unterbrochen sein, und erst V. 31. nachfolgen lässt, *was* P. bei dem λέγετέ μοι V. 21. im Sinne gehabt habe. Die Rede verläuft einfach und sachgemäss, und giebt zu einer solchen Verschraubung keinen Anlass.

und Isaak. S. Gen. 16, 15 f. 21, 2 f. — ἐκ τῆς παιδίσκης) *von der* (bekannten) *Sclavin*, der *Hagar*. S. Gen. 16, 3. Ueber das Wort selbst (welches auch ein *freies* Mädchen bezeichnen könnte) s. *Wetst.* I. p. 526 f. *Lobeck* ad Phryn. p. 259 f. — ἐκ τῆς ἐλευθ.) der *Sara*.

V. 23. Ἀλλ᾽) stellt das Verschiedenheits-Verhältniss Beider dem vorher berichteten Gleichheitsverhältnisse, nach welchem sie beide Söhne Abraham's waren, entgegen. — κατὰ σάρκα) *fleischmässig*, so dass die Geburt der Erfolg einer natürlichen fleischlichen Vermischung war. Anders Rom. 1, 3. 9, 5. — γεγέννηται) *ist geboren;* das *Perf.* vergegenwärtiget. — διὰ τῆς ἐπαγγελίας) *durch die* (bekannte) *Verheissung*, Gen. 17, 16. 18, 10. Rom. 9, 9. Diess ist aber nicht mit *Grot.*, *Rosenm.* u. M. so zu rationalisiren: „*per eam vim extraordinariam, quam Deus promiserat,*" wodurch die Geschichte Gen. 11. 11. verletzt wird, sondern: *durch Kraft der Verheissung*, so dass bei der Zeugung Isaaks (Matth. 1, 2. Luk. 3, 34.) die übernatürliche Kraft der Verheissung Gottes das Vermittelnde des Erfolgs war, welcher ohne solche Einwirkung der göttlichen Verheissungskraft (Gen. 18, 14.) nicht eingetreten wäre, da beide Eltern an sich zur Zeugung Isaak's unfähig waren: denn Sara war unfruchtbar und Beide waren schon zu alt (Gen. 18, 11. Rom. 4, 19.).

V. 24. Ἅτινα) *quippe quae, quae quidem*, die Sache nach ihrer *Beschaffenheit* aufnehmend. — ἐστιν ἀλληγορούμενα) ἀλληγορεῖν, nur hier im N. T., heisst ἄλλο ἀγορεύειν, *einen andern Sinn ausdrücken als die Worte an sich besagen*, Quinctil. 8, 6. S. Plut. Mor. p. 363. D. Athen. 2. p. 69. C. Philo de migr. Abr. p. 420. B. Joseph. Antt. Prooem. 4. Im *Passiv: einen allegorischen Sinn haben*, Schol. Soph. Aj. 186. Porph. Pyth. p. 185. Philo de Cherub. p. 143. Die allegorische Deutung der alttestamentl. Geschichten war bekanntlich bei den späteren Juden höchst gangbar. *Synops. Sohar.* p. 25, 1.: „Quicunque dicit narrationes legis alium non habere sensum, quam illius tantum historiae, istius crepet spiritus." S. überh. *Döpke* Hermeneut. I. p. 104 ff. *Gfrörer* Gesch. d. Urchristenth. I. I. p. 68 ff. Wegen der rabbinischen Bildung aber, in welcher P. erzogen war (vrgl. *Tholuck* in d. Stud. u. Krit. 1835. p. 369 ff.) und wegen seines wahrhaftigen Charakters ist durchaus nichts Anderes anzunehmen, als dass *er selbst* überzeugt war, jene Geschichte habe ausser ihrem geschichtlichen Sinne den von ihm dargelegten allegorischen,

so dass er nicht etwa ein bloses *argumentum κατ' ἄνθρωπον* geben wollte, sondern seiner Allegorie objective Beweiskraft beimass, daher er sie zum Schlussstein seines ganz antinomistischen Raisonnements aufgehoben und so angelegentlich eingeführt (V. 21.) und durchgeführt hat, dass nicht mit *Schott* zu urtheilen ist, sie solle ein argumentum *secundarium* sein, *quod insuper accederet* in usum eorum, qui ex argumentatione superiori jam cognovissent, Mosaismo inesse servitutem." Für den nicht mit Rabbinischer Bildung zumenhängenden Glauben aber fällt das *Argument* als wirklich *beweisend* gänzlich (*Luther:* es sei „*zum Stich zu schwach*"), während die bewiesene *Sache* nicht minder fest steht*), von der Allegorie unabhängig und nur veranschaulicht durch sie. „Es kann nichts ungereimter sein als das Bestreben der Interpreten, die Argumentation des Ap. als eine objectiv wahre zu rechtfertigen", *Baur* Paulus p. 666.

*) Man hüte sich dabei, den Begriff der Allegorie mit dem des *Typus* zu verwechseln (1. Kor. 10. 6. 11. Rom. 5, 14. vgl. Hebr. 9, 24. 1. Petr. 3, 21.), wie *Calvin* u. V. gethan: „a familia Abrahae *similitudo* ducitur ad ecclesiam: quemadmodum enim Abrahae domus tunc fuit vera ecclesia, ita minime dubium est, quin praecipui et prae aliis memorabiles eventus, qui in ea nobis contigerunt, nobis totidem sint *typi*." Auch *Tholuck* (d. A. T. im N. T. p. 37 ff.) und *Wieseler* nehmen *ἀλληγορούμενα* gleich *τυπικῶς λεγόμενα*. Aber auch Philo de opif. m. I. p. 38. 10. setzt den Typus der Allegorie nicht gleich, sondern nur ähnlich, und Joseph. Antt. Prooem. 4. redet vom theilweise allegorisch sprechenden Mose, ohne anzudeuten, dass er damit *Geschichtstypen* meine. Der Allegorie und dem Typus steht einerseits das gegenüber, was nur *πλάσματα μύθων* sind, anderseits das, was *ἐξ εὐθείας* (geradezu ausdrücklich) gesagt wird. Aber weder beruht ein Typus nothwendig auf allegorischer Deutung, noch setzt die Allegorie nothwendig voraus, dass das so Gedeutete ein Typus sei; Beides kann unabhängig von einander sein. So ist z. B. die Allegorie des Namens Hagar bei Philo Alleg. II. p. 135. 29. nichts weniger als Typologie. S. d. Stellen selbst b. *Wetst.* Jedenfalls hat die Allegorie einen viel freiern Spielraum und kann von Verschiedenen sehr verschieden gehandhabt werden: „potest alius aliud et argutius fingere et veri cum similitudine suspicari: potest aliud tertius, potest aliud quartus, atque ut se tulerint ingeniorum opinantium qualitates, ita singulae res possunt infinitis interpretationibus explicari". *Arnob.* Der *Typus* ist eine wirkliche göttliche Geschichtspräformation einer neutestamentl. Thatsache im A. T. Vrgl. z. Rom. 5, 14. *Allegorisch* aber bedeutet ein Factum ein anderes, wenn das ideale Wesen des letztern als im erstern sich bildlich darstellend nachgewiesen wird, wobei das bedeutsame Factum kein alttestamentliches zu sein braucht und die Deutung sehr verschieden sein kann. Vrgl. *Kleinschmidt* in d. Meklenb. theol. Zeitschr. 1861. p. 859.

— *αιται*) nämlich *Hagar und Sara;* denn s. hernach *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ.* Daher nicht gleich *ταῦτα* sc. *τὰ ἀλληγορούμενα* (*Calov* u. M.), wie man annahm, um hier kein *εἶναι σημαντικόν* zuzugeben. — *εἰσι*) nämlich allegorisch, und in so fern: *bedeuten.* Vrgl. Matth. 13, 20. 38. al. — *δύο διατῆκαι*) *zwei Bündnisse*, nicht: *Stiftungen,* Willenserklärungen (*Usteri*), so wenig wie 3, 15. Das Merkmal des Bundes, dass zwei Partheien sein müssen, war ja bei den *διαθήκαις* vorhanden (Gott und die Menschen, welche dem Gesetze sich unterwarfen, — Gott und die Menschen, welche an Christum glauben). Vrgl. 1. Kor. 11, 25. — *μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ*) *eins vom Berge Sinai herrührend,* welches auf dem Berge Sinai gestiftet ist. Statt *ἀπό* hätte auch der blose Genit. stehen können (*Bernhardy* p. 223.), aber jenes ist bestimmter und bezeichnender. Das *μέν* ist ohne entsprechendes *δέ* (*Kühner* II. p. 430.); denn keines der folgenden *δέ* ist correlat. Der *Sache* nach folgt der durch *μία μέν* vorbereitete Gegensatz allerdings V. 26., aber nicht in Verbindung mit *μέν*, sondern s. z. V. 26. — *εἰς δουλείαν γεννῶσα*) *zu Knechtschaft gebürend,* d. i. die diesem Bunde angehörigen mittelst dieser Angehörigkeit *in Sclavenstand versetzend*, nämlich durch Unterwerfung unter das Mos. Gesetz. S. V. 1 ff. Die Vorstellung einer Mutter hat die Beibehaltung des *bildlichen* Ausdrucks *γεννῶσα* veranlasst. — *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ*) *ἥτις*, *quippe quae* (s. z. V. 24.), ist *Subject,* nicht (*Bengel*) Prädicat, s. V. 26. Der Sinaitische Bund ist das was in jener Geschichte Hagar ist, ist mit der Hagar allegorisch identisch.

V. 25. Das eben gesagte *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* erhält nun *eine Begründung aus der Identität des Namens Hagar mit dem des Berges Sinai.* Aber *τὸ γὰρ Ἄγαρ — Ἀραβία* ist nicht, wie *gewöhnlich* (so auch *Lachm.*, nicht *Tisch.*) zu *parenthesiren,* da wedei in der Structur noch logisch eine Unterbrechung ist, sondern mit *συστοιχεῖ δέ* ist ein neuer Satz anzufangen. So auch *de Wette* ed. 2., *Wieseler.* *„Dieser Bund ist die Hagar jener allegorischen Geschichte, was durch die Gleichheit des Namens dieser Frau mit der Arabischen Benennung des Berges Sinai bestätiget wird. Nicht verschiedenartig aber* — um nun auch das zutreffende Verhältniss anzuzeigen, nach welchem zwischen dieser Frau und der zum Sinaitischen Bunde gehörigen Gemeinde keine charakteristische *Ungleichheit* statt finden darf, weil sonst jenes *ἥτις ἐστιν Αγαρ* der innneren Wahrheit entbehren würde — *nicht verschiedenartig aber, sondern gleichartig ist die Hagar mit dem jetzigen Jerusalem, d. h. mit*

dem Jüdischen Staate, weil dieser, wie einst Hagar es war, im Sclavenstande ist mit seinen Angehörigen.“ Aus dieser Umschreibung ergiebt sich zugleich, welches Gewicht die *Stellung* von *συστοιχεῖ* an der *Spitze* des Satzes hat. — *τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τ. Ἀραβ.*) Dass *der Name Hagar* (diess bezeichnet *τὸ Ἄγαρ*, s. Eph. 4, 9. *Kühner* II. p. 137.) mit dem Arabischen Namen des Sinai übereinkam, konnte dem allegorisirenden P. zur Unterstützung seines *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* nur willkommen sein. Vrgl. Joh. 9, 6. — *Σινᾶ ὄρος* schreibt er, nicht *ὄρος Σινᾶ*, wie V. 24., weil *Ἄγαρ* und *Σινᾶ* wegen der Congruenz beider *Namen* zusammenstehen sollten. Im Arabischen nämlich heisst סלע *lapis*, und obgleich keine alten Zeugnisse weiter aufbehalten sind, dass die Araber den Sinai *κατ' ἐξοχήν* den *Stein**) genannt haben, so sagt doch schon *Chrys.*, dass in ihrer Landessprache der Name Sinai so gedolmetscht werde, ja *Büsching* Erdbeschr. V. p. 535. führt das Zeugniss des Reisenden *Harant* an, dass die Araber den Sinai noch immer *Hadschar* nenneten, was freilich keine ferneren Zeugnisse der Reisenden gefunden hat. Vielleicht war (und ist) es blos *Provincial*name, in der Umgegend des Berges gangbar, aus der granitigen Beschaffenheit der Gipfel (*Robinson* I. p. 170 f.), welcher auch die wahrscheinliche Bedeutung des Hebr. סִנַי, der *Zackige* (s. *Knobel* z. Ex. p. 190.) entspricht, sehr erklärlich, und dem Ap., wenn nicht anderweitig schon, durch seinen Aufenthalt in Arabien (1, 17.) bekannt geworden. Vrgl. auch *Ewald* q. 495. *Reiche* p. 63. Freilich entspricht der Name der Hagar eigentlich nicht dem Worte סלע, sondern dem הגר *fugit*, allein die allegorisirende Namendeutung ist zu wenig an buchstäbliche Strenge gebunden, um nicht schon die *Aehnlichkeit* des Wortes und den wesentlichen Gleichklang zu ihrem Zwecke hinreichend zu finden, wofür wir Matth. 2, 23. Joh. 9, 6. noch stärkere und kühnere Bei-

---

*) Auch anderwärts kommt übrigens סלע als geographisches Nomen proprium in Arabia petraea vor. So nennt nämlich die Chald. Paraphr. die im Hebr. שעיר genannte Wüste immer הגרא. Ueber die *Stadt* סלע, welche aber nicht *Hadschr*, sondern *Hidschr* zu sprechen ist, auch wegen ihrer zu weit entfernten Lage hier nicht in Betracht kommen kann, s. *Ewald* p. 493 f. u. Jahrb. VIII. p. 200.

spiele haben. *Beza, Calvin, Estius, Wolff* u. M. erklären: *denn Hagar ist ein Typus des Berges Sinai in Arabien* *), wogegen aber das Neutr. τὸ Ἄγαρ entscheidend ist. — ἐν Ἀραβίᾳ) nicht *in Arabia situm* (*Schott* u. Aeltere), denn wie müssig wäre diese topographische Bemerkung bei der Allbekanntheit des Berges! sondern: in Arabien, d. h. *bei den Arabern* ist Hagar der Name des Sinai. So *Chrys., Theophyl., Luther* („*denn Agar heisst in Arabia der Berg Sinai*"), *Morus, Koppe, Reiche* u. M. — συστοιχεῖ) Das *Subject* ist die *Hagar*, nicht der *Berg Sinai* (*Vulg., Hieron., Ambros., Chrys.* u. seine Nachfolger, *Thomas, Erasm., Luther, Calvin, Estius, Wolf, Beng.* u. M.), was ganz wider den Context läuft, nach welchem die beiden *Frauen* die Subjecte der allegorischen Deutung sind, während τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβ. nur eine begründende Nebenbemerkung war. Unrichtig auch *Studer* und *Usteri, de Wette, B. Crus.* u. *Hofm.*: das Subject sei noch μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, *die Sinaitische Verfassung*. So käme ja zwischen dem Subjecte von συστοιχεῖ und dem jetzigen Jerus. gar keine *Gleichung* heraus, was doch nach der Bedeutung von συστοιχεῖν (s. nachher) nothwendig der Fall sein muss, so dass in δουλεύει γάρ etc. das *Tertium comparationis* liegt. Die Sinaitische διαθήκη ist nicht *gleichartig* mit dem jetzigen Jerusalem, sondern dessen Verfassung *selbst;* aber eben deshalb entspricht nach allegorischer Gleichung die *Hagar* dem jetzigen Jerus. συστοιχεῖν heisst *in derselben Reihe stehen* (s. Polyb. 10, 21, 7. u. *Wetst.*), d. h. hier: in der nämlichen *Kategorie* (συστοιχία, Aristot. metaph. 1, 5. p. 986. 1004.) stehen, von der nämlichen *Art und Gattung* sein, σύστοιχον εἶναι

*) Dabei bemerken *Calvin* u. A. über ἐν Ἀραβίᾳ: „hoc est extra limites terrae sanctae, quae symbolum est aeternae haereditatis." Diese Beziehung findet auch *Wieseler*, blos τὸ γ. Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ lesend: „denn der *Sinai*berg liegt *ausser dem heiligen Lande*, und zwar in *Arabien*, wo auch die ausländische Hagar zu Hause ist." D. wolle sagen, durch ihre ausländische Art zeigen sich die Sinaitische διαθήκη und die Hagar als einander entsprechend, nämlich als in die Geschichte des Heils zwischenhineingekommen. Allein diess *hat* er eben *nicht* gesagt; das Wesentliche läge *zwischen* den Zeilen. Wie nahe hätte ihm gelegen, wenigstens statt oder neben ἐν τ. Ἀραβ. zu schreiben: ἔξω (oder μακρὰν ἀπὸ) τῆς γῆς Χαναάν, um so mindestens anzudeuten, dass das *Ausländische* die *Pointe* sei! Diess auch gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 70 f., welcher der Deutung *Calvin's* folgt. Vrgl. noch wider diese ganze Auslegung *Ewald* Jahrb. X. p. 239.

(Theophr. c. pl. 6, 4, 2. Arist. meteor. 1, 3.). Mithin: die Hagar *gehört in die nämliche Kategorie mit dem jetzigen Jerus.*, ist diesem gleichartig (vrgl. Polyb. 13, 8, 1.: ὅμοια καὶ σύστοιχα), hat dasselbe charakteristische Verhältniss mit diesem gemein, in so fern nämlich, wie Hagar Sclavin ist, auch das jetzige Jerus. mit seinen Kindern im Sclavenstande sich befindet. S. das Folgende. So drückt συστ. die *Congruenz* aus. Unrichtig aber ist die Vorstellung: *sie steht als Parallele gegenüber* (*Rück., Winer**). Diess müsste ausgedrückt sein durch ἀντιστοιχεῖ (Xen. Symp. 2, 20. Anab. 5, 4, 12.; vrgl. ἀντίστοιχος Eur. Andr. 746. und ἀντιστοιχία Plut. Mor. p. 474. A.). Viele von denen, welche den Sinai als Subject betrachten (s. oben), erklären: *er erstreckt sich bis nach Jerus. hin* (*Vulg., Hieron., Ambros., Chrys., Theophyl., Erasm., Luther, Wolf* u. M.). Diess wäre mit *Genebrardus* ad Ps. 133, 3. der Wortbedeutung von συστοιχεῖ zufolge näher so zu bestimmen: „*perpetuo dorso sese versus Sionis montes exporrigit.*" Allein selbst die geographische Wirklichkeit zugegeben, und abgesehen davon, dass der Sinai nicht das Subject ist, so müsste P. statt τῇ νῦν Ἱερουσ. den *Berg Zion* genannt haben. — τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ) steht nicht im Gegensatze gegen das *vormalige Salem* (*Erasm., Michael.*), sondern P. meint das jetzige, *der vormessianischen Weltperiode angehörende* Jerus., dem ἡ ἄνω Ἱερουσ. (V. 26.) entgegengesetzt, welches nach der Parusie an seiner Stelle sein wird. S. z. V. 26. Uebrigens repräsentirt das jetzige Jerus. und seine Kinder (Bewohner, s. Matth. 23, 37. Ps. 149, 2.) den *Israelitischen Staat und seine Mitglieder*. Vrgl. Jes. 40, 2. — δουλεύει γὰρ etc.) nämlich dem Mos. Gesetze. Die *Römische* Knechtschaft ist nach dem Zusammenhange weder allein (*Castal., Ewald*) noch mit (*Beng.*) gemeint. Subject ist ἡ νῦν Ἱερουσ., nicht Ἄγαρ (*Corn. a Lap.* u. M.). Mit Unrecht hat *Lachm.* (auch *Ewald*) δουλεύει — αὐτῆς parenthesirt, richtig aber statt αὐτῆς geschrieben αὑτῆς, da das Pronom. vom Standpunkte des Schriftstellers aus gesetzt ist.

*) Vrgl. auch *Wieseler:* „entspricht ihm, aber nicht auf *gleicher*, sondern auf *verschiedener* Stufe", womit der Begriff des *Typus* ausgedrückt sei. Diess ist nicht durch Polyb. 10, 21, 7. zu belegen, wo συζυγοῦντας καὶ συστοιχοῦντας διαμένειν *in Reihe und Glied bleiben* heisst („servare ordines secundum παρατάτας et ἐπιβάτας", *Schweigh.*), so dass immer sowohl die συζυγοῦντες als auch die συστοιχοῦντες je *Eine* Reihe mit einander bilden.

Anmerk. 1. Bei der *Lachmann*'schen Lesart τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, welche *Studer* u. *Usteri* auch *de Wette, Hofm., Wieseler* befolgen, wie früher schon *Bengel, Seml.* u. *Zachar.*, wäre die Bemerkung: „*denn der Berg Sinai ist in Arabien*", ebenfalls als Begründung von ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ zu betrachten; das Begründende läge in ἐν τῇ Ἀραβ., welches daran erinnern würde, dass Hagar eine Stammmutter der Araber war, da sie nach Arabien flüchtete, wo ihr Geschlecht sich ausbreitete. Aber jedenfalls wäre es doch allzu willkürlich gewesen, selbst bei aller Freiheit des allegorischen Verfahrens, damit, dass der Sinai in Arabien liegt, das ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ zu unterstützen. Mit diesem viel zu viel und also nichts beweisenden Grunde hätte sich mit gleichem Rechte jedwedes Andere, wenn es nur in Arabien geschehen wäre, als allegorische Bedeutung der Hagar begründen lassen. Gegen die Deutung jener Lesart von *Hofm.* u. *Wieseler* s. oben zur Erklärung der *Rec.* Anm.

Anmerk. 2. *Bentley* in einem Briefe an *Millius* (in *Joh. Malal.* Chron. p. 96. u. Opusc. philol. p. 533.) conjicirte: τὸ δὲ Ἄγαρ συστοιχεῖ τῇ νῦν Ἱερουσ., so dass Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τ. Ἀραβίᾳ unächt sei. Ihm stimmten bei *Millius* Proleg. §. 1306. *Küster* und *Pfaff* de variant. lectionib. N. T. p. 184. 243. Neuerlich hat *Schott* Commentar. p. 533. τὸ γὰρ Ἄγ. Σ. ὄρ. ἐ. ἐν τ. Ἀρ. für eine Doppelglosse erklärt, so nämlich, dass zuerst τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ als altes geographisches Glossem eingekommen sei: späterhin habe man dann in diesen Worten eine Parallele des Namens Hagar und des Berges Sinai finden zu müssen geglaubt, und daher vor Σινᾶ hinzugesetzt Ἄγαρ, wornach δέ auf Veranlassung des zweimaligen Ἄγαρ in γάρ übergegangen sei. Gegen *Bentley* s. *Hasaeus* in Bibl. Brem. I. p. 718 ff. *Witsii* Miscell. II. p. 146 f. *Reiche* p. 65. Gegen *Schott* ist, dass ein geographisches Glossem höchst unwahrscheinlich, weil bei der allgemeinen Bekanntheit des Berges durch nichts motivirt ist. Wäre es aber dennoch gemacht worden und in den Text gekommen: wie konnten die mechanischen Abschreiber eine mystische Beziehung auf den Namen Hagar dahinter suchen, da ihnen ja nirgend anderswoher bekannt war, dass der Name Hagar auch Name des Berges Sinai war? Ueberhaupt aber hat sich aus der Erklärung d. St. ergeben, dass die Conjecturalkritik, wie an keiner Stelle des N. T., so auch hier nicht im Rechte ist.

V. 26. Ganz anders aber, als mit dem jetzigen Jerus. verhält es sich mit dem *obern Jerus.*, das ist *frei*, und *dieses obere Jerus.* ist unsere Mutter. — δέ) stellt dem

vorherigen *τῇ νῦν Ἰερουσ.* die *ἄνω Ἰερουσ.* gegenüber. Jenes *μία μέν* V. 24. nämlich ist auf Anlass der V. 25. gegebenen Bemerkungen ohne ein nachfolgendes Correlat (etwa *ἡ δὲ ἑτέρα*) geblieben, was der paulinischen Beweglichkeit des Denkens ganz entsprechend ist. Vrgl. Rom. 7, 12. al. auch Rom. 5, 12. Er überlässt es dem Leser, sich selbst die zweite Partie der allegorischen Deutung nach Aehnlichkeit der ersten zu bilden, und bringt nur so viel davon bei, als grade der Gegensatz von dem eben charakterisirten *τῇ νῦν Ἰερουσ.* an die Hand gab. Er überlässt also dem Leser, sich zu denken: „Der andere Bund aber, welcher in jener Geschichte allegorisch dargestellt ist, ist der von Christus gestiftete, welcher zur Freiheit gebiert; dieser ist die Sara, welche gleichartig ist dem obern Jerus., denn dieses ist, wie Sara es war, frei mit seinen Kindern, und diesem obern Jerusalem gehören wir Christen als Kinder an." — *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ*) ist nicht das *alte* Jerus., das Salem Melchisedek's (*Oeder, Michael., Paulus*), auch nicht der *Berg Zion,* welcher bei Joseph. *ἡ ἄνω πόλις* heisst (s. d. Stellen in *Ottii* Spicil. ex Josepho p. 400 f.), wie bei Griechen auch die Akropolis Athen's so genannt wird (*Vitringa, Elsner, Hasaeus, Mill., Wolf, Ramb., Moldenh., Zachar.*). Gegen *Letzteres* entscheidet der Gegensatz von *νῦν*, und gegen *Ersteres,* dass, wie Hagar den alten, so Sara den *neuen* Bund darstellt, mithin es ungehörig gewesen wäre, sie als entsprechend *dem* Jerusalem zu bezeichnen, welches *vor* der Sinaitischen Gesetzgebung vorhanden, der historischen *Vergangenheit* angehörte. Ohnehin ist der *zeitliche* Sinn*) von *ἄνω* ohne Sprachgebrauch (*πάλαι* würde stehen); es bezeichnet namentlich bei Paulus nur das *Himmlische* im Gegensatze gegen Irdisches (Phil. 3, 14. Kol. 3, 2.). Dieser Gegensatz aber findet auch hier statt, da *ἡ νῦν Ἱερ.* das *irdische* Jerus. ist. Zwar würde P. den Gegensatz genauer ausgedrückt haben, wenn er statt *τῇ νῦν Ἰερουσ.* geschrieben hättte *τῇ κάτω Ἰερουσ.* (ירושלים של מטה), aber er dachte bei *νῦν* an den Gegensatz des *künftigen* Jerus. (Hebr. 13, 14.) und *wechselte* dann seine Vorstellung, indem er das künftige als das *obere* dachte; denn es ist das *himmlische* Jerus., bei den Rabbinen ירושלים של מעלה genannt, welches nach Jüdi-

*) *ἄνω* heisst nämlich immer *oben:* wo es *olim* zu heissen scheint, bezeichnet es die aufsteigende Stammlinie, wie z. B. Plat. Legg. 9. p. 880. B.: *ἢ παρὰ πατρὸς ἢ ἔτι ἀνωτέρω.* Theaet. p. 175. B. al.

scher Lehre das im Himmel befindliche Musterbild des irdischen Jerus. ist, und bei Errichtung des Messiasreiches zur Erde herabgelassen wird, um, wie das irdische Jerus. der Mittelpunkt und die Residenz der alten Theokratie ist, das Nämliche für die Messianische Theokratie zu sein. Vrgl. Hebr. 11, 10. 12, 22. 13, 14. Apoc. 3, 12. 21, 2. S. überh. *Schoettg.* de Hieros. coelest. in s. Horis p. 1205 ff. *Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 199 ff. *Wetst.* z. u. St. *Bertholdt* Christol. p. 211 ff. *Ewald* ad Apoc. p. 11. 307. Wie aber vorhin das jetzige Jerus. den Jüdischen Gottesstaat darstellte, so ist hier mit dem obern Jerus. die *Messianische Theokratie* dargestellt, welche vor der Parusie die *Kirche,* und nach der Parusie das herrliche *Messiasreich* ist. Mit Recht nämlich ist von je her auch die Kirche auf Erden (nicht blos die ecclesia *triumphans*) in dem himmlischen Jerus. gefunden (s. *Luther* u. bes. *Calov.* z. St.), denn letzteres ist das *πολίτευμα* der Kirche, welches im Himmel ist Phil. 3, 20. Der Kirche himmlische Vollendung in Christo (*Hofm.*) erfolgt bei der Parusie, bei welcher der himmlisch herrschende Christus das bis dahin mit ihm in Gott verborgene Leben der Gemeinde (s. z. Kol. 3 f.), die sein, des Hauptes, Leib und *πλήρωμα* ist (Eph. 1, 22 f.), in Herrlichkeit offenbaren wird. So ist die Kirche schon auf Erden der Gottesstaat des himml. Jerus. und hat ihr *πολίτευμα* im Himmel; aber diese ihre *κληρονομία* ist bis zur Parusie noch ein idealer und verhüllter, obwohl hoffnungs*gewisser* Besitz, welcher erst durch den wiederkommenden Herrn zur objectiven und herrlichen Verwirklichung wird. Uebrigens ist nicht zu behaupten, dass P. die sinnlichen Rabbinischen Vorstellungen vom himmlischen Jerus. (s. auch *Eisenm.* entdeckt. Judenth. II. p. 839 ff.) gehabt habe, da er sie nirgends darlegt oder auch nur andeutet, so oft er auch von der Parusie und den damit zusammenhängenden *novissimis* redet. Das himmlische Jerus. war ihm die volksthümliche Folie der Idee *des Messiasreiches vor und nach seiner glänzenden Verwirklichung.* — *ἐλεύθερα ἐστιν*) nicht unter dem Mos. Gesetze stehend. Nichts weiter (gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 68., welcher an sich Wahres, aber hier nicht Hergehöriges einträgt) giebt der Context, besonders durch den Gegensatz von *δουλεύει* V. 25. — *ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν*) Den Nachdruck hat nicht *ἡμῶν* (*Winer*), sonst würde P. geschrieben haben *ἥτις ἡμῶν μήτηρ ἐστί;* sondern *ἥτις*: *dieses,* dieses *freie* Jerus., nicht jenes dienende, ist unsere Mutter; *diesem* Jerus. gehören wir Christen als Bürger an (Phil. 3, 20.

Eph. 2, 19.). Das bildliche μήτηρ entspricht dem τῶν τέκνων αὐτῆς V. 25. Dass aber ἡμῶν auf die Christen überhaupt, mit Einschluss auch der Heidenchristen gehe, verstand sich nach dem Zusammenhange von selbst, und würde nicht erst durch das im Text. rec. zugesetzte auch von *Ewald* geschützte πάντων (gegen *Reiche* p. 67.) in's Licht gestellt.

V. 27. Schriftbeweis*), dass kein anderes als *dieses*, das *freie Jerus.* (ἥτις), unsere Mutter sei. Dieses nämlich ist nach P. das angeredete Subject, die *Unfruchtbare*, weil *Sara*, die nach der in Rede stehenden Allegorie dem himmlischen Jerus. entsprechend ist, bekanntlich unfruchtbar war. Der *historische* Sinn der Prophetie (Jes. 54, 1., genau nach den LXX.) ist Verheissung grossen Wachsthums des heruntergekommenen Gottesvolks nach dem Babylonischen Exil. Das verödete, menschenleere, einem unfruchtbaren Weibe gleichgewordene Jerusalem wird zum Jubel aufgerufen, weil es bevölkerter, kinderreicher werden soll, als ehedem, wo es die den Mann besitzende Gattin (Jehova's) war. Die *Erfüllung* dieser messianischen, weil von der Idee der Theokratie getragenen Weissagung aber erkennt P. in dem grossen neuen Gottesvolke, welches der ἄνω Ἰερουσαλήμ als seiner Mutter angehört. Vor der Entstehung des christlichen Gottesvolkes war dieses himmlische Jerusalem noch unbevölkert, kinderlos; es war στεῖρα, οὐ τίκτουσα, οὐκ ὠδίνουσα, ἔρημος (*solitaria*, d. i. dem Gegensatze gemäss: ohne *ehelichen* Verkehr), mithin ganz die Sara jener Allegorie, ehe dieselbe die Mutter Isaak's wurde. In und mit der Entstehung des christlichen Gottesvolkes aber ist die ἄνω Ἰερουσαλήμ eine fruchtbare Mutter geworden, kinderreicher als ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ, diese Mutter des alten Gottesvolks, welche bis dahin, der Hagar gleich, ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα gewesen war. Dieser ἀνήρ ist Gott (nicht das Gesetz, wie *Luther* deutet), dessen Verhältniss zum theokratischen Gemeinwesen des A. B. als ehelicher Verkehr gedacht ist. Vermöge dieser Vorstellung ist das Verhältniss Gottes zu der νῦν Ἰερουσαλήμ, diese als Frau ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα gedacht, das Gegenbild des Verhältnisses Abraham's zur Hagar, deren Nachkommen κατὰ σάρκα in's Le-

*) Zu diesem Schriftbeweis ist grade die Stelle Jes. 54. 1. mit grossem Geschick und richtigem Tact gewählt, da die ἄνω Ἰερουσαλήμ das allegorische Gegenbild der *Sahra*, dieser στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα etc., ist.

ben traten. Hingegen ist Gottes Verhältniss zu der ἄνω Ἰερουσαλήμ, diese ebenfalls als Frau gedacht, welche aber bislang στεῖρα etc. gewesen, das Gegenbild des Verhältnisses Abraham's zur Sara, deren noch weit zahlreichere Nachkommen Verheissungskinder sind (V. 28.). Vrgl. Rom. 9, 8. — ἡ οὐ τίκτουσα) nicht für Partic. *Praeter.* (*Grot.* u. M.), sondern das *stattfindende Verhältniss* wird ausgesprochen: *die nicht gebiert,* Folge von στεῖρα, *sterilis*, unfruchtbar, wie Sara עֲקָרָה war. Eben so nachher ἡ οὐκ ὠδίνουσα. — ῥῆξον) *Gewöhnlich* ergänzt man φωνήν. Viele Beispiele von ῥήγνυμι φωνήν, die Stimme entfesseln, d. i. *laut werden,* s. b. *Wetst.* z. u. St. *Loesn.* Obss. p. 333. *Jacobs* an Anthol. X. p. 385. XI. p. 57. XII. p. 131. Vrgl. d. Lat. *rumpere vocem* (*Drackenb.* ad Sil. It. 4, 528.). Allein da das Verbum *allein* nie so gebraucht wird, so ist es sicherer, die Ergänzung aus dem Vorhergegangenen zu entnehmen, daher *Kypke* u. *Schott* richtig εὐφροσύνην ergänzen (*rumpe jubilum, hebe an zu jubeln*), aber nicht weil im Hebr. steht רִנָּה פִּצְחִי (*Schott*), sondern weil εὐφροσύνην aus dem vorherigen εὐφράνθητι fliesst*); frohlocke, *lass es hervorbrechen.* Das Gegentheil ist ῥήγνυμι κλαυθμόν (Plut. Per. 36.), ῥήγν. ὀκρίων νάματα (Soph. Trach. 919.). — στεῖρα etc.) ist, wie es schon im Grundtext-Zusammenhange auf Jerusalem geht, nothwendig auch hier (s. V. 26.) nach der Messianischen Erfüllung der Prophetie, von welcher aus P. den Schriftspruch auffasst, auf Jerusalem zu beziehen, aber auf die ἄνω Ἰερουσαλὴμ, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν, wogegen die damit in Vergleichung gestellte ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα die νῦν Ἰερουσαλήμ ist. S. vorher. *Chrys.* und seine Nachfolger, *Beng.* u. M. denken bei στεῖρα etc. an die *Heidenchristen* (und die den Mann habende sei die *Jüdische* Kirche), wogegen aber streitet, dass durch V. 27. jenes ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν, welches sich auf *alle* Christen bezieht, bewiesen werden soll. — πολλὰ — — μᾶλλον ἤ) nicht statt πλείονα ἤ, welches die *Vielheit* der Kinder ganz auf sich beruhen lassen würde, sondern es sagt aus, dass *Beide viel* Kinder haben, die Einsame aber *mehr:* denn zahlreich sind die Kinder *der Einsamen vielmehr* (potius)

*) Wahrscheinlich haben die LXX. רִנָּה gar nicht gelesen. Mit Koppe eine alte Textverderbung der LXX. anzunehmen, ist um so willkürlicher, da eben Paulus schon den Text der LXX. ohne einen Ausdruck für רִנָּה hatte.

als der den Mann Besitzenden. So haben die LXX. das Hebr. מִבַּעַל — — רַבִּים richtig verstanden.

V. 28. Erst mit V. 29. hebt ein *neuer* Gedanke an, daher V. 28. als eine die *Erfüllung* des Prophetenspruchs, welche in der *Christenheit* ihre thatsächliche Verwirklichung habe, erläuternde Bemerkung zu betrachen und noch an V. 27. (durch ein Semikolon) anzuschliessen ist. So richtig gegen die herkömmliche Trennung von V. 27. *Hofm.*, *Ewald*, *Wieseler*. — ὑμεῖς) redet individualisirend die *Leser* an, aber als *Christen* und die *Christenheit überhaupt* meinend. — κατὰ Ἰσαάκ) *ad exemplum Isaaci.* S. *Wətst.* *Kypke* II. p. 284. *Heind.* ad Plat. Gorg. p. 225 f. — ἐπαγγελίας τέκνα) ἐπαγγ. ist mit Nachdruck vorangestellt: Kinder Abraham's, welche es nicht durch fleischliche Abkunft, wie Ismael, sind, sondern *durch Verheissung*. So wie nämlich Isaak dem Abraham *vermöge der Verheissung* (V. 23.) geboren wurde, so sind auch die Christen kraft göttlicher Verheissung Abrahamiden, wermöge dessen, dass sie von Gott dem Abraham als τέκνα verheissen wurden, ohne welche Verheissung, die sich auf sie bezog, sie nicht im Abrahamiden-Verhältniss sein würden. Vrgl. Rom. 9, 8. Wegen V. 23. ist hier so wenig wie Rom. 9, 8. (s. z. d. St.) *liberi promissi* (*Winer* u. M.) zu erklären.

V. 29 f. Gleichwohl werden diese geistlichen Abrahamiden, wie einst Isaak von Ismael, von den leiblichen verfolgt, aber (V. 30.) wie ganz ohne endlichen Erfolg wird und muss diess nach der Schrift sein! — τότε) *damals*, nämlich zu jener Zeit, als die allegorisch gedeutete Geschichte sich zutrug. — ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς) S. V. 23. — ἐδίωκε) *verfolgte*. Zwar wird Gen. 21, 9. Ismael nur als *Spötter* bezeichnet*). Aber P. folgt der *Tradition*, welche auf Grund jener Angabe weiter ging. S. *Beresch.* R. 53, 15.: „Dixit Ismael Isaaco: eamus et videamus portionem nostram in agro; et tulit Ismael arcum et sagittas, et jaculatus est Isaacum et prae se tulit ac si luderet.“ — τὸν κατὰ πνεῦμα) *den geistgemäss Geborenen*, d. h. den, welcher zufolge der vermittelnden Wirksamkeit des heiligen Geistes (denn das göttliche πνεῦμα, als

*) Dass P. wirklich nur jenes *Spotten* mit ἐδίωκε gemeint habe („nulla enim persecutio tam molesta esse nobis debet, quam dum impiorum ludibriis videmus labefactari nostram vocationem“ *Calvin*), ist dem umfassenden Sinne des Wortes nicht entsprechend.

das Princip der göttlichen Verheissung, ist in der Wirksamkeit der letztern wirksam) geboren ward. Durch die *vis carnis* konnte Isaak nicht geboren werden, sondern nur dadurch, dass bei seiner Erzeugung (Rom. 4, 17 ff.) die in der göttlichen Verheissung wirksame *vis spiritus divini* die Zeugungs- und Empfängnissfähigkeit herstellte. Der Sache nach ist also τὸν κατὰ πνεῦμα dasselbe was τὸν διὰ τῆς ἐπαγγελίας γεννηθέντα, V. 23. Die Erklärung: *per singularem efficacitatem Dei* (*Schott*) vergleicht Verschiedenartiges (Luk. 1, 35.) und ist nicht wortgenau. Entbehrlich aber nimmt *Hilgenf.* an (vrgl. schon *Beng.*): der Ausdruck sei aus einem Ineinanderfliessen der idealen Beziehung der Allegorie auf die Christen und ihrer historischen Grundlage zu erklären. — οὕτω καὶ νῦν) so verfolgen auch jetzt die leiblichen Abrahamiden (die Juden) diejenigen, welche κατὰ πνεῦμα Abrahamiden sind (die Christen, ἐπαγγελίας τέκνα V. 28.). Vrgl. 1. Thes. 2, 14. Dieses οὕτω καὶ νῦν schliesst keinerlei Verfolgung, welche die Christen von den Juden erlitten, aus; aber wirkliche *Verfolgungen,* wie sie ja damals so allgemein die Christenheit von der Judenschaft zu erfahren hatte, müssen gemeint sein, nicht insonders die Plackereien und Anfechtungen durch die falschen Apostel 3, 4. (meine bisher. Fassung, vrgl. *Calvin*), worin kein διώκειν lag, wie es nach dem Beispiel *Ismael's* gedacht werden muss. — ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;) führt mit Triumph die göttliche Gewissheit der Erfolglosigkeit ein, welche dieses διώκειν zum eigenen Verderben der Verfolger heben werde. Beachte, wie die Wichtigkeit des sieghaften Spruchs durch die *fragende* Ankündigung lebendiger hervortritt. Vrgl. Rom. 4, 3. 10, 8. 11, 2. 4. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 186. 347. Das Citat ist Gen. 21, 10. fast genau nach den LXX. Statt μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ bei den LXX. (welches daher D.* E.? F. G. Codd. d. It. u. e. Väter auch hier lesen) hat Paulus μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας nicht zufällig, sondern zu einer Hervorhebung des Gegensatzes geschrieben, welche bedeutsam auf den Hauptpunkt der Allegorie (vrgl. schon V. 22.) zurückweist. — ἔκβαλε etc.) Worte der Sara an Abraham (aber Gen. 21, 12. von Gott bestätiget), die Verstossung der Hagar und ihres Sohnes *aus dem Hause* fordernd. Die Galater sollen darin im Zusammenhange der Allegorie die Ausschliessung der jetzt die freie Christenheit verfolgenden unfreien Juden aus dem Gottesvolk entnehmen. Diese Ausschliessung findet thatsächlich schon im gegenwärtigen αἰών statt, sofern das wahre, gesetzfreie Israel (der Ἰσραὴλ τοῦ

θεοῦ 6, 16.) an die Stelle des alten Gottesvolks getreten ist, und wird zur vollendeten Verwirklichung bei der Parusie, wo die κληρονομία des ewigen Messianischen Heils nur der freien christlichen Gottesfamilie zu Theil wird. Vrgl. 3, 18. 29. Die Meinung von *Hofm.* (Schriftbew. II. 2. p. 71.), dass der Sinn sei, *die Christenheit solle sich nicht mit dem Jüdischen Volke vermengen*, noch ihre Freiheit durch dessen knechtisches Wesen beeinträchtigen lassen, ist wider den Zusammenhang von V. 29. — κληρονομήσῃ) mit Nachdruck voran: *nicht erben soll* der Sohn der Sclavin. Vrgl. Gen. 25, 5 f. Ueber den Ausschluss der Kinder der Kebsweiber von der Erbschaft nach Israelit. Recht s. *Selden* de success. ad leg. Hebr. p. 28. *Saalschütz* M. R. p. 831. *Ewald* Alterth. p. 229.

V. 31. wird *gewöhnlich* als Schlussstein, als Endergebniss *der bisherigen Rede* betrachtet. „Applicat historiam et allegoriam, et summam absolvit brevi conclusione", *Luther* 1519. Allein so betrachtet, erscheint der Inhalt von V. 31., weil schon mehrmals im Vorherigen dagewesen (s. V. 26. 28.), viel zu wenig sagend und matt. Dieses Missverhältniss bleibt auch dann, wenn man mit *Rück.* ἡμεῖς δέ liest (s. d. krit. Anm.) und die verschwiegene Schlussfolgerung annimmt: „also kann uns das Erbe nicht entgehen, Ausstossung trifft uns nicht." Denn nach der ganzen vorherigen Entwickelung wäre eine solche ausdrückliche Anwendung von V. 30. auf die Christen ganz entbehrlich gewesen; kein Leser bedurfte sie, um die V. 30. enthaltene Siegesgewissheit klar zu erkennen und tief zu empfinden, daher V. 31. ohne alle Energie nachschleppte. Nein, *mit V. 31. hebt ein neuer Abschnitt an.* Vrgl. *Lachm., de Wette, Ewald.* Die allegorische Belehrung nämlich, welche P. von V. 22. an gegeben hat, schliesst kräftig und angemessen mit dem sieghaften Schriftworte V. 30., und nun will P. die Ermahnung folgen lassen, in der christlichen Freiheit zu beharren (5, 1.). Dieser Ermahnung aber schickt er erst als Grundlage denjenigen aus der bisherigen allegorischen Belehrung sich ergebenden Satz voraus, welcher sich grade eignet, als das theoretische Princip der im Folgenden zu fordernden Praxis an der Spitze zu stehen, V. 31., wozu dann noch τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν 5, 1. hinzutritt, und den Uebergang zur directen Aufforderung στήκετε οὖν sehr kräftig vermittelt. *„Deshalb, Brüder* — da unser Verhältniss so ist, wie es sich aus dieser Allegorie ergeben hat — *sind wir nicht einer Scla-*

vin Kinder (wie die Juden), *sondern der Freien; für die Freiheit hat uns Christus befreit: stehet also fest* u. s. w.“

Kap. V.

V. 1. *τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε, στήκετε*) So auch *Griesb.* (jedoch *Χριστὸς ἡμᾶς* lesend), *Rück.*, *Tisch.*, *Wieseler*. Aber *Elz.*, *Matth.*, *Winer*, *Rinck*, *Reiche*: *τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε*. *Lachm.*, welchem *Usteri* folgt: *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν*, was auch *Mill.*, *Bengel*, *Griesb.* billigten und *Winer* nicht verwirft. *Scholz*: *τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε οὖν*. *Schott* endlich, nach *Rinck*, schliesst *τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν* noch an 4, 31. an, und beginnt den neuen Satz mit *στήκετε οὖν*. So auch *Ewald*. Für die *ursprüngliche* Lesart halte ich die *Lachmann*'sche 1) weil sie ein bei den vielen Varianten entscheidendes Ueberwiegen der Zeugen für sich hat: denn *ᾗ* fehlt bei A. B. C. D* u. 8. Minusk. Dam., und *οὖν* nach *στήκετε* haben A. B. C.* D. (im Griechischen) F. G. und etwa 10 Minusk. Copt. Goth. Aeth. Boern. Vulg. ms. Cyr. Bas. ms. Aug. Ambrosiast.; 2) weil aus ihr die Entstehung der übrigen Lesarten leicht und natürlich und ohne Verletzung der Zeugen, sich erklären lässt, nämlich aus dem Bestreben, *τῇ ἐλευθ. ἡμ. Χ. ἠλευθ.* unmittelbar an 4, 31. anzuschliessen. So verwandelte man theils blos *τῇ* in *ᾗ* (F. G. It. Vulg. Goth. u. Väter), theils schob man *ᾗ* vor *ἡμᾶς* ein (*Griesb.* etc.), *τῇ* stehen lassend. Das so eingekommene Relativ. aber veranlasste Andere, welche die richtige Verbindung mit *στήκετε* im Auge hatten, das durch das Relativ hinderlich gewordene *οὖν* nach *στήκετε* entweder zu tilgen (E. Vulg. It. Syr. p. Väter: *Griesb.*, *Rück.*, *Tisch.*), oder vorzurücken gleich hinter *ἐλευθερίᾳ* (C.*** K. L. Minusk. Väter: *Elz.*). Die Umstellung endlich *Χριστὸς ἡμᾶς* lag als Voranstellung des Subjects unwillkürlich nahe und ist durch das entscheidende Gegengewicht der Zeugen verurtheilt. Misslich ist es, die verschiedenen Lesarten u. St. aus der Zufälligkeit einer Schreibauslassung von *H* vor *Ημας* herzuleiten (*Tisch.*, *Wieseler*), zumal schon sehr alte Zeugen, denen *ᾗ* fehlt, nicht *ἡμᾶς Χριστός*, sondern *Χριστὸς ἡμᾶς* lesen (wie C. L. Marcion, Chrys.). — V. 3. *πάλιν*) fehlt bei D.* F. G 73. 74. 76. It. Chrys. Theophyl. Victo-

rin. Hier. Aug. Ambrosiast. Die Auslassung ist durch das ähnliche *παντί*, welches folgt, veranlasst. — V. 7. *ἐνέκοψε*) *Elz.*: *ἀνέκοψε*, gegen alle Majuskeln und die meisten Minuskeln, und deshalb mit Recht von *Grot.*, *Mill.*, *Bengel*, *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Reiche* verworfen, wogegen es *Usteri* sehr schwach zu stützen suchte. — Das folg. *τῇ* fehlt bei A. B. Aber der Artikel ist in der Vorstellung (vrgl. 2, 5. 14.) nothwendig begründet; die Auslassung ist als bloser Schreibfehler zu betrachten. Grundlos halten *Semler* u. *Koppe* das ganze *τῇ ἀληθ. μὴ πείθεσθαι* für unächt, und Letzterer will statt dessen *μηδενὶ πείθεσθε* in Schutz nehmen, welches sich bei F. G. Codd. lat. b. Hier. u. einigen Verss. u. Vätern hinter *πείθεσθαι* findet, aber offenbar glossematischer Beisatz zum folgenden *ἡ πεισμονὴ* etc. ist. Noch willkürlicher hält *Schott* den ganzen V. 7. für glossematisches Einschiebsel. — V. 9. *ζυμοῖ*) D.* E. Vulg. Clar. Germ. Codd. lat. b. Hier. u. Sedul. u. m. Väter: *δολοῖ*. Gebilliget von *Mill.* u. *Valck.* Schol. II. p. 178. Interpretament, weil hier der Sauerteig etwas Verderbendes (anders Matth. 13, 33.) abbildet. Vrgl. z. 1. Kor. 5, 6. — V. 14. *ἐν ἑνὶ λόγῳ*) Marcion (b. Epiph. u. Tert.) las *ὑμῖν*, und D.* E. F. G. It. Ambrosiast. haben *ἐν ὑμῖν ἐν ἑνὶ λόγῳ*. Marcion's Lesart ist antinomistischen Ursprungs (daher er auch das folgende *ἐν τῷ* wegliess); aber das durch sie eingekommene *ὑμῖν* ward nachher mit dem ursprünglichen Texte verschmolzen. — *πληροῦται*) Vertheidiget von *Reiche*. Aber A. B. C. Minusk. Marcion (b. Epiph. u. Tert.) Damasc. Aug.: *πεπλήρωται*. Richtig; der Sinn des Perfecti (welches auch *Lachm.*, *Rück.*, *Schott*, *Tisch.* haben) ward von mechanischen Abschreibern nicht begriffen. — *σεαυτόν*) *Elz.*, *Matth.*, *Schott*: *ἑαυτόν*. Zwar gegen A. B. C. D. E. K. Minusk. u. Griechische Väter; aber den unfeinen Abschreibern lag das Pronom. der zweiten Person sehr nahe (LXX. Lev. 19, 18. ist dieselbe Verschiedenheit der Lesart), wie denn auch der Endbuchstabe des vorherigen *ὡς* dem *σεαυτόν* leicht Vorschub leisten konnte; daher *ἑαυτόν* gegen *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* u. M. wiederherzustellen. Vrgl. z. Rom. 13, 9. — V. 17. *ταῦτα δέ*) *Lachm.* u. *Schott*: *ταῦτα γάρ*, nach B. D.* E. F. G. 17. Copt Vulg. It. u. e. Vätern. Bei dieser bedeutenden Beglaubigung, und da das weiterführende *δέ* leicht passender scheinen konnte, ist *γάρ* vorzuziehen. — V. 19 f. *μοιχεία*) vor *πορν.* fehlt bei A. B. C. Minusk. u. v. Verss. u. Vätern; 76. 115. Epiph. Chrys. Theophyl. haben es hinter *πορνεία*. Es ist gegen *Reiche* mit *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Schott*, *Tisch.* u. M. zu tilgen, da es, wenngleich schon sehr früh (It. Or.), höchst wahrscheinlich durch die den Abschreibern bekannte anderwertige Zusammenstellung beider Worte (Matth. 15, 19. Mark. 7, 21. vrgl. auch Hos. 2, 2.) eingekommen ist. — *ἔριες*,

ζῆλοι) *Lachm.* u. *Tisch.* haben die Singulare nach erheblicher Bezeugung; die Plurale kamen aus der Umgebung ein. — V. 21· φόνοι) fehlt bei B. 17. 33. 35. 57. 73. u. m. Vätern, aber in keiner Version. Verworfen von *Mill.*, *Seml.* u. *Koppe*. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Es konnte wegen des Gleichklanges mit dem vorhergehenden Worte eben so leicht übergangen, als aus Rom. 1, 29. zugesetzt werden. Daher entscheidet das Uebergewicht der Zeugen, und zwar für die Beibehaltung.

Inhalt: Ermahnung zum Beharren in der christlichen Freiheit und Warnung vor dem Gegentheil. Liessen sie sich beschneiden, so nütze ihnen Christus nichts, so seien sie dem ganzen Gesetze verpflichtet; von Christo und von der Gnade seien sie durch Gesetz-Rechtfertigung gelöst, was aus dem Wesen der christlichen Gerechtigkeit bewiesen wird (V. 1—6.). Klage und Warnung wegen des Abfalls der Leser, zu denen jedoch Paulus gute Zuversicht hegt, dagegen er das Gericht droht den Verführern, deren Lehre von der Beschneidung keinesweges die seinige sei (V. 7—12.). Warnung vor Missbrauch und Ermunterung zum rechten Gebrauche der christlichen Freiheit, welcher in einem gegenseitigen liebevollen Verhalten bestehe (V. 13—15.), worüber er sich dann ausführlich dahin erklärt, dass der heilige Geist die leitende Macht ihres Wandels sein müsse, nicht das Fleisch (V. 16—25.). Darauf beginnen besondere sittliche Ermahnungen (V. 26.).

V. 1. *Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν*) Ueber diese Lesart s. d. krit. Anm. Der Satz bildet mit 4, 31. die Grundlage der folgenden Ermahnung *στήκετε οὖν* etc. S. z. 4, 31. *Für die Freiheit*, damit wir frei sein und bleiben, nicht wieder unfrei werden sollten, *hat uns Christus befreit* (4, 1—7.), nämlich von der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (4, 3.). *τῇ ἐλευθ.* ist also Dativ. *commodi*, nicht *instrumenti*. Vrgl. auch *Buttm.* neut. Gr. p. 155. u. *Holsten*. Hiermit und durch die Beachtung des *Nachdrucks*, welcher nicht auf *Χριστός*, sondern auf *τῇ ἐλευθερίᾳ* liegt*), fällt gänzlich der Einwand *Rückert's*

*) Der Nachdruck, welchen auch *Usteri* irrig auf *Χριστός* legt, wird noch dadurch gehoben, dass *τῇ ἐλευθερίᾳ* gleich nach *τῆς ἐλευθέρας*, 4, 31. die Rede anhebt.

(vrgl. *Matthies* u. *Olsh.*), dass P. hätte schreiben müssen: *X. ἡμᾶς ἐλευθερίᾳ ἠλευθέρωσεν*, oder *εἰς ἐλευθ.*, oder *τῇ ἐλευθ. ταύτῃ* oder *ἣν ἔχομεν* oder sonst mit einem Beisatz. — *στήκετε οὖν*) *haltet Stand*, nämlich in der Freiheit, was aus dem Vorhergehenden fliesst, daher die Nichtverbindung mit *τῇ ἐλευθ.* keine Dunkelheit oder Abgerissenheit ergiebt (gegen *Reiche*). Zum absoluten *στήκετε*, welches aus dem Contexte seine Beziehung erhält, vrgl. 2. Thess. 2, 15. — *καὶ μὴ πάλιν* etc.) *und werdet nicht wieder in einem Knechtschaftsjoche gehalten.* Vorher waren sie (die Meisten) im Joche des Heidenthums gewesen, jetzt waren sie daran, im Joche des Mosaismus (nur einer andern Art der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) gehalten zu werden. Das Joch ist als auf den Nacken gelegt gedacht. Act. 15, 10. Sir. 51, 26. Dem. 322. 12. Hom. h. Cer. 217. Ueber *πάλιν* vrgl. z. 4, 9. *δουλείας* bezeichnet das dem Joche eigene *Qualitätsverhältniss*. Vrgl. Soph. Aj. 924.: *πρὸς οἷα δουλείας ζυγὰ χωροῦμεν*. Eur. Or. 1330. Plat. Legg. 6. p. 770. E.: *δούλειον ζυγόν*. Ep. 8. p. 354. D. Dem. 322. 12. Herod. 7, 8. — *ἐνέχεσθαι* mit Dativ oder *ἐν* ist der eigentliche Ausdruck von denen, welche in einer physischen (Netz u. dergl.) oder ethischen (Gesetz, Lehrsatz, Affect, Sünde u. dergl.) Bindung der Freiheit *gehalten* werden, so dass sie nicht heraus können. S. *Kypke* Obss. II. p. 285. Hier, wegen der Vorstellung eines *Joches*, ist die *physische* Beziehung, aber zur *bildlichen* Darstellung der *geistigen*.

Anmerkung. Nach der *Recepta* und nach *Griesb.* und seinen Nachfolgern (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: „*In Betreff der Freiheit* [*also*], *für welche uns Christus befreit hat, haltet Stand, und werdet nicht wieder* u. s. w.", so dass *τῇ ἐλευθερίᾳ* wie *τῇ πίστει* 2. Kor. 1, 24. Rom. 4, 20., und *ᾗ* als Dativ. *commodi* (*Morus, Winer, Reiche*) zu fassen ist. Man konnte *ᾗ* auch mit *Vulg., Luther, Beza, Cauvin, Pisc., Rück., Schott, Hilgenf., Wieseler* u. V. *ablativisch* (instrumental) nehmen: *qua* nos liberavit, nach Analogie der classischen Ausdrücke *ζῆν βίῳ, ὕσαι ὕδατι* etc. (*Bernhardy* p. 107. *Lobeck* Paral. p. 523 ff.) und des bei den LXX. oft vorkommenden Hebraismus (s. *Vorst.* Hebr. p. 624 f.), vrgl. aus d. N. T. Joh. 3, 29. al. *Winer* p. 413 f. Aber bei Paulus findet sich sonst diese Redeweise nicht sicher; denn 1. Thess. 3, 9. ist zweifelhaft, Stellen aber wie Kol. 2, 19. Eph. 1, 3. 6. (gegen *Schott*) gehören nicht hieher. Auch *Wies.* vergleicht Anderartiges. Nach *Schott* u. *Ewald*, welche an 4, 31. anschliessen (s. d. krit. Anm.), kommt heraus: „*Nicht sind wir einer Magd Kinder, sondern der Freien durch die Freiheit, womit uns Christus befreiete; bestehet also.*"

So wird τῇ ἐλευθερίᾳ ἧ ἡμᾶς Χ. ἠλευθ. ein selbstverständliches Anhängsel, und Χριστός erhält einen Nachdruck wie 3, 13., welchen es nach seiner Stellung nicht hat.

V. 2. Nun deckt ihnen P. warnend die schreckliche Gefahr auf, welcher sie entgegengingen. Er thut es mit dem lebhaften, die Aufmerksamkeit aufregenden ἴδε und mit energischer, trotzbietender Einlegung seiner persönlichen Auctorität: ἐγὼ Παῦλος, wozu *Theophyl.* treffend bemerkt: τὴν τοῦ οἰκείου προσώπου ἀξιοπιστίαν ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως τίθησι. Vrgl. *Chrys.*, *Calvin* u. M. Anderes, was man hinzugedacht hat, ist eingetragen z. B. *Grot.* u. M.: „apostolus a Christo vocatus, quod illi vestri doctores de se dicere non possunt"; *Wetst.*: „ego, quem dicunt circumcisionem praedicare". — ἐὰν περιτέμνησθε) mit besonderem Nachdrucke auszusprechen. Die Leser standen jetzt eben auf dem Punkte, *so weit*, also bis zum Aeussersten, den falschen Aposteln in der Annahme des Gesetzjoches Folge zu leisten, nachdem sie sich früher schon zu vorläufigen einzelnen Gesetzbeobachtungen verstanden hatten (4, 10.). Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει) Vrgl. 2, 21. Χριστός ist gewichtig voran und gleich hinter περιτ. gestellt. Treffend übrigens *Chrys.*: ὁ περιτεμνόμενος ὡς νόμον δεδοικὼς περιτέμνεται, ὁ δὲ δεδοικὼς ἀπιστεῖ τῇ δυνάμει τῆς χάριτος, ὁ δὲ ἀπιστῶν οὐδὲν κερδαίνει παρὰ τῆς ἀπιστουμένης. Das Urtheil P. setzt voraus, dass die Beschneidung als *Heilsbedingung*, als welche sie unter den Galatern in Frage stand, angenommen wird, Act. 15, 1.; Act. 16, 3. Vrgl. *Lechl.* apost. Zeit. p. 248. — Das *Futur.* ὠφελήσει weist auf die nahe Zeit der Parusie und Entscheidung des Gerichts. Vrgl. V. 5.: ἐλπίδα δικαιοσύνης.

V. 3. Ueber dieses Urtheil Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει giebt nun P. mit steigendem Affecte (μαρτύρομαι, παντὶ ἀνθρ. περιτ.) den die ganze Gewissheit dieser Verneinung bloslegenden Aufschluss V. 3. u. 4. — Das δέ ist nicht *potius* (*Schott*), da keine gegnerische Behauptung voraufgeht, sondern das zu näherer Auskunft fortführende *autem* (*Herm.* ad Viger. p. 845.). — μαρτύρομαι) im Sinne von μαρτυρῶ wie Act. 20, 26. Eph. 4, 17. Joseph. Bell. 3, 8, 3., auch Plat. Phil. p. 47. D., während es gewöhnlich bei Classikern *zum Zeugen anrufen* und *obtestor* heisst. Mit *Bretschn.* u. *Hilgenf.* θεόν zu ergänzen, ist ohne Recht im Contexte. — πάλιν) nicht *contra* (*Er. Schmid*, *Koppe*, *Wahl*, vrgl. *Usteri*), was es nie heisst (s. *Fritzsche* ad Matth. p. 166 f.), sondern *abermals*, aber nicht so, dass

V. 3. als Wiederholung des V. 2. Gesagten bezeichnet werde (*Calov.*, *Wolf*, *Zachar.*, *Paulus* u. M.), was er nicht ist; auch nicht so, dass P. gedacht habe, er wolle von dem, der sich beschneiden lässt, *abermals etwas aussagen* (*Fritzsche*, *Winer*, *de Wette*, vrgl. *Matthies*), was dem lebhaften Affecte weniger entspricht, sondern so, dass P. *an seine letzte Anwesenheit* (die zweite) *erinnert*, wo er dasselbe, was er hier ausspricht, bereits mündlich betheuert habe (*Moldenh.*, *Flatt*, *Rück.*, *Olsh.*, *Wieseler.*). Vrgl. z. 1, 9. 4, 16. — *παντὶ ἀνθρ. περιτ.*) verhält sich zu dem vorherigen *ὑμῖν klimaktisch*, rücksichtslos *Alle* umfassend: *Jedem*, so dass sich Keiner ausgenommen dünken mag. Nach *Chrys.* u. *Theophyl.*, welchen *Schott* u. M. beistimmen, hat P. den Schein vermeiden wollen, *κατ' ἔχθραν ταῦτα λέγεσθαι*, wogegen aber eben so sehr die steigende Energie der Rede als das vorherige *λέγω ὑμῖν* ist, welches ja P. auch nicht hätte sagen dürfen, wenn er jenen Schein hätte vermeiden wollen. — *ὅλον*) hat den Nachdruck. Das *ganze* Gesetz zu befolgen verpflichtet die Beschneidung den, welcher sie annimmt, da sie ihn zum völligen Mitgliede des Gesetzbundes, zum Proselyten der Gerechtigkeit macht, das Gesetz aber von den ihm Verpflichteten seine ganze Erfüllung verlangt (3, 10.). Wahrscheinlich hatten die Pseudoapostel diese wahre und, da Niemand das Gesetz ganz zu halten im Stande ist (Act. 13, 38. 15, 10. Rom. 8, 3.), so schreckhafte Consequenz der Beschneidungsannahme wenigstens zu vertuschen oder zu schwächen gesucht, als ob an Christum glauben und sich beschneiden lassen, mit einander vereinbar wäre. Dagegen deckt P. das entschiedene *aut — aut* auf.

V. 4. Wer aber durch's Gesetz gerecht wird — welcher Weg der Rechtfertigung nothwendig aus jener Verpflichtung folgt — ist losgetrennt von Christo u. s. w. So ist nun über das *Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* vollständiger Aufschluss gegeben. — Asyndetisch (ohne *δέ*) und zur zweiten Person zurückkehrend, redet P. desto nachdrücklicher und lebendiger. — *κατηργήθητε*) Im ersten Gliede hat der *Abfall*, im zweiten das aufgegebene *Gut* den Nachdruck; ein energischer Wechsel des Accents. Die Prägnanz *καταργεῖσθαι ἀπό τινος* (vrgl. Rom. 9, 3. 2. Kor. 11, 3. s. überh. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 250.) ist aufzulösen: *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπό τινος*, d. h. *zu nichte werden hinsichtlich des bisher bestandenen Verhältnisses zu Jemandem, so dass man von ihm los wird.* Eben so Rom. 7, 2. 6. Daher der Sinn: *zu nichte geworden, aufgehoben ist euer Verband mit Christo.* Die Rechtfer-

tigung durch's Gesetz und die Rechtfertigung um Christi willen sind nämlich *Opposita* (Werke — Glaube), so dass die eine die andere *ausschliesst.* — *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*) *quippe qui lege justificamini; δικαιοῦσθε* ist aus der Seele der betreffenden Subjecte gesagt, welche vermeinen, durch's Gesetz, welches wir befolgen, werden wir vor Gott gerecht. — *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε*) d. h. des Verhältnisses, *begnadiget* zu sein von Gott, seid ihr *verlustig geworden.* Gegentheil *ὑπὸ χάριν εἶναι* Rom. 6, 14., zu welcher Gottesgnade der Glaube geführt hat Rom. 5, 2. Zu dem bildlichen *ἐκπίπτειν* vrgl. 2. Petr. 3, 17. Plut. Gracch. 21.: *ἐκπεσεῖν καὶ στέρεσθαι τῆς πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίας.* Polyb. 12, 14, 7. Lucian. Cont. 14. Sir. 31, 4. Wer durch Gesetzbefolgung gerecht wird, wird es nicht mehr durch die Gnade Gottes (*δωρεάν*, Rom. 3, 24.), sondern durch Werke nach Gebühr (Rom. 4, 11. 16. 11, 6.), so dass also sein Gnadenverhältniss zu Gott (welches *verlierbar* ist) *aufgehört* hat.

V. 5. *Begründung* des V. 4. über die durch's Gesetz gerecht Werdenden gefällten Urtheils *e contrario,* d. h. aus der ganz andern Weise, auf welche *Paulus und seines Gleichen* gerecht zu werden erwarten. Es wird dabei die Gewissheit vorausgesetzt, welche im Bewusstsein des Ap. lag, dass die *ἡμεῖς* die *nicht* von Christo Geschiedenen und *nicht* aus der Gnade Gefallenen sind. — *ἡμεῖς*) *wir* unsern Theils; „qui a nobis dissentiunt, habeant sibi", *Beng.* — *πνεύματι ἐκ πίστεως*) ist nicht mit *Luther* als Ein Moment zu betrachten („*Spiritu, qui ex fide est*"), da kein Gegensatz gegen einen andern Geist vorhanden ist, sondern als zwei dem *ἐν νόμῳ* V. 4. entgegengesetzte Punkte *vermöge des Geistes aus Glauben* erwarten wir u. s. w., so dass der heilige Geist das göttliche *Agens* und der Glaube an Christum die subjective *Quelle* unserer Erwartung ist. Zu *πνεύματι* vrgl. Rom. 7, 6. 8, 15 f. Eph. 1, 13 f. al. und zu *ἐκ πίστεως* 2, 16. 4, 22. Rom. 1, 17. 3, 22. 9, 30. 10, 6. al. Man hat demnach *πνεύματι* weder von dem *Menschengeiste schlechthin* mit *Grot., Borger, Fritzsche* u. M. zu erklären, noch von der durch den göttlichen Geist *geheiligten Geistigkeit des Menschen* (*Winer, Paulus, Rück.* u. M.; vrgl. *B. Crus.* u. *de Wette*), sondern von dem *objectiven πνεῦμα ἅγιον,* welches das göttliche Princip des geistlichen Lebens der Christen ist, und welches sie *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* empfangen haben (3, 2. 5. 4, 6.). Die göttliche Triebkraft der christlichen Hoffnung aber ist der heilige Geist als die Potenz aller christlichen Gesinnung und Le-

bensrichtung überhaupt, und als Angeld und Bürgschaft des ewigen Lebens insonders (2. Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. Rom. 8, 11. 23.). — ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχ.) ἀπεκδέχεσθαι (Rom. 8, 19. 23. 25. 1. Kor. 1, 7. Phil. 3, 20.) bezeichnet das beharrliche, bis zur Verwirklichung nicht nachlassende *Abwarten*. S. *C. F. A. Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 156. δικαιοσύνης ist nicht Genit. *appositionis* (*Wieseler*), so dass der Sinn sei: die von uns *gehoffte Gerechtigkeit*, wie aber der Genit. bei ἐλπίς niemals gebraucht ist, sondern Genit. *objecti: die Hoffnung gerechtfertiget zu werden*, nämlich beim Gericht, wo wir von Christo für rechtbeschaffen erklärt werden. Contextwidrig, da die Rechtfertigung *selbst* in Frage steht (s. V. 4.), fassen es *Andere* als Genit. *subjecti*, und zwar in dem Sinne: *den gehofften Lohn der Gerechtigkeit*, das ewige Leben (*Pelag., Beza, Pisc., Hunn., Calov., Beng., Ramb., Baumg., Zachar., Koppe, Borger, Paulus* u. M.). Dass aber die δικαιοσύνη selbst als etwas *Zukünftiges* (vrgl. Rom. 5, 19.) erscheint, kann an sich nicht auffallen, da sie während des zeitlichen Lebens zwar durch den Glauben vorhanden, jedoch noch verlierbar (s. V. 2. 4.) und noch nicht *definitiver* Besitz ist, was sie erst beim Gerichte wird (Rom. 8, 33 f.). Entsprechend ist auch die υἱοθεσία, obschon bereits durch den Glauben eingetreten (3, 26. 4, 5.), Gegenstand der Hoffnung Rom. 8, 23. Daraus erklärt sich zugleich, weshalb P. *hier* grade von einer ἐλπὶς δικαιοσύνης redet, womit er nämlich die Verschiedenheit der Stimmung der wahren Christen von der Zuversichtlichkeit der Gesetzgerechten fühlen lässt, welche sagen: ἐν νόμῳ δικαιούμεθα. Der Ausdruck ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα endlich ist nicht durch die Annahme zu erklären, P. habe, als er ἐλπίδα schrieb, im Sinne gehabt, ἔχομεν folgen zu lassen (*Winer, Usteri, Schott*), was um so willkürlicher ist, weil kein Zwischensatz da ist, welcher ablenken konnte, sondern die Hoffnung ist *objectivirt* (vrgl. z. Kol. 1, 5. Rom. 8, 24. Hebr. 6, 18.), so dass ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα in die Kategorie der bekannten Ausdrücke ζῆν βίον, πιστεύειν δόξαν (*Lobeck* Paralip. p. 501 ff.) gehört. Vrgl. Act. 24, 15.: ἐλπίδα — — ἣν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται, Tit. 2, 13. Hiob 2, 9. Jes. 28, 10. 2. Makk. 7, 14. Eur. Alc. 130.: νῦν δὲ τίν' ἔτι βίου ἐλπίδα προσδέχωμαι; Dem. 1468. 13.: ἐλπίδα — — προσδοκᾶσθαι. Eine Hoffnung wird *erwartet*, wenn das Eintreten ihres *Inhalts* erwartet wird. Wider den Sprachgebrauch *Matthies: ἀπεκδ.* heisse *wir fassen*.

V. 6. Begründung des ἐκ πίστεως: *denn in Christo*

Jesu in der Verbindung mit Christo (in dem Verhältnisse des ἐν Χριστῷ εἶναι) *vermag weder Beschneidung noch Vorhaut etwas,* ist es ohne Einfluss auf die einstige Erlangung der Gerechtigkeit (V. 5.), ob man beschnitten oder unbeschnitten sei, *sondern Glaube, welcher durch Liebe wirksam ist* sc. ἰσχύει τι, Zur Sache vrgl. 1. Tim. 1, 5. 1. Thess. 1, 3. 1. Kor. 13., auch Jak. 2, 22. Durch diesen Glauben ist der Mensch καινὴ κτίσις 6, 15. Gut *Beng.:* „Cum *fide* conjunxit v. 5. *spem,* nunc *amorem;* in his stat totus Christianismus." Wie sehr es aber Noth that für die Galater, die *Liebes*thätigkeit des Glaubens hervorzuheben, s. V. 15. 20. 26. Die *passive* Fassung von ἐνεργουμ. bei vielen älteren Katholiken, wie *Bellarm.* u. *Estius,* wobei zum Theil dogmatisches Interesse gegen die Protestanten im Spiele war, ist falsch, da ἐνεργεῖσθαι im N. T. *immer Medium* ist (*vim suam exserere*). S. z. 2. Kor. 1, 6. *Fritzsche* ad Rom. 7, 6. II. p. 18. Uebrigens streitet u. St. nicht gegen die Rechtfertigung *allein* aus dem Glauben: „*opera fieri* dicit ex fide per caritatem, non *justificari* hominem per caritatem", *Luther.* Vrgl. *Calov.: Formatam* *) etiam fidem apostolus refellit, cum non per caritatem *formam* suam accipere vel *formari,* sed per caritatem *operosam* vel *efficacem* esse docet. Caritatem ergo et opera non fidem *constituere,* sed *consequi* et ex eadem *fluere* certum est." Zu beachten aber ist, dass die Liebe (das Gegentheil aller Selbstsucht) die fortdauernde *ethische Vermittelung* der Wirksamkeit des Glaubens der durch ihn Gerechtfertigten sein muss. Vrgl. 1. Kor. 13, 1 ff. S. auch *Lipsius* Rechtfertigungsl. p. 192.

V. 7—9. Wie natürlich reiht sich — und dem lebhaften Affecte gemäss asyndetisch — an diesen Grundsatz des christlichen Wesens und Lebens, welchen die Leser früherhin auch befolgt hatten, missbilligendes Befremden darüber, dass sie ihm nicht treu geblieben sind (V. 7.), und dann abermals Warnung vor den Irrlehrern aus der ungöttlichen Art (V. 8.) und aus dem verderbenden Einflusse (V. 9.) ihres Wirkens! — ἐτρέχετε καλῶς) d. h. eure christliche Verfassung, euer christliches Leben und Streben verlief in rechter Entwickelung. Eine dem Ap. sehr gangbare bildliche Darstellung geistiger Lebensthätigkeit als eines Laufes. Vrgl. 2, 2. Phil. 3, 14. u. *Luther* z. u. St. — τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν) Frage des Befremdens (vrgl. 3, 1.):

*) Die fides *formata* findet auch *Bisping* hier nach d. Conc. Trid. Sess. 6, 7. de justif. S. dagegen schon Apol. Conf. Aug. p. 81 f.

Wer hemmte euch? Vrgl. 1. Thess. 2, 18. Rom. 15, 22. 1. Petr. 3, 7. Bei Polyb. 21, 1, 12. mit Dativ. So auch Hippocr. p. 28, 35.: denn es heisst eigentlich: einen Einschnitt machen. — *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι*) *der Wahrheit*, d. i. dem wahren Evangelium, nach welchem nur der Glaube das Gerechtmachende ist, *zu gehorchen*. *μή* ist das gewöhnliche pleonastische nach Verbis des Hinderns. S. *Herm.* ad Viger. p. 810 f. *Winer* p. 532. *Pflugk* ad Eur. Hec. 867. — *ἡ πεισμονὴ* etc.) nach dem Befremden die *Warnung*. *ἡ πεισμονή* kommt nur noch bei Apoll. Synt. p. 195. 10., bei Eustath (Il. *ι*, p. 637, 5. *α*, p. 21, 26. al. s. *Wetst.*) und bei Vätern vor (Ignat. ad Rom. 3. interpol. Justin. M. Ap. I. 53. p. 87. Epiph. Haer. 30, 21. Chrys. ad 1. Thess. 1, 4.). Ob es aber activisch, die *Ueberredung*, oder passivisch, die *Folgsamheit* zu nehmen sei, muss an den einzelnen Stellen durch den Zusammenhang entschieden werden. Vrgl. *Reiche* Comm. crit. *Ueberredung* fassen es hier *Erasm.*, *Beza*, *Corn. a Lap.*, *Wolf*, *Mich.*, *Zachar.*, *Koppe*, *Borger*, *Flatt*, *Paulus*, *Usteri*, *Schott*, *Hilgenf.*, *Wieseler* u. M.; dagegen *Chrys.* (*οὐκ ἐπὶ τούτοις ἐκάλεσεν ὑμᾶς ὁ καλῶν, ὥστε οὕτω σαλεύεσθαι*), *Oecum.* (*τὸ πεισθῆναι τοῖς λέγουσιν ὑμῖν περιτέμνεσθαι*), *Theophyl.* (*τὸ πείθεσθαι τοῖς ἀπατῶσιν*), *Luther* (1519. u. 1524., aber 1538. und in der Uebersetzung: *solch Ueberreden*) u. M. auch *Morus*, *Winer*, *Rück.*, *Matthies*, *Olsh.*, *Reiche*: *Folgsamkeit* *) erklären, was aber dem absolut gesetzten Worte nicht entspricht. Dieses ergiebt vielmehr den Gedanken: *Die Ueberredung ist nicht von eurem Berufer*, ist nichts von Gott Herrührendes (s. vielmehr 2. Kor. 11, 15); diess will P. auf die Art der Wirksamkeit der Pseudoapostel angewendet wissen, welche die Galater *durch Ueberredung* bearbeiteten, dass sie der Wahrheit nicht gehorsam blieben, sondern sich *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος αὐτοὺς ἐν χάριτι Χριστοῦ* zu einem *ἕτερον εὐαγγέλιον* wendeten (1, 6.). Wäre *Folgsamkeit* zu fassen, so müsste eine nähere Bestimmung dabeistehen **), da die Folgsamkeit nicht an sich, sondern nur nach Beschaffenheit der Forderung, der

*) Aus dieser Fassung ist die Weglassung des *οὐκ* bei D.* Minusk. Cod. lat. bei Hier. u. Sedul. Clar. Germ. Or. (einmal) Lucif. zu erklären. Auch *Theodoret.* scheint es nicht gelesen zu haben, indem er erklärte: *ἴδιον θεοῦ τὸ καλεῖν, τὸ δὲ πείθεσθαι τῶν ἀκουόντων.*

**) wenigstens *ὑμῶν*, wie auch Syr. Erp. Codd. b. Hier. Lucif. Aug. Ambrosiast. Sedul. wirklich lesen. Arm. las: *αὕτη γὰρ πεισμονή.*

Motive und überhaupt der sittlichen Umstände ungöttlich ist; hat man aber *credulitas* (*Estius*, *Winer*, *B. Crus.* u. M.) daraus gemacht, so hat man den Wortsinn verändert. Das *Bereden* aber bedurfte eines Zusatzes nicht, da es *an sich*, in Sachen des Glaubens nämlich, verwerflich ist, daher auch sehr überflüssig war, dass *Grot.* u. V. den Artikel *demonstrativ* fassen wollten. Trefflich passt auch der active Sinn zu der Bezeichnung Gottes durch ὁ καλῶν ὑμᾶς, in so fern nämlich das *Bereden* ein von dem göttlichen *Berufen* charakteristisch verschiedenes Einwirken auf den Menschen ist; jenes nicht gotteswürdig wie dieses; jenes mit menschlicher Absichtlichkeit, Kunst, Zudringlichkeit verbunden, ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (1. Kor. 2, 4.) geschehend, der freien Selbstbestimmung entgegenwirkend u. s. w. Vrgl. Soph. Fragm. 744. Dind.: δεῖνον τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον. *Bengel, Morus* u. *de Wette* fassen: *Eigensinn* („das Haften an Vorurtheilen", *de Wette*), so dass es dem vorherigen τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι entspräche. So auch *Ewald*, obwohl *Selbstvertrauen* übersetzend und πίσυνος vergleichend. Allein die oben angezogenen Stellen aus Eustath. erweisen diese Bedeutung nicht, wie namentlich Od. X. p. 785, 22. ganz ungehörig dafür angeführt wird (s. *Reiche* p. 79 f.). *Reiche*, die Bedeutung *Folgsamkeit* vorziehend, nimmt den Satz *fragend:* „Annon assensus, obsequium veritati praestandum e Deo est, qui vos vocavit?" Diese Frage sei unwillig. Aber weshalb sollte diess P. mit dem sonderlichen und ihm sonst ganz ungebräuchlichen πεισμονή, und nicht durch das gangbare und unzweideutige πίστις oder ὑπακοὴ τῆς πίστεως ausgedrückt haben? Damit hätte er ja ebenfalls dem vorherigen πείθεσθαι entsprochen. — Der καλῶν ὑμᾶς ist weder Christus (*Theophyl.*, *Erasm.*, *Michael.* u. M.), noch der Apostel (*Locke*, *Paulus*), sondern *Gott.* S. z. 1, 6. Das Partic. *Praesent.* ist nicht vom *fortdauernden* Rufe „*ad resipiscentiam*" (*Beza*) zu fassen, wogegen der beständige Gebrauch des absoluten καλεῖν ist (1, 6. 5, 13. Rom. 8, 30. al.), sondern *substantivisch*, *euer Berufer*, wobei die Zeitbestimmung ausser Betracht bleibt. Vrgl. 1. Thess. 5, 24. *Beng.:* „vocatio norma totius cursus". — μικρὰ ζύμη etc.) Der Sinn dieser sprichwörtlichen (s. z. 1. Kor. 5, 6.) Warnung ist: „Ist den falschen Aposteln durch ihre Ueberredung nur erst ein kleiner Anfang gelungen, euch Irrlehren oder falsche Grundsätze beizubringen, so wird sich diess zum Verderbniss eures ganzen christlichen Glaubens und Lebens entwickeln". So, das Bild in *doctrineller* Beziehung auffassend, im Wesentlichen auch

Chrys., *Theophyl.* (welche jedoch μικρὰ ζύμη zu speciell von der *Beschneidung* erklären), *Luther*, *Calvin*, *Corn. a Lap.* u. V. auch *Flatt* u. *Matthies*. Zwar war das gegnerische Dogma an und für sich grundstürzend (Einwand *Wieseler's*), aber sein *Einfluss* hatte sich noch nicht so weit entwickelt, dass die ζύμη nicht noch als μικρά zu bezeichnen gewesen wäre. Fassen *Andere* von *Personen*: „vel pauci homines perperam docentes possunt omnem coetum corrumpere", *Winer* (vrgl. *Hieron.*, *Augustin.*, *Erasm.*, *Grot.*, *Estius*, *Locke*, *Bengel*, *Borger*, *Paulus*, *Usteri*, *Schott*, *de Wette*, *Hilgenf.*, *Wieseler* u. M.), so ist dagegen, dass die *Zahl* der Irrlehrer, wie sie an sich gleichgültig ist, auch im ganzen Briefe ausser Betracht bleibt, und es nur auf ihren *Lehreinfluss* (vrgl. πεισμονή) ankam, welcher das ein verderbliches Umsichgreifen drohende Ferment war. Vrgl. 1, 7 ff. 3, 1.

V. 10. Nach dieser Warnung V. 8. 9. versichert nun P. seine Leser, wie er das Vertrauen zu ihnen hege, sie würden ihm beipflichten, wogegen ihre Verführer der Strafe nicht entgehen würden. — ἐγώ) mit Nachdruck: *ich meines Theils*, mögen auch meine Gegner euer Urtheil noch so sehr für sich gewonnen zu haben meinen. Entbehrlich und willkürlich *Rück.*: was P. *sage*, sei nicht ganz das, was er *meine*, nämlich: „ich zwar habe gethan, was möglich war, um hoffen zu dürfen u. s. w." — εἰς ὑμᾶς) *zu euch*. Vrgl. Sap. 16, 24. Gewöhnlich mit Dativ oder ἐπί. — ἐν κυρίῳ) *In Christo*, in welchem P. lebt und webt, weiss er auch seine Zuversicht beruhend und begründet. Vrgl. Phil. 2, 24. 2. Thess. 3, 4. Rom. 14, 14. — οὐδὲν ἄλλο) wird von den Meisten, auch *Luther*, *Winer*, *Rück.*, *Matthies*, *Schott*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Ewald* auf den bisherigen, gegen den Judaismus gerichteten Inhalt des Briefes (oder des von Paulus ihnen gepredigten Evangeliums, *Luther* 1538.) überhaupt bezogen. Aber womit diese vage Beziehung rechtfertigen? Die unmittelbar vorgängige Warnung V. 8. 9. (nicht V. 7., auf welchen *Trana* u. *Wieseler* zurückgreifen) hat das nächste Recht, οὐδὲν ἄλλο auf sich bezogen zu sehen, und ist sie dazu nicht wichtig genug? Auch passt der Gegensatz ὁ δὲ ταράσσων sehr treffend zu den Subjecten jener Warnung ἡ πεισμονή oder ζύμη, welches Beides das Wirken der Verführer charakterisirt. *Usteri*: „dass ihr *keine andere als die bisherige* Gesinnung zulassen werdet." Nein, grade eine *Aenderung* d. i. Berichtigung der bisherigen Gesinnung hofft P. — φρονήσετε) keine andere *Gesinnung* (praktische

Bestimmtheit des Denkens) haben werdet. Das *Futur.* (vrgl. 6, 16.) bezieht sich auf die Zeit, wenn sie den Brief gelesen haben werden; da werden sie, wie P. vertraut, nicht andern Sinnes in Betreff desjenigen sein, was er V. 8. u. 9. warnend ihnen zugerufen hat. Bisher schienen sie durch Nachgiebigkeit gegen die Verwirrer einer andern Gesinnungsweise sich hingegeben zu haben! — ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς) Der *Singul.* bezeichnet nicht wie 2. Kor. 11, 4. das *totum genus*, sondern dem nachherigen ὅστις ἂν ᾖ angemessener, das *jedesmalige Individuum* der Verwirrer *in jedwedem concreten Falle*. Vrgl. *Bernhardy* p. 315. Die dem Ap. wohlbekannte *Hauptperson* unter den Gegnern zu denken (*Erasm.*, *Luther*, *Par.*, *Estius*, *Bengel*, *Rück.*, *Ewald* u. M. vrgl. auch *Usteri*), wobei man ehemals sogar namentlich, und selbst auf Petrus gerathen hat (*Hieron.*), berechtiget nichts im Briefe. S. vielmehr gleich V. 12. u. vrgl. 1, 7. 4, 17. — ὅστις ἂν ᾖ) ist in ganzer Allgemeinheit zu belassen: *ohne Unterschied des persönlichen Verhältnisses*, er mag sein, wer er will. Die Beziehung auf *hohes Ansehn* (*Theodor.*, *Theophyl.*, *Luther*, *Estius* u. V., auch *Koppe*, *Flatt*, *Rück.*, *de Wette*) hätte nur dann Grund, wenn ὁ ταράσσ. auf einen bestimmten Sonderlichen ginge. — τὸ κρῖμα) *das Richturtheil* καὶ' ἐξοχήν, d. i. das Verdammungsurtheil des (nahen) jüngsten Gerichts. Vrgl. Rom. 2, 3. 3, 8. 1. Kor. 11, 29. Von *Excommunication* (*Locke*, *Borger*), enthält der Context nichts *). — βαστάσει) Das Richturtheil ist als etwas schwer *Auferlegtes* (2. Reg. 18, 14.) gedacht, welches der Verurtheilte, vom Gerichte hinweggehend, *trägt*. Nicht ganz gleich ist die Vorstellung λαμβάνειν κρῖμα (Rom. 13, 2. Jak. 3, 1. Luk. 20, 47. al.).

V. 11. Die Judaistischen Lehrer, wie aus uns. Stelle erhellt, hatten, um das Hinderniss, welches sie in Paulinischen Gemeinden an dem ihnen entgegenstehenden Ansehn des Ap. finden mussten, zu entkräften, vorgegeben (vielleicht die Beschneidung des Timoth. Act. 16, 3. hierzu benutzend), Paulus selbst predige noch in andern Gemeinden die Nothwendigkeit der Beschneidung, was *Holsten* nur sehr spitzfindig hinwegzudeuten sucht. Diese Verleumdung (vrgl. auch *Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1860. p. 216 ff.) widerlegt er hier kurz, und mit welchem schlagenden Erfahrungsbeweise!

*) Davon und von anderen Kirchenstrafen fasst auch *Jatho*. Aber es war des Ap. Art nicht, die Kirchenzucht so indirect und verhüllt zu fordern. Vrgl. 1. Kor. 5.

Ich aber, Brüder — um nun auch zu zeigen, wie fälschlich man behauptet, die Beschneidungslehre eurer Verführer sei *meine eigene* Lehre — *wenn ich Beschneidung noch verkündige, warum werde ich noch verfolgt?* Denn die Verfolgung von Seiten der Juden gründete sich ja eben auf den *Antinomismus* seiner Predigt vom Gekreuzigten. S. d. Folgende. — εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω) P. hätte auch sagen können: εἰ π. ἐ. ἐκήρυσσον, τ. ἐ. ἐδιωκόμην ἄν, versetzt sich aber direct in den Sinn der Gegner und zeigt eben so direct dessen Unsinn auf: er setzt die Wirklichkeit des gegnerisch Behaupteten, und hebt sie durch den Nachsatz als absurd wieder auf, daher der Sinn nicht ist, wie *Holsten* meint: seine Verfolgung habe einzig den Grund, dass er die Beschneidung nicht mehr (das soll heissen: seitdem der Kreuzestod eingetreten) verkünde. — Den Nachdruck hat περιτομήν: in ἔτι aber liegt nicht, dass P. *als Apostel* vormals Beschneidung gepredigt habe *). Denn obgleich die Erleuchtung des heil. Geistes bei keinem Apostel auf einmal und schlechthin die Ablegung alles früher gehegten religiösen Irrthums wirkte, sondern sie in allmählicher und individueller Entwickelung vorwärts in die ganze Wahrheit leitete (s. d. treffenden Bemerkungen *Lücke's* z. Joh. 2, 10. p. 501.), so wäre doch grade b. P., eben weil er mitten im Gesetz-Zelotismus bekehrt wurde, die Annahme, er habe nun noch die Nothwendigkeit der Beschneidung zum Heil gepredigt, also grade dem der Offenbarung Gottes in ihm (1, 15.) und seinem ihm geoffenbarten Evangelium (1, 11 f.) entgegenstehenden Grundirrthume gehuldiget, ganz unpsychologisch und historisch hiergegen wäre der entschieden antinomistische Charakter seines ganzen uns bekannten apostolischen Wirkens (vrgl. Act. 21, 21.), so wie der Umstand, dass die Forderung der Beschneidung an die Heidenchristen Act. 15. als etwas ganz Neues und Unerhörtes in die apostolische Kirche eintritt und daher so grosse Aufregung macht, ja den Apostelconvent veranlasst. Rein exegetisch auch wäre jene Annahme nicht mit τί ἔτι διώκομαι vereinbar, woraus ja folgen würde, P. sei, so lange er noch die Beschneidung gepredigt habe, *nicht* verfolgt worden; und doch ward er gleich zu Anfange seines christlichen Wirkens von den Juden verfolgt, Act. 9, 24 f. 2. Kor. 11,

) Der Gedanke hieran veranlasste die Auslassung von ἔτι, welche sich noch bei D. F. G. 38. 72. Arm. It. Vulg. ms. Goth. Victorin. Ambrosiast. Hier. findet.

32 f. *Rück.* (vrgl. *de Wette*) meint, man habe mit ἔτι nur sagen wollen, P. fordere, obwohl er Christum predige, *dass man sich trotz dem immer noch beschneiden lassen solle.* Vrgl. *Olsh.*, welcher ἔτι auf *die Inferiorität der Richtung* bezieht. Allein nach *Olsh.* bleibt doch die Beziehung auf ein früheres κηρύττειν περιτομήν unbeseitiget, und nach *Rück.* wird das ἔτι unbefugt vom Ap. hinweg und auf die Seite derer hinübergespielt, denen er predigte. Die *richtige* Ansicht ist die *gewöhnliche,* auch von *Winer, Usteri, Matthies, Schott, Hilgenf., Ewald, Wieseler* angenommene, ἔτι weise zurück *auf die Zeit vor der Bekehrung des Apostels.* Zwar wendet man ein (s. *Rück.*), damals habe P. als Jude unter Juden, und nur mit Judenchristen in Berührung kommend, gar keine Veranlassung gehabt, die Beschneidung zu verkündigen. Aber diess ist bei unsrer geringen Bekanntschaft mit den vorchristlichen Verhältnissen des Ap. viel zu rasch geurtheilt. Denn als ζηλωτὴς Gottes und des Gesetzes (Act. 22, 3. vrgl. Gal. 1, 14. Phil. 3, 5.) konnte Saulus oft genug Veranlassung haben, die Beschneidung zu verkündigen und zu verfechten, theils im Interesse des Proselytenmachens, theils auch im polemischen Bestreben gegen Christen in Jerus., welche nicht ihre Beschneidung, sondern ihren Glauben als Heilsbedingung geltend machten. — τί ἔτι διώκομαι;) *Dieses* ἔτι ist das *logische:* was für ein Grund bleibt übrig u. s. w. Vrgl. Rom. 3, 7. 9, 19. — ἄρα κατήργηται etc.). ἄρα ist wie immer *igitur, rebus sic se habentibus* (wenn ich nämlich noch Beschneidung predige). P. giebt Aufschluss über die vorherige Frage, in wie fern nämlich kein Grund mehr vorhanden sei u. s. w.: *so ist also abgethan der Anstoss des Kreuzes,* d. h. der Anlass zur Verwerfung des Evang., welcher dadurch gegeben wird, dass der Kreuzestod Christi als der einzige Heilsgrund verkündigt wird (1. Kor. 1, 23. Phil. 3, 18.). Hätte P. zugleich auch die Beschneidung als nöthig zum Heile gepredigt, so hätte der Jude sein Gesetz aufrecht erhalten gesehen; aber er predigte nach dem entschiedenen Grundsatz 2, 21. den Kreuzestod als des Gesetzes Ende (3, 13. Rom. 10, 3. al.) und mit Verwerfung aller Gesetzgerechtigkeit, — so nahm der Jude Anstoss am Kreuze u. verwarf den Glauben. Vrgl. *Chrys.* u. *Theophyl.* Die *fragende* Fassung (*Syr.*, *Bengel* z. V. 12., *Knapp, Vater, Usteri, Ewald*), bei welcher auch ἆρα accentuirt werden könnte (vrgl. z. 2, 17.), erscheint nach τί ἔτι διώκομαι logischer Weise nicht unpassend, ergiebt aber einen weniger *schlagenden* Fortgang der Rede. *Morus* (vrgl. schon *Osiand.*

u. *Hunnius*) versteht *σταυροῦ* von Religionsbedrückungen: „ita finis factus est offensioni calamitatum talium, quae ex illis capitur, dum nolunt fieri Christiani propter *σταυρόν*." Allein *σταυρός an sich* wird nie so gebraucht (Matth. 10, 38. 8, 34. al.), und bei P. geht es immer auf *Christi* Kreuz (6, 12. 1. Kor. 1, 17 f. Eph. 2, 18. Phil. 2, 8 al.): auch lag ihm grade die *Idee* des *σκάνδαλον τοῦ σταύρου* aus seiner eigenthümlichen Erfahrung so nahe! Der Zusatz *τοῦ Χριστοῦ* bei A. C. u. wenigen Minusk. Copt. Aeth. beruht daher auf richtiger Auslegung.

V. 12. Die lebhafte Vergegenwärtigung des Treibens seiner Feinde, welche sogar solcher Lüge sich nicht schämten (V. 11.), drängt nun noch einen derb und bitter witzigen Wunsch heiligen Unmuths aus seiner Seele: *möchten sie sich sogar verschneiden lassen, die euch in Aufruhr bringen!* möchten sie, die so viel auf Beschneidung geben und euch dadurch aufrührerisch machen, nicht blos mit ihrer Beschneidung sich begnügen, sondern sich sogar castriren lassen! *ὄφελον*) als Partikel; s. z. 1. Kor. 4, 8. „Omnino autem observandum est, *ὄφελον* [über die Form *ὄφελον* s. Interpr. ad Moer. p. 285 f.) non nisi tum abhiberi, quum quis optat, ut fuerit aliquid, vel sit, vel futurum sit, quod non fuit aut est aut futurum est", *Herm.* ad Viger. p. 756. Mit *Futur.* steht es nur sehr selten, wie Lucian. Soloec. 1. S. *Herm.* l. l. *Graev.* ad Luc. Sol. II. p. 730. Aber sonderbar will *Bengel* *ὄφελον* gar nicht mit *ἀποτόψ.* verbinden *). — *καί*) das *steigernde auch*, dicht das des entsprechenden Verhältnisses der Vergeltung (*Wieseler*), so wäre es nur überflüssig und im Wege. — *ἀποτόψονται*) bezeichnet die *Entmannung*, sie mag nun durch Incision der *vena seminalis* (Deut. 23, 2.) oder anderswie geschehen. S. d. Stellen b. *Wetst.* Vrgl. *ἀπότομος*, *entmannt*, Strabo. 13. p. 630. *ἀποτετομημένος* Deut. 23, 2. Diese Erklärung ist durch *καί*, welches nach V. 11. auf ein Mehreres als die angezeigte Beschneidung geht, als die einzig contextmässige (vrgl. auch Phil. 3, 2.), und auch von *Chrys.* u. seinen Nachfolgern *Hieron.*, *Ambros.*, *Augustin.*, *Cajet.*, *Grot.*, *Estius*, *Wetst.*, *Seml.*, *Koppe*, *Stolz*, *Rosenm.* u. M. auch *Winer*, *Rück.*, *Usteri*, *Matthies*, *Schott*, *Olsh.*, *de Wette*, *Hilgenf.* befolgt; vrgl. *Ewald*, welcher „ihr Glied ganz abschneiden" erklärt. Contextwidrig, zum Theil durch

*) Er nimmt es *für sich*, als Gegentheil von *μὴ γένοιτο*: „*Ergone sublatum est scandalum crucis? Velim, ita sit.*"

einen unrichtigen ästhetischen Maasstab veranlasst (vrgl. *Calov.*: „glossa impura"), und die auch bei Griechischen Prosaisten immer reflexive Medialbedeutung (*Kühner* II. p. 19.), welche auch durchgängig im N. T. zu halten ist (*Winer* p. 228.), aufopfernd, haben *Andere* den Sinn gefunden: „*exitium* imprecatur impostoribus" (*Calvin*, doch das Wort als Anspielung auf die Beschneidung anerkennend, *Calov.* u. M.), oder von der *göttlichen Ausrottung* erklärt (*Wieseler*); oder: möchten sie *excommunicirt* werden (*Erasm.*, *Beza*, *Piscat.*, *Corn. a Lap.*, *Bengel.*, *Mich.*, *Zachar.*, *Morus*, *B. Crus.* u. M. *); oder: möchte ihnen *alle Gelegenheit benommen* werden, euch zu verführen (*Elsner*, *Wolf*, *Baumg.*). — ἀναστατοῦν, stärker als ταράσσειν, heisst hier in Aufruhr bringen, *aufwiegeln* (gegen das wahre Christenthum), *alarmiren*. Vrgl. Act. 17, 6. 21, 38. Das Wort, statt des classischen ἀνάστατον ποιεῖν, gehört der spätern Gräcität. S. *Sturz* dial. Mac. p. 146.

V. 13. Mit Recht rede ich so entrüstet gegen jene Menschen; denn *ihr*, ihr, die ihr von ihnen zur Sclaverei des Gesetzes bearbeitet werdet, habet zu einem ganz andern Zwecke, habet, um frei zu sein, den Ruf Gottes zum Messiasreiche erhalten." So bahnt sich P. den Weg zur folgenden Ermahnung. — ἐπ' ἐλευθερίᾳ) *dass ihr frei sein sollet*; ἐπί vom *Zwecke* des καλεῖν. Vrgl. 1. Thess. 4, 7. Eph. 2, 10. Soph. Oed. C. 1459.: τἀξίωμ' ἐφ' ᾧ καλεῖς. *Winer* p. 351. — μόνον μή etc. beschränkende Ermahnung. Aber das selbstverständliche Verbum (etwa τρέπετε) fehlt, wodurch die Rede straffer und gemessener wird. So auch oft bei Griechen nach dem verbietenden μή. S. *Heind.* ad Plat. Prot. p. 315. B. *Hartung* Partikell. II. p. 153. *Klotz* ad Devar. p. 669. — εἰς ἀφορμὴν τῇ

*) *Luther* in der Uebersetzung: *ausgerottet* werden (also wie *Calvin*); im Kommentare 1519. erklärt er sich nicht näher, sondern spricht blos von einem Fluche, welcher ausgedrückt sei. Eigenthümlich aber 1524: »Si omnino volunt circumcidi, opto, ut et abscindantur et sint eunuchi illi amputatis testiculis et veretro, i. e. qui docere et gignere filios spirituales nequeunt, extra ecclesiam ejiciendi.« Im Komment. 1538. dagegen ganz einfach: »allusit — — ad circumcisionem, q. d. cogunt vos circumcidi, utinam ipsi funditus et radicitus excindantur.« Eine ganz sonderbare Beziehung auf die Beschneidung hat *Bengel* zu finden gewusst: »Quemadmodum praeputium per circumcisionem abscinditur, ut quiddam, quo carere decet Israelitam: ita isti tanquam praeputium rejiculum de communione sanctorum rejicientur et anathema erunt.«

σαρκί) *zu einem Anlass für das Fleisch:* gebrauchet eure Freiheit nicht dazu, dass sie der ungeistlichen psychisch leiblichen Natur eures Wesens zur Veranlassung diene, ihr gottwidriges Gelüste geltend zu machen. Vrgl. Rom. 7, 8. S. über σάρξ im ethischen Sinne z. Rom. 4, 1. 6, 19. 7, 14. Joh. 3, 6. ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλ. ἀλλήλ.) sondern *die Liebe* sei dasjenige, vermittelst dessen ihr in einem gegenseitigen *Dienstverhältnisse* steht. Sinnige Zusammenstellung der *Freiheit* und brüderlichen *Dienstbarkeit* in ihr. Vrgl. Rom. 6, 18. 22. 1. Kor. 9, 19. 1. Petr. 2, 16. 2. Petr. 2, 19.

V. 14. Begründung des eben gesagten διὰ τῆς ἀγάπης etc.: *denn das ganze Gesetz* (nicht blos eine einzelne Vorschrift desselben) *ist in Einem Ausspruche erfüllt*, d. h. des ganzen Gesetzes Befolgung ist geschehen und vorhanden, wenn ein einziges Gebot desselben befolgt ist, nämlich das Gebot: *liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Wenn ihr also durch die Liebe einander dienet, so ist damit der ganze Streitpunkt gehoben; so kann gar nicht mehr die Rede davon sein, ob ihr diese oder jene Vorschrift des Gesetzes zu erfüllen gehalten seid, — das ganze Gesetz habt ihr erfüllt. „Theologia brevissima et longissima; brevissima quod ad verba et sententias attinet, sed usu et re ipsa latior, longior, profundior et sublimior toto mundo", *Luther.* — πεπλήρωται) Ueber die Lesart s. d. krit. Anm. Das *Perf.* bezeichnet die Erfüllung als vollzogen und fertig vorliegend wie Rom. 13, 8. Richtig haben *Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl., Estius, Baumg., Seml., Morus, Rück., Matthies, Schott, B. Crus., de Wette, Wieseler* u. M. πληροῖσθαι von der *Befolgung* des Gesetzes erklärt; denn die Erklärung *comprehenditur (Castal., Luther, Calvin, Ramb., Michael., Zachar., Koppe, Rosenm., Winer, Usteri, Olsh., Reiche* u. M.), d. i. ἀνακεφαλαιοῦται, welches aber Rom. 13, 9. vom πληροῖσθαι *unterschieden* wird, ist dem durchgängigen Gebrauche von πληροῦν τὸν νόμον im N. T. (vrgl. ἐκπιμπλάναι τ. νόμον, Herod. 1, 199., so auch Philo de Abrah. I. p. 36.) zuwider. S. 6, 2. Matth. 3, 15. Rom. 8, 4. 13, 8. Kol. 4, 17. Der Gedanke ist der nämliche wie Rom. 13, 8.: ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε, und 13, 10.: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη. *Grot.* fasst πληρ. wie Matth. 5, 17.: „sicuti rudimenta impientur per doctrinam perfectiorem." Falsch wegen πᾶς und weil ein Gebot *des Mos. Gesetzes selbst* angeführt wird. — ἐν τῷ) S. *Winer* p. 99. — ἀγαπήσεις) Lev. 19, 18. Wegen des imperativischen *Futuri* s. z. Matth. 1, 21., und über ἑαυτόν

von der *zweiten* Person z. Rom. 13, 9. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 447. Der *Nächste* ist für den dieses Mosaische Gebot mit Recht (Matth. 5, 17.) auch auf sich beziehenden *Christen* der *Mitchrist* (vrgl. V. 13. ἀλλήλοις, u. s. V. 14.), wie es für den Juden der Mitjude ist; aber wie wenig diess irgend einen Andern *ausschliessend* zu nehmen sei, zeigt der ganze Geist des Christenthums, welcher in diesem Punkte im Samariterbeispiel Luk. 10. seinen schönsten Ausdruck hat; und P. selbst war ein solcher Samariter gegen Juden und Heiden. — Die Frage, wie P. mit Recht vom *ganzen* Gesetze sagen konnte, es sei durch die Nächstenliebe erfüllt, ist weder so zu beantworten, dass man *νόμος* das *christliche* Gesetz bedeuten lässt (*Koppe*), noch so, dass man nur das *Moralgesetz* versteht (*Estius* u. V.), oder die *zweite Tafel* des Dekalogs (*Beza* u. M., auch *Wieseler*, vrgl. *Ewald*), oder jedes göttlich *geoffenbarte Gesetz überhaupt* (*Schott*), da ὁ πᾶς *νόμος* (anders Rom. 13, 8—10.) nach dem Zusammenhange des ganzen Briefs nichts Anderes heissen kann als *das ganze Mosaische Gesetz;* sondern so, dass man sich auf den erhabenen geistlichen Standpunkt des Ap. versetzt, von welchem aus er alle andern Gesetzgebote so tief untergeordnet unter das Gebot der Liebe sah, dass, wer *dieses* Gebot erfüllt habe, nicht anders zu betrachten sei, als habe er *alle* erfüllt. Von diesem hohen und kühnen Standpunkte aus trat Alles, was nicht mit dem Liebesgebote zusammenhing (Rom. 13, 8—10.), so gänzlich zurück, dass es als noch besonders zu Erfüllendes gar nicht mehr in Betracht kam, sondern das ganze Gesetz schon in der Liebe vollbracht erschien, als in der Gesinnung und That, in welcher der Ziel- und Vollendungspunkt aller Gesetzstücke enthalten sei. Der Gedanke des Ap. kommt also auf eine *impletio totius legis dilectione formata* hinaus. Dass er übrigens, indem er nur das Gebot der *Nächstenliebe* anführt, das Gebot der *Gottesliebe* nicht ausschliesst (vrgl. Matth. 22, 37 f.), verstand sich dem christlichen Bewusstsein aus dem nothwendigen Zusammenhange der Gottes- und Nächstenliebe (vrgl. 1. Joh. 4, 20. 1. Kor. 8, 1. 3.) von selbst; nur die letztere aber aufzuführen, war P. zusammenhangsmässig veranlasst (V. 13. 15.).

V. 15. *Δάκνετε καὶ κατεσθίετε*) klimaktische bildliche Bezeichnung der *thätigen Partheifeindschaft*, in welcher man sich welchselseitig zu *verletzen* und zu *verderben* bemüht ist, von reissenden Thieren entlehnt, welche bildlichen Ausdrücke auch anderwärts gangbar sind. S. *Majï* Obss. II. p. 86. *Jacobs* ad Anthol. VIII. p. 230.

Wetst. z. St. κατεσθίειν aber ist nicht mit *Schott* (vrgl *Paulus*) *anfressen* zu fassen, sondern was es *immer* heisst, *auf*essen, *auffressen*. S. z. 2. Kor. 11, 20. Hom. Il. β, 314. φ, 24. Od. α, 8. al. LXX. Gen. 40, 17. Jes. 1, 7. Add. ad Esth. 1, 11. — μὴ ὑπὸ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε) *dass ihr nicht von einander aufgerieben werdet*, d. h. (denn P. bleibt in seinem Bilde): dass nicht durch diese wechselseitigen Partheifeindseligkeiten das christliche Gemeinschaftsleben unter euch gänzlich ruinirt und zu nichte werde. Mit *Grot.* an Zorn und Strafe *Gottes* zu denken, verbietet ὑπὸ ἀλλήλων, welches auch gegen *Koppe* ist, der gar an die *Römischen Magistrate* denkt.

V. 16. Mit *„ich meine aber"* (3, 17. 4, 1.) hebt nun eine tiefer greifende Gestaltung und Erörterung dessen an, was er den Lesern V. 13—15. warnend und mahnend an's Herz gelegt hat. — bis V. 26. — πνεύματι περιπατεῖτε) Dativ der *Norm* (κατὰ πνεῦμα, Rom. 8, 4.). Vrgl. 6, 16. Phil. 3, 16. Rom. 4, 12. Hom. Il. ο, 194.: οὔτι Διὸς βέομαι φρεσίν. Das nachherige πνεύματι ἄγεσθε V. 18. ist dieser Fassung günstiger als der von *Fritzsche* ad Rom. I. p. 225.: es sei Dativ. *commodi* (*spiritui divino vitam consecrare*), und der von *Wieseler:* es sei *instrumentaler* Dativ, so dass der Geist als *Bahn* gedacht sei (bei διά 2. Kor. 5, 7. ist die Vorstellung anders). Gut *Calov.:* „juxta instinctum et impulsum". Der *Geist* aber ist nicht die *sittliche Menschennatur* (d. i. ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ὁ νοῦς, Rom. 7, 22. 23.), welche vom göttlichen Geiste geheiliget ist (*Beza, Gomar., Rück., de Wette* u. M.; vrgl. *Michael., Morus, Flatt, Schott, Olsh., Delitzsch* Psych. p. 389. ed. 2.), weshalb man sich irrig (s. auch Rom. 8, 9.) auf den Gegensatz von σάρξ beruft, da ja eben das *göttliche* πνεῦμα die die σάρξ überwindende Potenz ist (Rom. 7, 23 ff. 8, 1 ff.), sondern *der heilige Geist;* dieser ist als das göttliche Princip des christlichen Lebens den Gläubigen gegeben (3, 2. 5. 4, 6.), und ihm sollen sie folgen, nicht dem gottwidrigen Gelüste ihrer σάρξ. Vrgl. *Neand.* u. *Müller* v. d. Sünde I. p. 450 f. Der Mangel des Artikels steht nicht entgegen; denn der von *Harless* zu Eph. p. 268. behauptete Unterschied, dass τὸ πνεῦμα den *objectiven* heiligen Geist, πνεῦμα ohne Artikel aber den *subjectiven* bezeichne, ist nicht zu rechtfertigen, da πνεῦμα die Natur eines Nom. propr. hat, und immer, auch wenn es im Menschengeiste wohnt und waltet, *objectiv* bleibt, als das *göttliche* πνεῦμα, vom menschlichen specifisch verschieden (Rom. 8, 16.). Vrgl. z. Rom. 8, 4. — καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ

ελέσητε) wird von *Hieron.*, *Theodoret.*, *Erasm.*, *Luther*, *Calvin*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.* u. den Meisten, auch *Winer*, *Paulus*, *Rück.*, *Matthies*, *Schott*, *de Wette*, *Hilgenf.*, *Wieseler* als *Folge* gefasst, von *Anderen* aber, wie *Castal.*, *Beza*, *Koppe*, *Usteri*, *B. Crus.*, *Ewald* im Sinne des *Imperativ*. Beides ist dem Zusammenhange angemessen, da hernach zur Erörterung des V. 16. Gesagten das Verhältniss zwischen σάρξ und πνεῦμα dargelegt wird. Aber nur die Fassung als *Folgesatz* entspricht dem sonstigen neutestam. Gebrauch, in welchem οὐ μή mit Conj. Aor. immer im Sinne zuversichtlicher *Versicherung*, nicht wie οὐ mit Futur. imperativisch steht, obwohl im Classischen οὐ μή so gebraucht wird. Richtig daher *Vulg.*: „et desiderium carnis *non perficietis*." Diess ist die sittliche glückliche Folge, die ihnen *verheissen* wird, wenn sie nach dem Geiste wandeln.

V. 17. Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τ. σαρκός) Die vorherige Ermahnung mit ihrer Verheissung wird durch die Bemerkung, *dass das Fleisch und der Geist in ihrem Begehren wider einander sind*, so dass also nicht Beides zusammen den Wandel bestimmen kann, erläutert. — Da τὸ πνεῦμα auch hier (s. z. V. 16.) nicht die *sittliche Menschennatur*, sondern *der heilige Geist* ist*), so wird mit theilweisem Unrecht hier der Zwiespalt zwischen dem νοῦς und der σάρξ Rom. 7, 18 ff. in dem Unwiedergeborenen, in welchem der sittliche Wille dem Fleische unterliegt, nebst den Parallelen bei Griechen und Römern (Xen. Cyr. 6, 1, 21. Arrian. Epict. 2, 26. Porphyr. de abst. 1, 56. Cic. Tusc. 2, 21. al.) und Rabbinen (s. *Schoettg.* Hor. p. 1178 ff.) verglichen. *Hier* ist vom Widerstreit des sarkischen und *göttlichen* Princips im *Wiedergebornen* die Rede. Das Ver-

*) Mit Unrecht wendet *de Wette* ein: im Zustande der Wiedergeborenen finde dieses Verhältniss des Widerstreites nicht statt: der Geist habe das Uebergewicht (V. 18. 24.). Allerdings, wenn die Wiedergeburt völlig wäre, nicht wie sie bei den Galatern war (4, 19.), und wenn nicht überhaupt beim Wiedergeborenen die concupiscentia carnis bliebe. Dass πνεῦμα hier den *heiligen* Geist bezeichnet, wird durch V. 22. bestätiget. Darin besteht die Verschiedenheit des Kampfes im Unbekehrten und im Wiedergeborenen, dass bei jenem die σάρξ mit dem besseren sittlichen Willen (νοῦς) streitet, und die σάρξ siegt Rom. 7, 7 ff.; beim Wiedergeborenen aber streitet die σάρξ mit dem heiligen Geiste, und der Mensch kann dem heil. Geiste folgen (V. 18.).

hältniss ist also verschieden, wenn auch der Widerstreit in sich etwas Aehnliches hat. Vorsichtig setzt *Beng.* bei der Vergleichung „*quodammodo*" hinzu. — ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται) Wegen der Lesart γάρ s. d. krit. Anm. Es führt eine *pragmatische* Weitererörterung des so eben Gesagten ein. Um einer vermeintlichen Tautologie auszuweichen, haben *Rück.* u. *Schott* ταῦτα γ. ἀλλ. ἀντίκ. parenthetisch (s. auch *Grot.*) und in dem Sinne gefasst: „denn sie sind *ihrer Natur nach* einander entgegengesetzt. Eingetragen: P. müsste geschrieben haben: φύσει γὰρ ταῦτα ἀλλ. ἀντίκ., da das blose ἀντίκειται nach dem Vorherigen nur von dem thatsächlich vorhandenen Widerstreite verstanden werden kann. — ἵνα μὴ etc.) ist nicht mit *Grot.*, *Seml.*, *Mold.*, *Rück.* u. *Schott* zur ersten Hälfte des Verses zu verbinden, was die richtige Fassung des nicht parenthetischen ταῦτα γὰρ ἀλλ. ἀντίκ. verbietet, sondern zu diesem. Auch ist ἵνα nicht *so dass* (was es *nie* heisst), obgleich dieses *Usteri* wenigstens einfacher (?) findet, sondern es bezeichnet die *Absicht*, und zwar nicht die Absicht *Gottes* bei jenem Widerstreite, was, wenn der Wille auf das Gute gerichtet ist, auf eine ungöttliche (unsittliche) Absicht hinausliefe, sondern die Absicht jener mit einander *hämpfenden Potenzen* bei diesem Kampfe. Beide beabsichtigen dabei, der Mensch soll grade *dasjenige* (ταῦτα, mit Nachdruck) nicht thun, was er in den einzelnen Fällen (ἄν) *will*. *Will er das Gute thun, so ist das Fleisch*, gegen den Geist streitend, *darwider; will er das Böse thun, so ist der Geist*, wider das Fleisch streitend, *dagegen*. Jede *einseitige* Fassung von ἃ ἂν θέλητε, es mag nun auf den *moralischen* Willen bezogen werden, welcher durch das Fleisch (*Luther*, *Erasm.*, *Calvin*, *Estius*, *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Usteri*, *Rück.*, *Schott*, *de Wette*, auch *B. Crus.*, *Holsten* u. M.), oder auf den *sinnlichen* Willen, welcher durch den Geist gehindert werde (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Beza*, *Grot.*, *Neand.* *), scheitert daran, dass ἵνα μὴ etc. an das vorherige ταῦτα γὰρ ἀλλ. ἀντίκ. sich anschliesst, dieses aber den wechselseitigen Streit *beider* Gewalten ausdrückt **). Das im Ganzen Richtige hat auch *Winer.*: „τὸ πνεῦμα impedit vos [vielmehr *impedire vos cupit*], quo minus perficiatis τὰ

*) Vrgl. auch *Ewald*: „*damit ihr* nach dem darüber stehenden göttlichen Willen *nicht thuet, was ihr etwa wünschet*, sondern das, wovon ihr wissen könnet, dass Gott es wolle und billige."

**) Vrgl. *Ernesti* Urspr. der Sünde p. 89.

τῆς σαρκός (ea, quae *ἡ σὰρξ* perficere cupit), contra *ἡ σὰρξ* adversatur vobis, ubi *τὰ τοῦ πνεύματος* peragere studetis", u. so im Wesentlichen *Ambros., Oecum., Bengel, Zachar., Koppe, Matthies;* am genauesten *Wieseler.* Uebrigens war diese nähere Darlegung des Widerstreites (*ταῦτα — ταῦτα ποιῆτε*) zwar an sich entbehrlich, da sie dem Wesen nach schon in der ersten Hälfte enthalten ist, sie trägt aber das Gepräge einer nachdrücklichen, ja feierlichen Exposition zu desto mehrerer Beachtung und Beherzigung.

V. 18. Wenn aber von diesen beiden streitenden Mächten *der Geist* es ist, was euch regiert, in welcher glücklichen Freiheit seid ihr dann! Vrgl. 2. Kor. 3, 17. Rom. 8, 2 ff. — *πνεύματι ἄγεσθε*) S. z. Rom. 8, 14. Vrgl. auch 2. Tim. 3, 6. — *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον*) *weil nämlich dann das Gesetz nichts gegen euch haben kann;* durch die treibende Macht des Geistes befindet ihr euch in einer solchen sittlichen Lebensverfassung (in einer solchen *καινότης ζωῆς* Rom. 6, 4. und *καιν. πνεύματος* 7, 6.), dass das Gesetz nichts an euch auszusetzen, zu verdammen und zu strafen Macht hat. Vrgl. z. Rom. 8, 4. Diese Erklärung ist nach V. 23. die einzig richtige; und *diese* Freiheit ist die wahre *sittliche* Freiheit vom Gesetze, auf welche es dem Ap. hier nach V. 13. ankam. Vrgl. 1. Tim. 1, 9. Ungenauer ist die *gewöhnliche* Fassung (auch *Winer, Rück., Matthies, Schott, B. Crus.*, vrgl. *de Wette*): ihr *bedürfet* des Gesetzes nicht mehr, wie *Chrys.: τίς χρεία νόμου; τῷ γὰρ οἴκοθεν κατορθοῦντι τὰ μείζω τοῦ χρεία παιδαγωγοῦ;* oder: ihr seid vom *äussern Zwange* des Gesetzes frei (*Usteri, Ewald*).

V. 19—23. Was P. eben behauptet hat, dass die Leser als Geistgeleitete nicht unter dem Gesetze ständen, erläutert er nun näher (*δέ*) dadurch, dass er die ganz entgegengesetzten sittlichen Zustände aufführt, welche durch's Fleisch und welche durch den Geist (V. 22 f.) hervorgebracht werden; jene schliessen vom Messiasreiche aus (sind also dem Gesetzfluche verfallen), gegen diese aber ist das Gesetz nicht.

V. 19. *Φανερὰ δὲ* etc.) *offenbar aber* (um mich nämlich nun über jenes *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον* näher zu erklären), nicht unbekannt, sondern offenkundig vor Aller Augen, *sind die Werke des Fleisches,* dasjenige, was zu Wege gebracht wird, wenn das Fleisch, die sündliche Menschennatur (nicht aber der heil. Geist), das wirkende Princip ist. Das folgende Verzeichniss von *ἔργοις τῆς σαρκός* enthält *vier* ungefähre Theilungen: 1) *Wollust: πορνεία, ἀκαθαρσ., ἀσέλγ.,*

2) *Götzendienst:* εἰδωλολατρ., φαρμακ., 3) *Feindseligkeit:* ἔχθραι — φόνοι, 4) *Unmässigkeit:* μέθαι, κῶμοι. — ἀκαθαρσία) *wollüstige Unreinigkeit* (Unfläthereі) *überhaupt*, nach dem speciellen πορνεία. Vrgl. Rom. 1, 24. 2. Kor. 12, 21. — ἀσέλγεια) *wollüstige Frechheit und Ausgelassenheit.* S. z. Rom. 13, 13. Vrgl. 2. Kor. 12, 21. Eph. 4, 19. 1. Petr. 4, 3. 2. Petr. 2, 7.

V. 20. Εἰδωλολατρεία) ist nicht als Species der *Wollustsünden* zu betrachten (*Olsh.*), wogegen der Wortsinn ist und der Umstand, dass Wollust nur bei *manchen* heidnischen Riten getrieben wurde. Es ist *eigentlich* zu nehmen: *Götzendienst.* Unter Heiden lebend, wurden Heidenchristen nicht selten zum Götzendienste verführt, wozu die Opfermahlzeiten leicht veranlassten. Vrgl. z. 1. Kor. 5, 11. — φαρμακεία) kann *hier* sowohl *Giftmischerei* (Plat. Legg. 8. p. 845. E. Polyb. 6, 13, 4. 40, 3, 7.; vrgl. φαρμακός Dem. 794. 4.) heissen, als auch *Zauberei* (Ex. 7, 11. 22. Jes. 47, 9. 12. Apoc. 9, 21. 18, 23. Sap. 12, 4. 18, 13.; vrgl. φάρμακα Herod. 3, 85., φαρμακεύειν Herod. 7, 114.). Letzteres ist mit *Luther, Grot., Estius, Koppe, Winer, Usteri, Schott, de Wette, Ewald, Wieseler* u. M. theils wegen der Verbindung mit εἰδωλολατρεία (vrgl. Deut. 18, 10 ff. Ex. 22, 18.), theils weil hernach noch φόνοι vorkommt, vorzuziehen. Die Zauberei war namentlich in Asien sehr gangbar (Act. 19, 19.). Mit *Olsh.* speciell *Liebes-Incantationen* zu verstehen, ist eigenmächtig und grundlos, da die Reihe der Wollustsünden mit ἀσέλγεια geschlossen ist. — ζῆλος, Rom. 13, 13., *Eifersucht,* 1. Kor. 3, 3. 2. Kor. 12, 20. Jak. 3, 16. — θυμός und ὀργή unterscheiden sich so, dass ὀργή den *Zorn an sich,* θυμὸς aber das *Aufbrauen,* die *Erbitterung* bezeichnet. Daher Apoc. 16, 19. 19, 15.: θυμὸς τῆς ὀργῆς. S. z. Rom. 2, 8. — ἐριθεῖαι) *Parthei-Cabbalen.* S. z. Rom. 2, 8. 2. Kor. 12, 20. — διχοστασίαι, αἱρέσεις) *Zwiespältigkeiten, Factionen* (vrgl. 1. Kor. 11, 18 f.). Ueber αἵρεσις in dieser nur bei Späteren vorkommenden Bedeutung (1. Kor. 11, 19. Act. 24, 5. 14.) s. *Wetst.* II. p. 147 f. Vrgl. αἱρετιστής: *Partheigänger,* Polyb. 1, 79, 9. 2, 38, 7. Beachte, wie P. vorzugsweise die Bezeichnungen des *Unfriedens gehäuft* hat. Werke des *Fleisches* aber sind diese Erscheinungen auch nach 1. Kor. 3, 3.

V. 21. Φθόνοι, φόνοι) Paronomasie*) wie Rom.

*) S. *Böttticher* de paronomasia etc. p. 112 ff. *Wilke* Rhetorik p.

1, 29. Eur. Troad. 736. — κῶμοι) *comissationes, Schwärmgelage.* Rom. 13, 33. 1. Petr. 4, 3. Plat. Theaet. p. 173. D.: δεῖπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι. Isaeus p. 39. 21.: κῶμοι καὶ ἀσέλγεια. Herod. 1, 21.: πίνειν κ. κάμψ χρέεσθαι ἐς ἀλλήλους. — καὶ τὰ ὅμοια τούτοις) *und das, was diesem* (dem sämmtlichen V. 20. u. 21. Aufgeführten) *ähnlich ist.* „Addit *et iis similia,* quia quis omnem lernam carnalis vitae recenseat?" *Luther* 1519. — Das προ in προλέγω und προεῖπον ist das *Vorher* in Bezug auf die *künftige Verwirklichung* (s. *Raphel* Polyb. u. Herod. z. u. St.) bei der Parusie; das *Praeter.* aber προεῖπον erinnert die Leser an die mündlich ihnen vorgetragenen Lehren und Warnungen, deren Inhalt an den ersten *und* zweiten Aufenthalt in Galatien zu denken berechtiget. — πράσσοντες) die das Derartige *treiben.* V. 17. aber ποιῆτε: *thuet.* S. über den Unterschied z. Rom. 1, 32. Joh. 3, 20. — βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομ.) Vrgl. 1. Kor. 6, 9. f. 15, 50. Eph. 5, 5. Jak. 2, 5. Dergleichen Sünden schliessen also den Christen, wenn er nicht durch μετάνοια in's Glaubensleben wieder eintritt und so durch erneueten Glauben die Vergebung sich aneignet (2. Kor. 7, 9. 10. Rom. 8, 34. 1. Joh. 2, 1 f.; man beachte das Partic. *Praesent.*), vom Messiasreiche aus, und bewirken, dass er der Verdammniss verfällt. Denn das Versöhntwordensein durch den Glauben ist die Bedingung des neuen heiligen Lebens (Rom. 6.) und hebt also die Verantwortlichkeit beim Gerichte nicht auf (2. Kor. 5, 10. Rom. 14, 10.).

V. 22. Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος) wesentlich dasselbe, was mit τὰ δὲ ἔργα τοῦ πνεύματος gesagt wäre, der sittliche Erfolg, welchen der heilige Geist wie seine Frucht zu Wege bringt. Vrgl. Pind. Ol. 7, 8.: καρπὸς φρενός, Nem. 10, 12. Pyth. 2, 74. Sap. 3, 13. 15. Aber Paulus liebt die *Abwechselung* im Ausdrucke. Vrgl. Eph. 2, 9. 11. Eine *Absichtlichkeit**) steht nicht zu erweisen,

413 — Zur Zusammenstellung an u. St. vrgl. noch Soph. O. C. 1234 f.: φόνοι, στάσεις, ἔρις, μάχαι καὶ φθόνος.

*) *Chrys.* meinte, P. habe καρπός gesagt, weil die guten Werke nicht, wie die bösen, blos durch uns, sondern auch durch die göttliche φιλανθρωπία zu Stande kämen. Vrgl. auch *Holsten,* welcher aber schärfer scheidet. *Luther* u. V. auch *Winer, Usteri, Schott:* weil von *heilsamen und löblichen* Werken die Rede sei. *Matthies:* weil das, worin sich der Geist bethätigt, in und durch sich unmittelbar Frucht und Genuss sei.

da sowohl ἔργα als καρπός *) an sich *voces mediae* sind (s. zu καρπός insonders Rom. 6, 21 f. Matth. 7, 20. Plat. Ep. 7. p. 336. B.), auf Bezeichnung der organischen Entwickelung aber (worauf *Olsh.* καρπός bezieht), welche übrigens auch in ἔργα, und ohne Bild, gelegen hätte, oder des Hervorgehens aus innerem Triebe (*de Wette*), es nach dem Zusammenhange gar nicht ankam. Der *collective* (Hom. Od. α, 156. u. oft) *Singul.* καρπός ist wie Eph. 5, 9. aus der Vorstellung der innern Einheit und sittlichen Zusammengehörigkeit hervorgegangen, wofür übrigens auch der Singul. ἔργον (s. z. 6. 4.) passlich gewesen wäre (gegen *Wieseler*). Dass nicht wegen Eph. 5, 9. φῶς und πνεῦμα als identisch zu betrachten sei, s. z. Eph. l. l. — ἀγάπη) steht als das Hauptstück (1. Kor. 13. Rom. 12, 9.), welches zugleich das praktische Princip der übrigen ist, an der Spitze. Die Auswahl und Reihenfolge der Tugenden ist so, dass sich in ihr der specifische Charakter des christlichen *Gemeinschaftslebens* (welches bei den Galatern so arg gestört war, V. 15.) vor den Lesern entwickeln und darstellen musste. Die Liebe selbst, weil sie *Frucht* des Geistes ist, heisst Rom. 15, 30. ἀγάπη τοῦ πνεύματος. — χαρά) ist die heilige Freudigkeit der Seele, welche der Geist wirkt (s. z. Rom. 14, 17. 1. Thess. 1, 6. vrgl. auch 2. Kor. 6, 10.), durch den wir das Bewusstsein der göttlichen Liebe (Rom. 5, 5. , und damit die Gewissheit der Seligkeit, den Triumph über alle Leiden u.s.w. im Herzen tragen. Die Erklärungen: *Mitfreude* (*Grot., Zachar., Stolz, Koppe, Borger, Winer, Usteri*) und: *ein fröhliches Wesen gegen Andere* (*Calvin, Michael.*), tragen ein, was nicht da steht (Rom. 12, 15.). — εἰρήνη) *Friede* mit Anderen. Rom. 14, 17. Eph. 4, 3. Hat man zugleich den Frieden *mit Gott* (Rom. 5, 1.) *und mit sich selbst* (*de Wette* u. M.), verstanden, so steht entgegen, dass *dieser* Friede (der Friede der Versöhnung) den weiteren Früchten des Geistes *vorgängig*, und dass εἰρήνη etc. offenbar dem ἔχθραι etc. V. 20. correlat ist, daher auch die εἰρήνη θεοῦ (s. z. Phil. 4, 7.) nicht hieher gehört. — μακροθυμία) *Langmuth*, nach welcher man, die Geltendmachung des eigenen Rechts zurückhaltend, bei Beleidigungen geduldig ist (βραδὺς εἰς ὀργήν Jak. 1, 19.), um den Beleidiger zur Besinnung und

*) Vrgl. die evidente Stelle LXX. Prov. 10, 16., wo ἔργα und καρποί grade umgekehrt wechseln: ἔργα δικαίων ζωὴν ποιεῖ, καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἁμαρτίας.

Besserung kommen zu lassen. Vrgl. Rom. 2, 4. 2. Kor. 6, 6. Gegentheil: ὀξυθυμία, Eur. Andr. 728. — χρηστότης) *huldreiches Wesen.* 2. Kor. 6, 6. Kol. 3, 12. S. *Tittm.* Synon. p. 140 ff. — ἀγαθωσύνη) *Gutheit,* Bravheit der Gesinnung. So passt es treffend zum folg. πίστις. Gewöhnlich (auch *Ewald* u. *Wieseler*): *Gütigkeit.* Aber s. z. Rom. 15, 14. — πίστις) *Treue**). Matth. 23, 23. Rom. 3, 3. u. s. z. Philem. 5. — πραότης) *Sanftmuth.* Gegentheil: ἀγριότης, Plat. Conv. p. 197. D. — ἐγκράτεια) *Enthaltsamkeit,* den Wollust- und Unmässigkeits-Sünden entgegengesetzt. Sir. 18, 30. Act. 24, 25. 2. Petr. 1, 6.

V. 23. Wie V. 21. τὰ τοιαῦτα (*haec talia,* s. *Engelh.* ad Plat. Lach. p. 14. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 5, 2.), so ist auch hier τῶν τοιούτων *Neutrum,* auf die vorher aufgeführten Stücke der Geistesfrucht gehend (*Iren., Hieron., Aug., Pelag., Calvin, Beza,* doch schwankend. *Castal., Corn. a Lap.* u. d. Meisten), nicht *Masculin.,* wie es *Chrys., Theodoret., Theophyl., Oecum., Erasm., Grot., Beng.* u. v. Aeltere, auch *Koppe, Rosenm., Rück.* fassen**). Uebrigens ist es ganz ungehörig, mit *Beza, Estius, Rosenm., Flatt* u. M. eine μείωσις anzunehmen (*non adversatur, sed commendat* u. dergl.; so auch *de Wette*), da P. nur das οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον, welches er V. 18. von den Geistgeleiteten gesagt hat, erläutern will. Er thut diess so, dass er, nachdem er des Contrastes wegen erst die Fleischeswerke aufgeführt und über ihre Thäter das Urtheil gesprochen hat, dann die Geistesfrucht aufführt und sagt: *gegen die derartigen Tugenden und Zustände ist das Gesetz nicht,* so dass also erhellt, wie die Geistgeleiteten vermöge ihrer sittlichen Verfassung dem Mos. Gesetze nicht unterworfen sind. Denn wer so beschaffen ist, dass ein Gesetz nicht wider ihn ist, über den hat dasselbe keine Macht. Vrgl. 1. Tim. 1, 9 f.

V. 24. 25. Nachdem P. seine V. 16. gegebene Ermahnung erläutert (V. 17.) und ihre Befolgung wegen ihrer glücklichen Folge empfohlen hat (V. 18—23.), zeigt er nun noch, wie diese Befolgung, der Geisteswandel, *im specifischen Wesen des Christen* begründet und motivirt sei: *der Christ* habe sein Fleisch getödtet, lebe also durch den Geist, so müsse dem Geiste auch sein Wandel folgen. —

*) *de Wette* u. *Wieseler*: *Zutrauen*, Gegensatz des Misstrauens, 1. Kor. 13. 7. Aber in diesem allgemeinen Sinn findet sich das *Substantiv.* sonst im N. T. nicht.

**) So auch *Bäumlein* in d. Stud. u. Krit. 1862. p. 551 f.

τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν) nicht: sie *kreuzigen* ihr Fleisch (*Luther* u. M. auch *Matthies*), sondern: *sie haben es gekreuziget*, nämlich als sie gläubig wurden und die Taufe annahmen, wodurch sie in die ethische Gemeinschaft des Todes Jesu traten (s. z. 2. 19. 6. 14. Rom. 6. 3. 7. 4.), indem sie *νεκροὶ τῇ ἁμαρτίᾳ* wurden (Rom. 6. 11.). Die symbolische Vorstellung „*das Fleisch gekreuziget haben*" drückt also aus: sich aller Lebensgemeinschaft mit der Sünde, deren Sitz die *σάρξ* ist, entäussert haben, so dass man, wie Christus objectiv gekreuziget worden, mittelst des Eintretens in die Gemeinschaft dieses Kreuzestodes die *σάρξ* subjectiv, im sittlichen Glaubensbewusstsein gekreuziget, d. h. sie gänzlich lebenslos und unwirksam gemacht hat durch den Glauben als das neue Lebenselement, zu welchem man übergegangen ist. Den Christen *ideal* betrachtet wie hier, ist diese ethische Tödtung des Fleisches etwas *Geschehenes* (vrgl. Rom. 6. 2 ff.), in der *Wirklichkeit* aber auch etwas *Geschehendes* und *Fortdauerndes* (Rom. 8. 13. Kol. 3. 5.), welches letztere Verhältniss jedoch hier, wo P. die Sache als bei der Bekehrung vollzogen und das seitdem statt findende Leben als *ζῇν πνεύματι* (V. 25. vrgl. 2. 20.) anschaut, nicht mit *Beng.* u. *Schott* zugleich *neben* jenem idealen Verhältnisse zu denken ist, was der historische Aorist. unbedingt verbietet. — *σὺν τοῖς παθήμ. κ. ταῖς ἐπιθυμ.*) *mit den Leidenschaften* (Rom. 7. 5.) *und Begierden*, welche, von der Sündenpotenz auf Anlass des Gesetzverbotes zu Wege gebracht (Rom. 7. 8.), in der *σάρξ*, in dem gottwidrig gerichteten leiblich psychischen Menschenwesen, ihren Sitz haben und daraus entspringen. Vrgl. z. V. 17. Rom. 7. 14 ff. Die *ἐπιθυμίαι* sind die näheren sündlichen Gelüste und Begehrungen, in denen sich die *παθήματα* wirksam erweisen und ihre Bestimmtheiten haben. Rom. 7. 5. 8. Die Leidenschaften erregen das Gemüth, und es entstehen *ἐπιθυμίαι*, in denen sich ihre bestimmten Aeusserungen kund geben: *τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσῃ δυνάμει δῆλον ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα*, Plat. Crat. p. 419. D. Vrgl. 1. Thess. 4. 5. „Ex *passionibus* nascuntur et aluntur *concupiscentiae*", *Bengel*.

V. 25. Hat der Christ sein Fleisch *getödtet*, so ergiebt sich, dass *sein Leben* von der dem Fleische entgegengesetzten Macht, vom heiligen Geiste, herrührt; und die daraus hervorgehende Verpflichtung ist, diesem Lebensprincipe auch im *Wandel* zu folgen (denn welch ein Selbstwiderspruch wäre sonst in ihm!). — *εἰ ζῶμεν πνεύματι*) asyndetisch (ohne *οὖν*), lebhaft einfallend. Den Nachdruck hat

ζῶμεν: *leben* wir durch den Geist, haben wir *unser Leben* dem heiligen Geiste zu verdanken, womit das mit der Bekehrung, nach der *παλιγγενεσία* (Tit. 3, 5.) eingetretene Leben gemeint ist. Vrgl. Rom. 6, 6 ff. 7, 5 f. 8, 9. 2. Kor. 3, 6. Gal. 2, 20. — Das erste *πνεύματι* ist *ablativisch*, das zweite, gewichtig an die Spitze des Nachsatzes gestellt, der Ausdruck der *Norm* (V. 16.). Vrgl. 6, 16. Phil. 3, 16. Von *περιπατεῖν* V. 16. unterscheidet sich *στοιχεῖν* nur dem Bilde nach; jenes ist *ambulare*, dieses *ordine procedere*, Beides aber das Nämliche darstellend, die *Lebensführung*.

V. 26. Nun beginnen *besondere* Ermahnungen, welche aus jener allgemeinen Verpflichtung (V. 16. 25.) fliessen, erst *negative* (V. 26.), und dann *positive* (6, 1 ff.). Daher sollte V. 26. das neue Kapitel beginnen. Die Anrede *ἀδελφοί* 6, 1. und der Uebergang zur zweiten Person, womit *Rück., Schott, Wieseler* die Kapitelabtheilung vertheidigen, und was *de Wette* hinzusetzt, dass die Fehler V. 26. zu den Werken des Fleisches V. 20. und zur Zwietracht V. 15. gehören (diess würde auch auf 6, 1 ff. Anwendung erleiden), kann die Zusammengehörigkeit der *speciellen* Ermahnungen nicht überwiegen. — *κενόδοξοι*) *vanam gloriam captantes*. Phil. 2, 3. Polyb. 27, 6, 12. 39, 1, 1. Vrgl. *κενοδοξεῖν* 4. Makk. 5, 9. S. *Servius* ad Virg. Aen. 11, 854. P. bezieht sich mit diesen Warnungen weder blos auf die ihm treu Gebliebenen (*Olsh.*), noch blos auf die Judaistisch Gesinnten (*Theophyl.* u. V.) welche einseitigen Beziehungen nicht im Contexte begründet sind, sondern auf die damaligen Galatischen Verhältnisse überhaupt, in welchen *von beiden Seiten* Prahlerei und Streit (vrgl. V. 15.) getrieben wurde. — Sowohl in *γινώμεθα* an sich aber*), als auch in der ersten Person, liegt schonende *Milde* des Ausdrucks. — *ἀλλήλους προκαλ., ἀλλήλοις φθονοῦντες*) enthält den *Modus* der *κενοδοξία*: *einander herausfordernd* (zum Streit, um über die Herausgeforderten zu triumphiren), *einander beneidend* (nämlich die Ueberlegenen, mit denen man den Streit nicht zu bestehen wagt).

*) *fiamus*. Die Sache ist als bereits im Werden begriffene gedacht: daher *Praes.*, nicht *Aor.*, wie G.* Minusk. *γενώμεθα* lesen. Auch *Vulg.* u. *Erasm.* übersetzen richtig *efficiamur*. Dagegen *Castal., Beza, Calvin* u. die Meisten unrichtig *simus*. Gegen *efficiamur* hat *Beza* den ungehörigen dogmatischen Einwand: „*atqui natura ipsa tales nos genuit*", welcher schon deshalb nichts gilt, weil die Christen *wiedergeboren* sind (V. 24.).

Zu *προκαλεῖσθαι*, *provociren*, s. Hom. Il. *γ*, 432. *η*, 50. 218. 285. Od. *ϑ*, 142. Polyb. 1, 46, 11. *Bast* ep. crit. p. 56. u. d. Stellen b. *Wetst.* — *φθονεῖν* regiert nur den *Dativ.* der Person (*Kühner* II. p. 247.), oder den Accus. *cum infin.* (Hom. Od. *α*, 346. *σ*, 16. *λ*, 381. Herod. 8, 109.), nicht den blosen Accus. (auch Soph. O. R. 310. nicht), daher das von *Lachm.* aufgenommene *ἀλλήλους φθον.* (nach B. G.* u. m. Minuskeln, Chrys. Theodoret. ms. Oec.) als Schreibfehler durch mechanische Wiederholung des vorherigen *ἀλλήλους* zu betrachten ist. — Das zweimalige voranstehende *ἀλλήλ.* lässt das *Gemeinschaftswidrige* fühlen, V. 13.

Kap. VI.

V. 2. *ἀναπληρώσατε*) *Lachm.* u. *Schott*: *ἀναπληρώσετε* nach B. F. G. 33. 35. u. m. Verss. u. Vätern. Bei dieser, besonders durch die Verss. (auch Vulg. It.) wichtigen Beglaubigung, und da der Imperat. leicht durch die vorhergegangenen Imperative veranlasst werden konnte, wobei die Aoristform sich unwillkürlich aus der ähnlichen Futurform darbot, ist das Futur. vorzuziehen. — V. 10. *ἐργαζώμεθα*) A. B. L. Minusk. Goth. Oec. haben *ἐργαζόμεθα*. Zwar von *Winer* gebilligt, aber zu schwach bezeugt, besonders da fast keine Version dafür ist. Bloser Schreibfehler nach den vorhergehenden Indicativen *θερίσομεν* und *ἔχομεν*. Als Schreibfehler nach der häufigen Verwechselung von *ω* und *ο* ist auch das von *Tisch.* V. 12. aufgenommene, durch A. C. etc. bezeugte *διώκονται* statt *διώκωνται* (B. D. etc.) zu betrachten. — V. 12. *μή*) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach überwiegenden Zeugen hinter *Χριστοῦ* zu setzen. — V. 13. *περιτεμνόμενοι*) B. L. u. viele Minuskeln, auch Verss. u. Lat. Väter: *περιτετμημένοι**). Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Scholz*, gebilligt auch von *Rinck* u. *Reiche*. Richtig: das Praeter. ist schlechthin nothwendig, da die Judaistischen *Lehrer* gemeint sind. Das Praes. ist nur durch den Mechanismus der Schreiber, die eben vorher *περιτέμνεσθαι* geschrieben hatten und vielleicht auch an 5, 3. sich erinnerten, eingekom-

*) Dafür zeugen wohl auch F. mit *περιτεμνημοι* und G. mit *περιτεμνημενοι*, welche durch das *η* verschriebene Perfectformen verrathen.

men. — V. 14. τῷ vor κόσμῳ fehlt zwar nach bedeutenden Zeugen bei *Lachm.*, konnte aber in der vorhergehenden Sylbe γω um so leichter untergehen, da der Artikel entbehrlich und κόσμος gleich vorher artikellos war. — V. 15. ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε) B. 17. Arm. Aeth. Goth. Chrys. Georg. Syncell. Hier. Aug. Ambrosiast. haben blos οὔτε γάρ (Syr. Sahid.: οὐ γάρ). Gebilliget von *Mill*, *Seml.*, *Griesb.*, *Rinck*, *Reiche*, aufgenommen von *Bengel*, *Schott*, *Tisch.* Richtig: die Recepta ist offenbar glossematische Erweiterung aus 5, 6. — ἐστίν) *Elz.* u. *Matth.*: ἰσχύει, gegen entscheidende Zeugen. Aus 5, 6. — V. 16. στοιχήσουσιν) A. C.* D. E. F. G. 4, 71. Syr. utr. Sahid. It. Cyr. Victorin. Hier. Aug. Ambrosiast.: στοιχοῦσιν. Gebilligt von *Griesb.*, an den Rand gesetzt von *Lachm.*, aufgenommen von *Tisch.* Aber das Praes. bot sich den unfeinen Abschreibern am nächsten dar, und welch einen Grund hätten sie zur Verwandlung in das Futur. gehabt? — κυρίου V. 17. vor Ἰησοῦ fehlt bei A. B. C.* 17. 109. Arr. Aeth. Arm. Vulg. ms. Petr. alex. Verdächtiget von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Gangbarer Zusatz, und hier besonders aus V. 18. heraufgenommen, daher auch mehrere Zeugen ἡμῶν zufügen.

Inhalt: Fortsetzung der 5, 26. begonnenen besonderen Ermahnungen (V. 1—5.); dann eine Aufmunterung zur christlichen Sittlichkeit überhaupt unter Hinweisung auf die künftige Vergeltung (V. 6—10.). Eigenhändige schliessliche Zusammenfassung der polemischen Hauptpunkte des Briefs (V. 11—16.), wornach P. wiederholte Belästigungen abweist und den Segenswunsch hinzufügt (V. 17. 18.).

V. 1. Liebreiche (ἀδελφοί) Ermahnung zu einem der κενοδοξία entgegengesetzten Verhalten. — ἐὰν καὶ προληφθῇ etc.) im Wesentlichen richtig *Vulg.*: „etsi praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto.“ Es heisst nämlich: *wenn auch* (d. i. wenngleich) *Jemand überholt sein wird durch irgend ein Vergehen*, so dass ihn nämlich die Sünde schneller erreicht hat, als er vor ihr fliehen konnte. So *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Luther* („von einem Fehler übereilet würde“), *Calvin*, *Beza* u. d. Meisten, auch *Rück.* u. *de Wette;* im Wesentlichen auch *Wieseler*, doch προλ. bildlich von einer Schlinge deutend, *in* welcher (ἐν) man

unversehens (προ) *gefangen* wird*). Diess Bild findet jedoch im Contexte (καταρτίζετε) keine Andeutung. In milder und vertrauensvoller Stimmung denkt sich P. die Sünde, welche bei seinen Galatern vorkommen möchte, nur als peccatum *praecipitantiae:* denn diess ist jedenfalls durch προλημφθῇ abgebildet. Zu προλαμβάνειν, *überholen*, vrgl. Xen. Cyn. 5, 19. 7, 7. Theophr. H. pl. 8, 1, 3. Polyb. 31, 23, 8. Diod. Sic. 17, 75. Strabo 16. p. 1120. In ἐὰν καί hat εἰ den Nachdruck (*wenn*schon, *wenn*gleich), s. *Klotz* ad Devar. p. 519. Haben *Andere* (*Grot., Winer, Olsh., Hilgenf., Ewald*) προλημφθῇ *deprehensus fuerit, ertappt wird*, erklärt, so steht entgegen, dass, da das Wort nicht einfach gleich καταλημφθῇ (Joh. 8, 9.) oder ἐγκαταλημφθῇ (Aeschin. Ctes. p. 62, 17.) stehen kann, keine Beziehung des προ aus dem Contexte ersichtlich ist**). Auch Sap. 17, 17. ist προλημφθείς *eingeholt, überrascht* vom Verderben. Das καί aber erfordert jene Erklärung deshalb nicht, weil es zwar zu προλημφθῇ gehören *könnte* (*Klotz* p. 521 *Kühner* §. 824. Anm. 1.), so dass es steigernd wäre (*sogar betroffen*), aber nicht nothwendig dazu gehört. — ὑμεῖς οἱ πνευματικοί) Damit giebt P. dem Bewusstsein *jedes Lesers* anheim, *sich selbst* mit gemeint zu sehen oder nicht: *ihr die Geistlichen*, d. h. *vom πνεῦμα ἅγιον Geleiteten*. Gegentheil: ψυχικοί, σαρκικοί 1. Kor. 2, 13 f. 3, 1. Bei δυνατοί Rom. 15, 1. ist Voraussetzung und Gegensatz anders. Grade die πνευματικοί konnten sich leicht einer unbrüderlichen Erhebung und Schärfe schuldig machen, wenn sie den Geisteszug zur Sanftmuth nicht sattsam beachteten und befolgten. — καταρτίζετε) *bringet ihn zurecht*, in den gehörigen, normalen Zustand, διορθοῦτε, *Chrys.* Vrgl. z. 1. Kor. 1, 10. Eine *bildliche* Beziehung, auf das Einrichten verrenkter Glieder (*Beza, Hammond, Bengel* u. M.), liegt nicht im Contexte. — ἐν πνεύματι πραότητος) *durch den Sanftmuthsgeist*, d. h. durch das Sanftmuth wirkende πνεῦμα ἅγιον. Denn πνεῦμα nicht mit *Luther* und

*) Vrgl. *Goth.: „gafahâidáu"*, d. i. gefahen.

**) Seltsam *Grot.*: „deprehensus *antequam haec epistola ad vos veniat.*" Eine ganz unmotivirte Zeitbestimmung! *Winer:* „etiamsi quis *antea deprehensus fuerit in peccato*, cum tamen (*iterum peccantem*) corrigite." Das hätte P. ausdrücken müssen durch: ἐὰν καὶ πάλιν ληφθῇ. *Olsh.:* durch προ werde das λαμβάνεσθαι als *vor καταρτίζειν statt habend* bezeichnet. Aber *dieses* zeitliche Verhältniss der Sache verstand sich so von selbst, dass es sonderbar gewesen wäre, es auszudrücken.

Vielen vom *Menschengeiste* (1. Petr. 3, 4.), von der Gemüthsrichtung oder Geistesstimmung (*Rück.*, *de Wette*, *Wieseler* u. M.), sondern vom *heiligen Geiste* (vrgl. schon *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*) zu fassen, fordert die Correlation mit *πνευματικοί*. S. z. 1. Kor. 4, 21. *πραότητος* hebt unter den vielfachen sittlichen Wirkungen des heiligen Geistes diejenige hervor, welche grade beim *καταρτίζειν* in Anwendung kommen soll. Dabei ist sie der „character palmarius hominis spiritualis", *Beng.* — *σκοπῶν σεαυτὸν* etc.) *auf dich selbst schauend* (Acht habend), *damit nicht* u. s. w. Vrgl. Soph. Phil. 506. Plat. Theaet. p. 160. E.; Luk. 11, 35. ist anders. Vrgl. *Buttm.* neut. Gr. p. 209. Es ist hier ein individualisirender Uebergang zum Singul., wie oft auch bei Classikern nach dem Plural des Verbi der Singul. des Particip. von der Gesammtheit zum Einzelnen überführt. S. *Bernhardy* p. 421. *Lobeck* ad Soph. Aj. 191. Treffend *Erasm.*: der Sing. sei „magis idoneus ad compellandam *uniuscujusque conscientiam*. — *μὴ καὶ σὺ πειρ.*) *damit nicht auch du* (wie jener Gefallene) *versucht*, zur Sünde gereizt *werdest*, wobei an die Gefahr des *Erfolgs* der Reizung gedacht ist. Vrgl. 1. Kor. 7. 5. *Lachm.* hat nach *πραότητος* ein Punkt und zieht *σκοπῶν — πειρασθῇς* zum folgenden, wodurch die Structur nichts gewinnt, der Zusammenhang aber nur verliert, da *καὶ σύ* auf *τὸν τοιοῦτον* eine weit natürlichere und sinngemässere Beziehung hat als auf *ἀλλήλων*.

V. 2. *Ἀλλήλων*) mit Nachdruck voran (vrgl. 5, 26.), dem selbstischen Wesen entgegengestellt: *wechselseitig, einer von dem Andern*, traget die Lasten. *τὰ βάρη*) aber bezeichnet bildlich die mit dem Gefühle der Schuld drückenden *sittlichen Gebrechen* (vrgl. V. 5.), nicht alles Drückende und Beschwerliche überhaupt auf geistigem und leiblichem Gebiete (*Matthies*, *Wieseler*), was contextwidrig ist (V. 1. 3. 5.). Das *wechselseitige Tragen* dieser sittlichen Lasten ist das *wechselseitige liebevolle Theilnehmen am Schuldgefühle* des Andern, ein Weinen mit dem Weinenden in *ethischer* Hinsicht, wodurch gegenseitig der Druck des Schuldgefühls erleichtert wird*). Vrgl. über diese *sittliche Mitleidenschaft* das eigne Beispiel des Ap. 2. Kor. 11, 29.

*) Gut *Theodor. Mopsv.* in *Cram.* Cat. (u. b. *Fritzsche* p. 129.): das wechselseitige Tragen der Lasten geschehe, *ὅταν διὰ παραινέσεως καὶ χρηστότητος ἐπικουφίζῃς αὐτῷ τὴν ψυχὴν, ὑπὸ τῆς τοῦ ἁμαρτήματος συνειδήσεως βεβαρημένην.*

Gewöhnlich findet man blos den Sinn: *Habt wechselseitig mit euren Fehlern Geduld* (Rom. 15, 1.), wobei Manche, wie *Rosenm.*, *Flatt*, *Winer* bei βάρη ganz ungehörig (ἀλλήλων ist dagegen, wornach die Belasteten die mit Sünden Behafteten selbst sind) an Fehler denken, durch welche man *Anderen* zur Last fällt. Aber das so gefasste Gebot würde nicht gross und hoch genug erscheinen, um mit Recht davon sagen zu können: καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τ. Χρ.: *und auf diese Weise* (wenn ihr *das* thuet) *werdet ihr ganz erfüllen das Gesetz Christi*, das Gesetz, welches Christus gegeben hat, d. i. den Inbegriff alles dessen, was er will und geboten hat, und was sich ja eben in der Liebe zusammenschliesst. νόμος wird dieses genannt mit Beziehung auf das Mosaische Gesetz (vrgl. 5, 14.), welches bei den Galatern, und wie sehr zum Nachtheil der Liebe! eine Geltung erfuhr, die ihm christlicher Seits gänzlich nicht gebührte: ὑπὸ νόμον wollten sie sein, und darüber ging das ἔννομον Χριστοῦ εἶναι (1. Kor. 9, 21.) verloren. Eine Beziehung zugleich auf das *Beispiel* Christi, welcher sich aus Liebe in den Tod gegeben (Rom. 15, 3. Eph. 5, 2. al.), ist in den Begriff von *νόμος eingetragen* (gegen *Oecum.* u. *Usteri*). Das *Compos.* ἀναπληρ. ist nicht dem Simplex gleich (*Rück.*, *Schott* u. V.), sondern stärker: *anfüllen, ganz voll machen* (das Gesetz als Maass gedacht, welches durch Befolgung voll gemacht wird, vrgl. 5, 14.), so dass nichts mehr fehlt. Vrgl. Dem. 1466. 20.: ὧν ἂν ἐκλείπητε ὑμεῖς, οὐχ εὑρήσετε τοὺς ἀναπληρώσοντας. 1. Thess. 2, 16. Matth. 13, 14. S. *Tittm.* Synon. p. 228 f. *Winer* de verbor. cum praepos. compos. in N. T. usu, Lps. 1838. III. p. 11 f. Der Gedanke ist also: ohne jenes gegenseitige ethische Lastentragen sei die Erfüllung des Gesetzes Christi noch nicht völlig: *durch* dasselbe trete ein, was *ohne* dasselbe an der ἀναπλήρωσις dieses Gesetzes *fehle*. Und wie richtig! jene Selbstverleugnung und Selbsthingabe an die Brüder auf dem ethischen Gebiete macht ja eben das Maass der *Liebe* voll (1. Kor. 13, 4 ff.), so fern es überhaupt erfüllbar ist (Rom. 13, 8.).

V. 3. *Argumentum e contrario* für das vorherige καὶ οὕτως ἀναπλ. τ. ν. τ. Χρ. — *Denn meint Jemand etwas zu sein,* bildet er sich absonderlichen sittlichen Werth ein, so dass er sich über jenes wechselseitige Tragen erhaben dünkt, *obwohl er nichts ist,* obgleich er in der Wirklichkeit von keinem sittlichen Belang ist, *so ist er* — weit entfernt, das Gesetz Christi zu erfüllen — *in Selbsttäuschung befangen.* — Zu εἶναί τι und dem Gegentheile

μηδὲν εἶναι nullius momenti esse (vrgl. Arrian. Epict. 2, 24.: *δοκῶν μέν τι εἶναι, ὢν δ' οὐδείς*), vrgl. 2, 6. u. s. z. Act. 5, 36. 2. Kor. 12, 11. *Kypke* II. p. 291. *μηδὲν ὤν* zum Nachsatze zu ziehen (*Mich., Baumg., Morus*), ist weniger natürlich und macht die Rede weniger kräftig. Uebrigens findet das *μηδὲν ὤν* in der Wirklichkeit bei *Jedem* statt, Luk. 17, 10. Rom. 3, 23. 1 Kor. 4, 7. al. — *φρεναπατᾷ*) bezeichnet das Täuschen im Urtheil, hier im *sittlichen* Urtheil, und ist in der übrigen Gräcität nicht weiter aufbehalten. Vrgl. aber *φρεναπάτης* Tit. 1, 10. Ignat. Trall. interpol. 6. Etym. M. 811, 3.

V. 4. Ganz anders aber, als mit diesem *δοκεῖ εἶναί τι* angezeigt ist, soll man verfahren. Sein eigenes *Werk* prüfe Jeglicher, und dann u. s. w. — Der Accent liegt auf *τὸ ἔργον* (welches *collectiv* ist und die Gesammtheit der Handlungen bezeichnet, wie Rom. 2, 7. 15. 1. Petr. 1, 17. Apoc. 22, 12.), die objectiven Werke dem subjectiven Dünkel entgegensetzend. — *δοκιμαζέτω*) nicht: *probatum reddat* (*Beza, Pisc., Ramb., Seml., Mich., Rück., Matthies*), was es nie heisst (vrgl. z. 1. Kor. 11, 28.), sondern: *er prüfe*, untersuche wie es beschaffen ist. — *καὶ τότε*) *und alsdann*, wenn er diess gethan haben wird, nicht: wenn er sich bewährt gefunden (*Erasm., Estius, Borger* u. M.). — *εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει* etc.) heisst nicht: *er wird sein Rühmen für sich behalten* (vrgl. *Hilgenf.*), d. i. *abstinebit a gloriando* (*Koppe*): denn obgleich *ἔχειν* durch den Zusammenhang den Sinn des Zurückbehaltens (Hom. Il. 5, 271. 24, 115. Eur. Cycl. 270.) bekommen kann, so wird es doch grade hier durch *καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον* in seiner einfachen Bedeutung *haben* festgestellt; auch ist *καύχημα* nicht gleich *καύχησις*, sondern in seiner Bedeutung *materies gloriandi* (Rom. 4, 2. 1. Kor. 5, 6. und immer) festzuhalten. Am nächsten der *Koppe*'schen Fassung kommen dem *Sinne* nach *Winer*: „non tantas in se ipso reperiet laudes, quibus apud alios quoque glorietur", und *Usteri*: „dann wird er nur gegen sich selbst, und nicht gegen Andere sich zu rühmen haben — eine feine Wendung statt: *dann wird er genug Fehler und Schwächen an sich selbst entdecken, um bescheiden von sich zu denken*," auch *Wieseler*: „er wird von seinem *καύχημα* still schweigen gegen den Andern." Allein contextmässig ergiebt sich nach der Forderung der Selbstprüfung für *εἰς* am natürlichsten (wegen des Gegensatzes *εἰς ἑαυτὸν — εἰς τὸν ἕτερον*) der Sinn *in Betracht, hinsichtlich*, und bei jenen Fassungen bekommt weder der Singul. noch der Artikel in

τὸν ἕτερον sein Recht. Es ist zu erklären: *dann wird er lediglich hinsichtlich seiner selbst die Ursache sich zu rühmen haben, und nicht hinsichtlich des Andern*, d. h. dann wird er lediglich in Betracht des selbsteigenen Guten, welches er etwa bei dieser Prüfung findet, sich zu rühmen Ursach haben, und nicht im Hinblick auf den Andern, mit welchem er andernfalls zu seinem Vortheil sich vergleichen würde. Treffend *Castal.*: „probitas in re, non in collatione;" *Grot.*: „gaudebit recto sui examine, non deteriorum comparatione", — wie z. B. der Pharisäer, der sich mit Räubern, Ehebrechern u. s. w. verglich, statt lediglich sein eigenes Thun zu prüfen und nicht auf Kosten Anderer, die er in Betracht zog, zu prahlen. Das *articulirte* καύχημα bezeichnet nicht den *absoluten Ruhm* (*Matthies*), welchen Keiner hat (Rom. 3. 23.), sondern die *betreffende* Ursach zum καυχᾶσθαι, welche er nämlich und in so fern er sie bei jener Prüfung seines eigenen Werks an sich vorfindet. Es ist also das für die einzelnen Fälle von P. als Ergebniss der Prüfung gesetzte oder gedachte καύχημα; *Bernhardy* p. 315. Diese Relativität hebt den scheinbaren Widerspruch mit V. 3. u. 5. (gegen *de Wette*), und schliesst alles unwahre und unfromme Rühmen aus, aber καύχημα ἔχειν *ironisch* oder als *Mimesis* zu fassen (*Bengel* u. M. auch *Olsh.*: „gründliche Selbstprüfung lässt so viel im eigenen Herzen entdecken, dass von Ruhm überall nicht die Rede sein kann" *)), verbietet καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον. *De Wette*: *„und dann wird er für sich selbst allein* (zu seiner eigenen Freude) *den Ruhm haben* (wenn er solchen hat, was offenbar in Frage gestellt ist), *nicht für Andere* (um sie damit zu reizen und herauszufordern)." Aber wie willkürlich ist es, dem εἰς zwei so ganz verschiedene Beziehungen unterzulegen, und bei τὸ καύχημα den Gedanken einzuschieben: *wenn er solchen hat!* Das trefflichste Beispiel des εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔχειν giebt P. selbst 2. Kor. 10—12. Vrgl. 2. Kor. 1, 12 ff.

V. 5. Grund dafür, dass man nicht εἰς τὸν ἕτερον sich zu rühmen haben werde: *denn Jeder wird seine eigene Bürde zu tragen haben*, Keiner wird von der sittlichen Be-

*) So im Wesentlichen schon *Chrys.* u. *Theophyl.*: P. habe συγκαταβατικῶς geredet, um den Lesern allmählich das Rühmen abzugewöhnen: *ὁ γὰρ ἐθισθεὶς μὴ τοῦ πλησίον ὡς ὁ Φαρισαῖος, καταχαυχᾶσθαι, ταχέως καὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐναβρύνεσθαι ἀποστήσεται, Theophyl.* Vrgl. *Oecum.*, nach welchem der wesentliche Sinn sein soll: *ἑαυτοῦ καταγνώσεται, καὶ οὐχὶ ἑτέρων.*

lastung selbsteigenen sündlichen Wesens, welche er zu tragen hat, in seinem Bewusstsein frei sein. Das *Futur.* geht nicht auf das *jüngste* Gericht, bei welchem Jeder für seine selbsteigene Sünde Rechenschaft ablegen (*Augustin.* c. lit. Petil. 3, 5., *Luther*) und Vergeltung empfangen werde (*Hieron., Theodoret., Erasm., Calvin, Grot., Calov., Estius, Bengel, Mich., Borger, Rück.* u. M. vrgl. Apoc. 2, 24.), wodurch ohne Grund im Contexte von dem Sinne des gleichen Bildes V. 2. so wie von der in ἔξει V. 4. gegebenen Zeitbeziehung abgegangen wird; sondern es bezeichnet, *was nach jener Selbstprüfung V.* 4. *bei Jedwedem statt finden wird:* er wird, nämlich in dem durch diese Prüfung hergestellten sittlichen Bewusstsein, seine eigene Bürde tragen. — Der Unterschied von βάρος und φορτίον besteht darin, dass Letzteres die Last sofern sie *getragen* wird (von Menschen, Thieren, Schiffen, Wagen; daher auch *Fracht, Reisegepäck* u. dergl.), Ersteres aber sie als *schwer* und *drückend* bezeichnet; *an sich* kann das φορτίον leicht und schwer sein; daher: φορτία βαρέα (Matth. 23, 4. Sir. 21, 16.) und ἔλαφρα (Matth. 11, 30.); das βάρος aber ist immer beschwerend.

V. 6. Der vorherigen Verweisung eines Jeglichen *auf sich selbst* (V. 4. 5.) wird nun eine zur eigenen Vervollkommnung besonders wichtige *Gemeinschaft* gegenübergestellt, welche man unterhalten müsse: *Gemeinschaft hingegen habe der in der Lehre* (κατ' ἐξοχήν, im Evangelio, vrgl. 1. Thess. 1, 6. Phil. 1, 14.) *unterrichtet Werdende mit dem Unterrichtenden*) in allem Guten* (V. 10.), d. h. gemeinschaftliche Sache (Bestrebung und Thätigkeit) habe der Schüler mit dem Lehrer in Allem, was sittlich gut ist. So nach *Marcion?* (b. Hieron.) u. *Lyra* neuerlich *Aug. Herm. Franke* (bei *Wolf*), welcher jedoch ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς ungehörig mit κατηχοῦντι verbindet, *Hennicke* de nexu loci Gal. 6, 1—10. Lps. 1788. *Mynster* kl. theol. Schr. p. 70., *Matthies, Schott, Keerl* Diss. de Gal. 6, 1—10. Heidelb. 1834., *Trana*, auch von *Winer* nicht gemissbilliget.

*) Die Frage, ob hier schon ständige Gemeindelehrer, oder reisende Evangelisten gemeint seien, beantwortet sich dahin, dass keine von diesen beiden Lehrerarten ausgeschlossen sei. Denn gab es damals auch noch keine eigens angestellte διδάσκαλοι ausser den Presbytern (s. z. Eph. 4, 11.), so waren doch mit dem χάρισμα διδασκαλίας ausgerüstete Gemeindeglieder vorhanden, welche dem Geschäfte des fortgesetzten Unterrichtes in ihren Gemeinden oblagen. Rom. 12, 7.

Gewöhnlich aber (so auch *Winer, Rück., Usteri, Olsh., B. Crus., de Wette, Hilgenf., Ewald, Wieseler*) findet man eine Aufforderung zur *Freigebigkeit gegen die Lehrer*, so dass ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς von der Mittheilung *alles Guten* (*Ewald*) oder bestimmter aller *irdischen Güter* („in omni facultatum genere, ut usu venit", *Beng.*), κοινωνείτω aber entweder, als ob das Wort gleich κοινὸν wäre (s. über den Unterschied beider bes. Thuc. 1, 39, 3.), *transitiv* (so gewöhnlich, auch *Ewald*) gefasst wird: *communicet*, (was aber nirgends im N. T., auch nicht Rom. 12, 13. nachweislich, und in den Stellen der Griechen bei *Fritzsche* ad Rom. III. p. 81. u. *Bremi* ad Aeschin. p. 317. Goth. auf die Vorstellung: *mit Jemand theilen* zurückzuführen ist), oder auch *intransitiv* (so *Usteri, de Wette, Wieseler*): *in Gemeinschaft stehe*, nämlich durch Mittheilung. Aber gegen diese ganze Erklärung ist 1) die sonderbare Zusammenhangslosigkeit einer solchen Aufforderung mit dem Vorherigen nicht blos*), sondern auch mit dem Folgenden**), worin

*) Der Zusammenhang mit dem *Vorherigen* könnte *entbehrt* werden, da P. zu einem neuen Gegenstande übergehen könnte (durch δέ). *Winer* denkt zwar die Verbindung: „cum V. 4. 5. ea tetigisset, quae *priva* sibi quisque habere debeat, nunc ad haec descendere, quae cum aliis *communicanda* sunt" (vrgl. *Erasm.* Paraphr.). Aber bei der dem Vorhergehenden so ganz fremdartigen Vorschrift der *Freigebigkeit* gegen die Lehrer erscheint dieser Zusammenhang aufgedrungen, und es wäre besser, auf eine Anknüpfung an das Vorige zu verzichten (*Rück.*), als ein unlogisches Verhältniss des Gegensatzes hervortreten zu lassen. *De Wette* findet eine befriedigende Verbindung mit V. 1—5. darin, dass der Ap. dort wie hier Gebrechen des christlichen Gemeinschaftslebens im Auge habe. Aber damit ist blos eine logische Kategorie, keine Verbindung angegeben. Nach *Ewald* sollen die vorherigen Rathschläge wohl meist gegen die Paulinischen Lehrer der Galater gerichtet sein, und so füge P. nun auch noch ein Wort über das rechte Verhalten der Nichtlehrer zu. Aber Ersteres ist ohne Grund des Textes, der ganz *allgemein* redet, angenommen. Nach *Wieseler* ist die Vorstellung, dass die Sorge für den irdischen Unterhalt auch eine Species der βάρη V. 2. sei, die ihnen die Leser dafür, dass sie im Worte unterrichtet würden, abnehmen sollten. Aber jene βάρη sind nothwendig *sittlicher* Art, *Schuld*belastungen.

**) Das Folgende bis V. 10. wird zwar von *Luther* (am consequentesten 1538.) u. M. auch *Olsh.* u. *de Wette* theils mehr, theils weniger (*Koppe, de Wette, Hilgenf.*) consequent auf das *Verhalten gegen die Lehrer* bezogen, durch deren Verachtung Gott verspottet werde, deren Unterstützung eine Saat für geistliche Zwecke sei u. s. w. Aber bei der durch kein Wort beschränkten Allgemeinheit der folgenden Lehren, wie willkürlich und gezwungen!

P. die christliche Sittlichkeit überhaupt einschärft. 2) Da vorher V. 1—5. von sittlicher Fehlerhaftigkeit die Rede war, so bietet sich für *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* am natürlichsten die Beziehung auf *sittlich* Gutes dar. 3) Im Schlusse des ganzen Brieftheils V. 10. *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν* etc. ist *τὸ ἀγαθόν* nichts Anderes als das *sittlich* Gute. 4) Die Forderung selbst, *in allen Gütern* Gemeinschaft mit dem Lehrer zu machen, würde ohne nähere Bestimmung (*Luther* 1538.: P. verlange blos, *ut liberaliter eos alant, quantum satis est ad vitam commode tuendam*, was aber nicht da steht) so ungemessen und auch durch den Gesichtspunkt des Besitzes als Gemeingutes Act. 4, 32. (*de Wette*), welchen wir bei P. nicht antreffen, so wenig zu rechtfertigen sein, dass man sie, ohne bestimmende Beschränkung so hingeworfen, dem Ap. nicht zutrauen darf, am wenigsten in einem Briefe an Gemeinden, in welchen Missdeutungen und auch Missbrauch von Seiten gegnerischer Lehrer zu besorgen stand. Durch *Wieseler's* Betonung der geistigen *Gegenleistung* des Lehrers wird der Ausdruck *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*, da er doch immer das von den Schülern dem Lehrer zu Gebende enthalten müsste, auf das rechte Maass (die leibliche Unterhaltung als Vergeltung für die empfangenen *πνευματικά* 1. Kor. 9, 11. Phil. 4, 15.) keineswegs zurückgeführt, während *Ewald's*: „Mittheilung *an allen guten Dingen**)" weder für *κοινων.* noch für *ἐν* (⊐, nach Sprachl. p. 484 f.) sprachlich zu rechtfertigen ist. P. würde etwa gesagt haben: *κοινὰ ποιείτω ὁ κ. ι. λ. τῷ κ. πάντα ἀγαθά*, oder sonstwie Griechisch richtig. Der Einwand gegen uns. Erklärung (s. *Rück., Usteri, Hilgenf., Wieseler*), es sei nicht abzusehen, weshalb grade das Verhältniss des Schülers und Lehrers hervorgehoben sei, erlediget sich durch die Erwägung, dass dieses Verhältniss eben bei den Galatern durch den Einfluss der Pseudoapostel sehr gestört war (4, 17.), welche Störung dem Gedeihen des sittlichen Lebens nur höchst hinderlich sein konnte. Wenn aber *de Wette* einwendet, *κοινωνεῖν* statt *μιμεῖσθαι* sei ein sonderbarer Ausdruck, so ist zu beachten, dass P. die Vorstellung *μιμεῖσθαι* gar nicht ausdrücken wollte, sondern die der christlichen *κοινωνία* zwischen Schüler und Lehrer in sittlicher Beziehung. Der Schüler soll das Lebensgebiet des sittlich Guten nicht etwa dem Lehrer allein überlassen und seinerseits in anderen Interessen sich be-

*) Vrgl. *Grot.*: „*per omnes res bonas*, i. non per alimenta tantum, sed et alia obsequia et officia."

wegen und andere Wege gehen, sondern er soll auf demselben Gebiete mit dem Lehrer gemeinschaftlich streben und wirken. Diess zugleich gegen *Wieseler's* Einwand, dass *ἐν πᾶσιν ἀγαθ.* nach uns. Fassung „wenig motivirt" sei. — *ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον*) Vrgl. Act. 18, 25. Dass P. nur das Verhältniss zu wahren. *Paulinischen* Lehrern meint, versteht sich von selbst. — *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*) Sphäre. *in welcher* gemeinschaftliche Sache gemacht wird. Vrgl. Matth. 23. 30. Der Classiker würde sagen *πάντων ἀγαθῶν* (Hebr. 2, 14.), oder *εἰς πάντα ἀγαθά* (Plat. Pol. 4. p. 453. A.), oder auch *περὶ πάντων ἀγ.* Polyb. 31, 26. 6.). Zum *Plur. τὰ ἀγαθά* vom sittlich Guten vrgl. Joh. 5, 29. Matth. 12, 35. Sir. 11, 31. 17, 7. 39, 4. 13. 25.; oft bei Griechen. P. hätte auch *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ* schreiben können (Kol. 1, 10.), aber *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* ist umfassender.

V. 7. Warnung in Betreff dieser nothwendigen sittlichen Gemeinschaft sich nicht irre machen zu lassen (durch die falschen Lehrer und sonstwie), unter sehr ernster Hinweisung auf die Vergeltung Gottes. Dieser nächste und leichte Zusammenhang macht es unnöthig, auf den ganzen Abschnitt von V. 1. an zurückzubeziehen (*Wies.*). — *μὴ πλανᾶσθε*) S. z. 1. Kor. 6, 9. — *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*) *Gott wird nicht benasrümpft*, d. i. (mit Erfolg) *verspottet*, er lässt's sich nicht gefallen. S. das Folgende. Das *Verspottetwerden Gottes* aber (stärkerer Ausdruck des Gedankens *πειράζειν θεόν*) geschieht von dem, welcher durch unsittliches Verhalten thatsächlich zu erkennen giebt, er verachte Gott und halte sein Richten für nichtig. Zu *μυκτηρίζειν*, eigentlich *die Nase rümpfen* (vrgl. Horat. 1, 6. 5. Ep. 1, 19. 45.), dann *verhöhnen*, vrgl. Sueton. Claud. 4.: *σκώπτειν καὶ μυκτηρίζειν.* Sext. Emp. adv. math. 1, 217. Hiob 22, 19. Prov. 1, 30. 12, 8. 3. Esr. 1, 51. Vrgl. auch *μυκτήρ* Diog. L. 2, 19., *μυκτηρισμός* 2. Makk. 7, 39. und *μυκτηριστής* Athen. 4. p. 182. A. 5. p. 187. C. — *ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ* etc.) Beweis für *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.* Die Identität der gesäeten Saamenart und der davon geerndteten Fruchtart (*τοῦτο, dieses*, nichts Anderes, z. B. von Unkrautsaamen keinen Weizen) ist Bild des adäquaten Verhältnisses des sittlichen Thuns im zeitlichen Leben und der Vergeltung beim Gerichte. Vrgl. 2. Kor. 9, 6. Dasselbe gangbare Bild der Vergeltung: Hos. 8, 7. Hiob 4, 8. Prov. 22, 8. Sir. 7, 2. Plat. Phaedr. p. 260. D. Arist. Rhet. 3, 4. Plut. Mor. p. 394 D. Cic. de orat. 2, 65.: „ut sementem feceris, ita metes."

V. 8. Nähererklärung. P. hat sich nämlich, wie aus dieser Nähererklärung erhellt, und wie es die abgebildete Sache (*Böses — Gutes*) mit sich brachte, bei ὃ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρ., τοῦτο κ. θερίσει zwei verschiedenartige Klassen von Saamen vorgestellt, deren Saatboden ebenfalls wesentlich verschieden ist; die eine Klasse begreift alle die Saamenarten, welche auf das eigene Fleisch gesäet, die andere alle die, welche auf den heiligen Geist gesäet werden. Wer nun die erstere Klasse von Saamen aussäet, wer also auf sein eigenes Fleisch säet, wird aus diesem Saatboden, welchen er mit dem entsprechenden Saamen bestellt, Verderben erndten u. s. w. Wir haben mithin hier keine *Aenderung* im Bilde, so dass P. die Bezeichnung des Saamens verlasse und auf die des Bodens übergehe (*Rück.*), sondern eine *Nähererklärung des zweierlei Saamens nach den zweierlei Bodenarten, auf welchen er wächst.* — ὁ σπείρων εἰς τ. σάρκα ἑαυτοῦ) d. h. wer so gesinnt ist und handelt, dass sein eigenes Fleisch, sein sündlich bestimmtes leiblich physisches Menschenwesen (vrgl. 5, 16 f.), das bedingende und treibende Element seiner Gesinnungen und Handlungen ist. ἑαυτοῦ ist hinzugefügt, weil hernach ein *objectives* Princip, τὸ πνεῦμα, diesem selbsteigenen *subjectiven* entgegengesetzt wird *). Bei εἰς τ. σάρκα ἑαυτοῦ an die *Beschneidung* zu denken (*Pelag.*, *Schoettg.*, vrgl. *Rück.* u. auch *Usteri*) liegt ganz vom Contexte fern. — φθοράν) *Verderben, Untergang* (Rom. 8, 21. Kol. 2, 22. 2. Petr. 2, 12. LXX. Ps. 102, 4. Sap. 14, 12. Thuc. 2, 47. Plat. Pol. 8. p. 546. A. u. oft), d. i. hier, dem Gegensatz von ζωὴ αἰώνιος entsprechend, *die ewige ἀπώλεια* **). Dass aber in Beziehung auf die *Verweslichkeit* des Fleisches φθοράν gesagt sei (*Winer, Schott* u. M., vrgl. schon *Chrys.* u. *Theodoret.*), ist deshalb nicht anzunehmen, weil auch die wahren Christen, welche vor der Parusie sterben, das Loos der Verwesung theilen, der Zeitpunkt der Erndte aber nicht früher als die nahe Parusie gedacht ist (V. 9.), bei

*) Sonderbar willkürlich *Luther* 1519. u. 1524.: P. wolle den Gedanken „*de seminatione masculi in carnem feminae*" entfernen. Aber 1538. bleibt er consequent bei der Beziehung auf das Verhältniss zu den Lehrern, und erklärt: »qui nihil communicat ministris verbi, *sed se solum bene pascit et curat*, id quod caro suadet«, etc. Vrgl. *Calov.* u. M. Uebrigens benutzen die Enkratiten u. St. (s. *Hieron.*), um die Geschlechtsgemeinschaft und Ehe zu verwerfen; wer ein Weib gebrauche, säe aufs Fleisch u. s. w.

**) Derselbe Gedanke ist Rom. 8, 13. ausgedrückt: εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν. Vrgl. V. 23.

welcher dann φθορά oder aber ζωὴ αἰώνιος das Ergebniss des Gerichts sein werde. Nach *de Wette* hat P. den Ausdruck zur Bezeichnung der *Vergänglichkeit der fleischlichen Zwecke* und zugleich ihrer verderblichen Folgen für die Seele gewählt. Willkürlich. Der allgemeine Begriff φθοράν, den P. ausspricht, erhält seine nähere Bestimmung lediglich durch ζωὴν αἰών. Vrgl. 1. Kor. 3. 17. 2. Petr. 2, 12. — ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα) So wenig wie Kap. 5. ist hier τὸ πνεῦμα die höhere Natur des Menschen (*Rück., Schott* u. d. Meisten. auch *Ernesti* Urspr. d. Sünde p. 60.), sondern (so auch *Wieseler*) der *heilige Geist;* treffend bemerkt *Hieron.*, dass deshalb P. nicht wieder ἑαυτοῦ zugesetzt habe. Sinn ohne Bild. Wer so gesinnt ist und handelt, dass der heilige Geist das ihn Bestimmende und Treibende ist. — ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει etc.) bei der Parusie. S. übrigens Rom. 8, 11. 15—17. 2. Kor. 5, 5. Eph. 1, 14.

V. 9. Ermunterung, in dem mit *dieser zweiten Art des Säens* Gemeinten nicht zu ermüden; τὸ καλὸν ποιοῦντες ist dasselbe, was bildlich mit εἰς τὸ πνεῦμα σπείροντες ausgedrückt wäre. — δέ) führt nach Angabe der Beweggründe die Aufforderung ein. S. *Hartung* Partikell. I. p. 166 f. — ἐκκακῶμεν) Ueber diese Form und die Form ἐγκακ. (*Lachm., Tisch.*) s. z. 2. Kor. 4, 1. Zu der „levis paronomasia (*Winer*), in καλόν und ἐκκακ. vrgl. 2. Thess. 3, 13. — καιρῷ γὰρ ἰδίῳ) in dem für das Erndten eigens bestimmten Zeitpunkte (Matth. 13, 30.), womit die Zeit der Parusie gemeint ist. Vrgl. 1. Tim. 6, 15. Tit. 1, 3. — μὴ ἐκλυόμενοι) *nicht lass werdend* (Matth. 15, 32. Mark. 8, 3. Hebr. 12, 3. *Wetst.* I. p. 426. *Loesner* p. 336.), was aber nicht von der Nichtermattung *bei dem Erndten* zu verstehen ist*), wie man darin einen Gegensatz entweder gegen die Mühen *des eigentlichen Erndtens* (*Theodoret., Theophyl., Oecum.*) oder gegen die Arbeit der *Aussaat* (*Usteri*) gefunden hat (*Chrys., Clarius* u. M. verbinden Beides). Dagegen ist nicht μή, wofür οὐ stehen müsse (*Rück., Schott*), da sich μή aus der *Vorstellung* von der künftigen Erndte (*Winer* p. 429.) beim Schreibenden rechtfertigen liesse; aber beide Beziehungen ergeben eine eben so schwache und entbehrliche als fast spielende, der sonstigen sinnigen Weise des Ap. wenig entsprechende Charakteristik der ewigen Erndte. Es kommt hinzu, dass nicht die

*) so dass der Gedanke ausgedrückt wäre: »nulla erit satietas vitae aeternae«, *Calov.* Das meint auch *Luther's* Uebersetzung: *ohne Aufhören* (Vulg.: *non deficientes*).

Beschaffenheit des Erndtens (die verstand sich nach V. 8. von selbst), sondern die *Zeit* des Erndtens den das *μὴ ἐκκακ. begründenden* Punkt enthält, weshalb zu *καιρῷ ἰδίῳ Calvin* treffend bemerkt: „Spe igitur et patientia suum desiderium sustineant fideles et refrenent." Daher ist *μὴ ἐκλνόμ.* vielmehr zu fassen: *wenn wir nicht lass werden* im Thun des Guten. S. schon *Phot.* b. Oecum. p. 766. D. u. *Beza, Calvin, Grot., Beng.* u. fast alle Neueren. Diess bezeichnet den gegenwärtigen Zustand, durch welchen die *künftige* Erndte bedingt ist. Nicht eine schleppende Wiederholung (*Usteri*) liegt darin, sondern eine die Wichtigkeit des Verhältnisses nachdrücklich hervorhebende Wiederholung. Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 336. Und nicht wäre *μὴ ἐκλυθέντες* richtiger gewesen (*Rück.*), sondern: „videndum, quod quoque loco tempus vel requiratur vel ferri possit", *Herm.* ad Viger. p. 773. Die Erklärung vo *Ewald: unweigerlich,* d. i. *nothwendig,* ist ohne sprachlichen Nachweis.

V. 10. Schlussermahnung des mit V. 6. begonnenen Brieftheils, aus dem vorherigen *καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλ.* gefolgert (*ἄρα οὖν*). Das Charakteristische dieser Ermahnung liegt in *ὡς καιρὸν ἔχομεν*, welches daher mit Nachdruck vorangestellt ist: *wie wir eine dazu geeignete Zeitfrist haben* (Beispiele zu *καιρὸν ἔχειν, opportunum tempus habere*, s. b. *Wetst.* s. u. St.). Diese Frist wird abgelaufen sein, wenn die Parusie eintritt! *ὡς* ist das gewöhnliche *wie*, d. i. *so wie es diesem Umstande, dass wir καιρὸν ἔχομεν, entsprechend und angemessen ist.* Vrgl. Clem. 2, Cor. 9.: *ὡς ἔχομεν καιρὸν τοῦ ἰαθῆναι, ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι θεῷ.* Die Bedeutung *wie* ebenfalls fest haltend *Andere: prout habemus opportunitatem*, d. i. wann und wie oft wir Gelegenheit haben. So *Knachtb., Homberg, Wolf, Zachar., Hilgenf.* Aber wie schwach und lax wäre dann die Aufforderung! und *καιρόν* hat durch V. 9. seine ganz bestimmte Beziehung erhalten. *Andere* fassen *ὡς causal* (*Heind.* ad Gorg. p. 113. *Matthiae* p. 1511.). So *Koppe, Paulus, Usteri* („*weil* wir Zeit und Gelegenheit haben"), *de Wette*, auch *Winer*, welcher sich jedoch zwischen *quoniam* und *prout* nicht entscheidet. Allein bei P. findet sich das causale *ὡς* (Luk. 12, 58. u. s. z. Matth. 6, 12.) niemals (auch nicht 2. Tim. 1, 3.). Die *Meisten* erklären *so lange als* (so auch *Flatt, Rück., Matthies, Schott, Olsh.*), was es aber nie heisst, auch Luk. 12, 58. nicht. — *τὸ ἀγαθόν*) *das sittlich Gute*, nicht das *Nützliche* (*Olsh.*). Von der contextwidrigen Fassung *Wohlthaten* (*Erasm., Beza, Calvin, Estius* u. V. auch *Schott* u.

Wieseler) hätte schon der Artikel abhalten sollen. Es ist das Nämliche was *τὰ καλόν* V. 9. Das *Gute* ist auch das sittlich *Schöne*. Vrgl. bes. Rom. 7, 18 f. und zu *ἐργάζεσθαι* Rom. 2, 10. Eph. 4, 28. — *πρός*) *im Verhältnisse zu*. S. *Bernhardy* p. 265. — *τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως*) *die Genossen des Glaubens, die Gläubigen*. *οἰκεῖος*, zunächst *Hausgenosse*, wird dann überhaupt im Sinne *besonderer Zugehörigkeit* (vrgl. LXX. Jes. 58, 7.) gebraucht, wobei die Vorstellung eines Hauses nicht weiter statt findet. So mit dem Gen. eines abstracti, wie *οἰκεῖοι φιλοσοφίας* (Strabo I. p. 13. B.), *γεωγραφίας* (Strabo I. p. 25. A.); *ὀλιγαρχίας* (Diod. Sic. 13, 91.) u. dergl. b. *Wetst.* p. 236. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 401. Vrgl. *τὰ τῆς ἀρετῆς οἰκεῖα* 2. Makk. 15, 12., *τὰ τῆς φύσεως οἰκεῖα* Dem. 1117. 25. Die *πίστις* ist der *christliche* Glaube; dessen zugehörige: die *πιστεύοντες*. Das Gegentheil wäre: *τοὺς ἀλλοτρίους τῆς πίστ.* Die Vorstellung, dass die Kirche *οἶκος θεοῦ* sei (1. Tim. 3, 15. Hebr. 3, 2. 5. 6. 10, 21. 1. Petr. 4, 17.), wird mit Unrecht hieher gezogen, um den Sinn zu gewinnen: „*qui per fidem sunt in eadem atque nos familia Domini*" (*Beza*, vrgl. *Estius*, *Michael.* u. M. auch *Schott* u. *Olsh.*, *Wieseler;* auch *Ewald*, welcher den Begriff auf die nämliche *Gemeinde* beschränkt). Denn *τῆς πίστεως* enthält für *τοὺς οἰκείους* die vollständige Bestimmung, und jener Sinn müsste etwa durch *τοὺς ἡμῶν οἰκείους τῆς πίστεως* (vrgl. Phil. 2, 30. al. *Winer* p. 172. Anm. 3.) ausgedrückt sein. P. hätte auch einfach *πρὸς τοὺς πιστεύοντας* sagen können) aber der Ausdruck *οἰκείους τ. π.* ist *motivirender*. Unter den *πᾶσι*, in Verhältniss zu denen man das sittlich Gute ins Werk zu setzen hat, haben vor den dem Glauben *Fremden*, obwohl auch diesen gegenüber zu halten ist, was Kol. 4, 5. 1. Thess. 4, 12. gefordert wird, doch die Glaubens-*Zugehörigen*, die vornehmsten, weil eben in der damit gegebenen heiligen *Gesellschaftspflicht* beruhenden Ansprüche.

Anmerkung: Wäre die Lesart *ἐργαζόμεθα* (s. d. krit. Anm.) welche *Ewald* befolgt, die ursprüngliche, so wäre nicht mit *Winer* (im Komment., nicht in d. Gramm. p. 254 f.) der Indic. als stärkerer und bestimmterer Ausdruck statt des Conjunct. adhortativi zu fassen (*thun wir also das Gute*), da dieser Gebrauch des *Praesens indicat.* (*Jacobs* ad Ach. Tat. p. 559. ad Delect. epigr. p. 228. *Heind.* ad Gorg. p. 109. *Bernhardy* p. 396.) in nicht fragender Rede (Joh. 11, 47.) dem N. T. fremd ist, so oft sich auch Gelegenheit dazu dargeboten hätte. Die *fragende* Fassung des ganzen Satzes

aber hat *Lachm.* (auch Rom. 14, 19.) mit Recht wieder verlassen, da ein solches gänzliches Abbrechen mit einer Frage sonst nirgends bei P. vorkommt, und der Zusatz *μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως* nicht eine fragende, sondern eine assertorische Natur der Rede anzeigt. Vielmehr würde *ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθόν* die Sache *als wirklich statt findend* hinstellen, (*wir thun es, wir halten es so,* es ist unsere Maxime), also der dem Ap. gangbaren *idealen* Bezeichnung des christlichen Lebens angehören, was zwar am Schluss einer Rede wie mit Triumph sehr passend an seiner Stelle sein könnte, jedoch hier im unmittelbaren Zusammenhange mit lauter Ermahnungen und Aufforderungen etwas Fremdartiges hätte.

V. 11—18. Eigenhändiger Endabschnitt des Briefs. Die polemischen Hauptpunkte werden kurz zusammengefasst, dann V. 17. wiederholte Behelligungen abgewiesen und V. 18. mit dem Segensgruss geschlossen.

V. 11. Nicht „ein *wunderlicher* Vers", dessen Inhalt *„ein sonderbarer Einfall"* ist (*Usteri*), sondern nach seiner auch anderweit bekannten Weise (1. Kor. 16, 21. Kol. 4, 18. 2. Thess. 3, 17.) *fügt P. dem bis hieher dictirten Briefe* (vrgl. Rom. 16, 22.) *von V.* 11. *an den Schluss eigenhändig hinzu* *), durch welchen eigenhändigen Schluss die Briefe ihren *authentischen* Charakter trugen, s. 2. Thess. 2, 2. 3, 17. Dieser Schluss *unsers* Briefs aber, weil dessen Hauptsachen noch einmal in aller Schärfe zusammendrängend, sollte als so *besonders wichtig* den Lesern in die Augen fallen, *dass er ihn von V.* 12. *an mit recht grossen Buchstaben schrieb* **), wie auch wir, was wir als absonderlich bedeutsam beachtet wünschen, mit grösserer Schrift auszeichnen im Schreiben und im Drucke. Hierauf, und somit auf die ganz besondere Gewichtigkeit des nun noch nicht durch Schreibers Hand, sondern eigenhändig mit grosser Schrift Hinzuzufügenden, macht P. seine Leser aufmerksam und sagt: *Schet, mit wie grossen Buchstaben ich*

*) Nach 2. Thess. 3, 17. ist anzunehmen, dass P. *alle* seine Briefe eigenhändig geschlossen habe, auch wenn er es nicht ausdrücklich *sagt.*

**) Dabei kann jedoch zweifelhaft bleiben, ob P. *blos V.* 12. mit grösseren Buchstaben geschrieben, und das weiter Folgende zwar auch eigenhändig, aber mit seiner gewöhnlichen Schriftweise, *oder* ob er die grossen Schriftzüge bis V. 16., *oder* bis V. 18. fortgeführt habe. Die innere Zusammengehörigkeit von V. 12—16., die gleichmässige feierliche Haltung dieser Verse bis zu ihrem feierlichen Schlusse und das abbrechende Gepräge von V. 17. bestimmen mich, das Zweite anzunehmen.

euch (das Folgende von V. 12. an) *geschrieben habe eigenhändig!* Weder ἴδετε (gegen *Rück.* u. *Schott*) noch ἔγραψα (gegen *Usteri*) steht der Beziehung auf das Folgende entgegen: denn Paulus, nach Briefstellerweise, hat in seiner Vorstellung nicht den jetzigen Zeitpunkt, wo er eben erst schreiben *will*, sondern *den* Zeitpunkt, wo seine Leser den Brief empfangen haben und also *sehen*, was und wie er *geschrieben hat* (Philem. 19. 21. 1. Joh. 2, 14. 21. Act. 15, 27. 23, 30. Rom. 16, 22. Thuc. 1, 1. in. Isocr. ad Demonic. in.). Eben so weist namentlich Philem, 19. ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί auf das *Folgende* hin. Entsprechend ist der gleich gangbare Gebrauch von ἔπεμψα „respectu habito temporis, quo alter donum accipiebat", *Kühner* ad Xen. Anab. 1, 9, 25. Auch *Grot.* („sua manu scripsit *omnia*, *quae jam sequuntur*") und *Studer* beziehen auf das Folgende; doch erklärt jener πηλίκοις sprachwidrig *wie viel*, so dass P. die *Länge* des eigenhändigen Schlusses bemerklich mache, und dieser (vrgl. auch *Heinsius*) fasst es von der *Unförmlichkeit* der Buchstaben (s. dagegen nachher). *Gewöhnlich* aber (auch *Ewald* u. *Wieseler*) bezieht man V. 11. *auf den ganzen Brief*, welchen P. eigenhändig geschrieben habe *), indem man πηλίκοις entweder mit *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Cajet.*, *Estius*, *Winer*, *Rück.*, *Usteri*, *Hilgenf.* von der durch Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben verursachten *Unförmlichkeit* der Buchstaben erklärt **), oder aber im Sinne von *quot* fasst: *welch*

*) wobei man auf verschiedene Gründe der eigenhändigen Abfassung gerathen hat. *Pelag.:* P. habe zeigen wollen, dass er sich nicht fürchte! *Ambros.* vrgl. *Augustin.* u. *Michael.:* er habe die Aechtheit des Briefs beweisen wollen. *Chrys.* (welcher übrigens auch den Grund des *Pelag.* mit annimmt), *Luther*, *Calvin*, *Calov.* u. V.: er habe den Galatern seine angelegentliche Sorgfalt um sie zeigen, sie aufmerksam zum Lesen machen wollen u. dergl. *Hilgenf.:* es sei ihm so viel an dem Briefe gelegen gewesen. *Ewald:* Timotheus sei gerade nicht bei ihm gewesen, als er den Brief verfasst habe, und so wolle er sich nun in der etwas spätern Nachschrift wegen der grossen, unschönen Buchstaben, in welchen er den Brief geschrieben, entschuldigen.

**) Nicht so, wie oft angegeben wird, *Hieron.*, welcher vielmehr diese Ansicht verwerfend anführt, und annimmt, bis V. 11. habe der Amanuensis geschrieben, von V. 11. an aber Paulus selbst, und zwar mit recht grossen Buchstaben, damit man seine ächte Handschrift und zugleich seine angelegentliche Fürsorge erkenne. *Hieron.* kommt also unserer Erklärung am nächsten, trägt jedoch in das πηλίκοις Absichten ein, welche mit der Grösse der Buchstaben nicht natürlich zusammenhängen und ohne Andeutung von dem Leser nicht erkannt werden konnten.

einen langen Brief ich euch geschrieben habe eigenhändig; so *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Corn. a Lap.*, *Bengel*, *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Borger*, *Matthies*, *Schott*, *Olsh.*, *Neand.*, *Bretschn.*, *B. Crus.*, *de Wette* (doch zweifelhaft) u. M. Allein — obgleich unser Brief für einen eigenhändigen lang genug wäre — entscheidend gegen *letztere* Fassung ist, dass πηλίκος nie etwas Anderes heisst als *wie gross* (Hebr. 7, 4., vrgl. Plat. Men. p. 82. D.: πηλίκη τις ἔσται ἐκείνου ἡ γραμμή) und die Bedeutung *quot* (πόσος) rein erdichtet ist; γράμμα aber, wenn es *Brief* (Act. 28, 21. Xen. Cyr. 4, 5, 26. al. Hellen. 1, 1, 23.) heissen soll (*Erasm.*, *Est.*, *Flatt*, *Schott*, *Olsh.*), hat wider sich, dass P. *immer* ἐπιστολή gebraucht (1. Kor. 5, 9. 16, 3. 2. Kor. 3, 1 f. 10, 10. 2. Thess. 2, 2. 3, 14. 17.), dass der *Plural* auf die seltsame Vorstellung: *quam magnis scriptis* *) *scripsi* hinausliefe, und dass der *Dativ instrument.* statt des Accus. (Act. 23, 25. Rom. 16, 22. 2. Petr. 3, 1.) völlig ohne Gebrauch wäre; sollte aber πηλίκ. γράμμ. gar *mit wie vielen Buchstaben* heissen (*Grot.*), so wäre dieser Ausdruck statt *welch einen langen Brief* nur eine Ungereimtheit. Die *erstere* Fassung aber von der *Unförmlichkeit* der Buchstaben hat wider sich: 1) dass der Begriff von ἀμορφία in πηλίκοις willkürlich *eingetragen* wird, da diese Beschaffenheit keineswegs ein *wesentliches* Merkmal *grosser* Buchstaben ist; 2) dass die Beschuldigung der Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben nicht zu erweisen steht. Der von Jugend auf in Jerusalem, wo unter den Juden das Griechische so gangbar war (s. *Hug* Einl. II. §. 10.), gelehrt gebildete Tarser und Römische Bürger, der so fein und gewandt die Griechische Schriftsprache Handhabende, der mit Griechi-

*) Ganz unrichtig nämlich ist die Ueberlieferung an u. St., dass der Plur. γράμματα wie das Lat. *literae*, an u. für sich ein Brief heisse. γράμμα heisst nichts Anderes als *Scriptum*, *Geschriebenes*, d. i. entweder *Buchstabe* oder *Schrift*, welches letztere, je nach dem Contexte, *Urkunde*, *Decret*, *Brief*, *Buch* u. s. w. sein kann. Der Plur. γράμματα heisst gewöhnlich *Schriften* (2. Tim. 3, 15. Joh. 5, 47.), daher auch *epistolae* (Act. 28, 21. Xen. Hell. 1, 1, 15. Polyb. 18, 16, 2. Lucian. Macrob. 19. ep. Saturn. 30. al.); zwar kann es auch auf *Einen* Brief gehen, jedoch so dass das Wort die Bedeutung: das *Geschriebene* (*quae scripta sunt*) behält. So z. B. Thuc. 1, 130., 1. 133, 1. 137, 3. 7, 8, 3. (wo ἐπιστολή kurz vorher steht) 8, 50, 4. Xen. Hell. 5, 1, 32. Cyrop. 4, 5, 26. (wo gleich ἐπιστολή folgt). Vrgl. 1. Matth. 5, 10. 14. Luk. 16, 6. Lachm. Ignat. Rom. 8.

schen Dichterwerken Bekannte (s. z. Act. 17, 28.), der mit Griechischen Juden und Heiden beständig im Verkehr Stehende, — sollte der nicht einmal die geringe Fertigkeit gehabt haben, Griechisch zu schreiben, ohne die Buchstaben in ungestalter Grösse zu Wege zu bringen? Nach *Wieseler* sind die *grossen* Buchstaben recht *leserliche* (zum Vorlesen des Briefs), und P. will durch die Bemerklichmachung dieses Umstandes seine grosse, keine Macht scheuende Liebe zu den Lesern hervorheben. Aber so käme doch die Sache auf eine Kleinlichkeit hinaus. Die Galater hatten viel grössere Beweise seiner Liebe als die Grösse seiner eigenhändigen Buchstaben, die ohnehin von der Leserlichkeit sehr verschieden sein konnte. Im Wesentlichen das Richtige (jedoch einen polemischen Zweck unterlegend) hat schon *Theodor. Mopsv.* (in *Cram.* Cat. u. b. *Fritzsche* p. 129.): *μέλλων καθάπτεσθαι τῶν ἐναντίων, ἅγαν μείζοσιν ἐχρήσατο γράμμασιν, ἐμφαίνων ὅτι οὔτε αὐτὸς ἐρυθριᾷ, οὔτε ἀρνεῖται τὰ λεγόμενα.*

V. 12. *Alle diejenigen, deren Wunsch und Wille dahin geht, sich schön auszunehmen im Fleisch*, d. h. einen äusserlich guten Anschein zu haben, während sie dem Lebenselemente der sündlichen Menschennatur angehören, *das sind die Leute, welche euch zur Beschneidung drängen, aus dem alleinigen Grunde, um sich wegen des Kreuzes Christi keine Verfolgung zuzuziehen*, — welche sie sich zuziehen würden von Seiten der Juden, wenn sie die Lehre vom Kreuze Christi mit *Verwerfung* der Beschneidung verkünden, dahingegen sie durch ihr *Dringen* auf Beschneidung den Gesetzeifer der Juden entwaffnen (vrgl. zu 5, 11.). Man beachte zum richtigen Verständniss, dass *εὐπροσωπῆσαι* den Nachdruck hat (nicht *ἐν σαρκί*); sie wollen *eine wohlgefällige Aussenseite haben*, während sie in einem an sich so hässlichen Thun und Treiben sind, im Elemente der *σάρξ* sich bewegen. So wird das *scheinheilige* Wesen dieser Leute charakterisirt Vrgl. 2. Kor. 5, 12. Alle, welche zu dieser *Gleissner*-Clique gehören, *die* drängen euch zur Beschneidung! — *εὐπρόσωπος* und *εὐπροσωπία* im Sinne eines *guten Anscheins* sind bei Classikern gangbar (s. *Wetst.*, auch *Kypke* II. p. 292.); aber *εὐπροσωπεῖν* ist sonst in der Schriftsprache nicht aufbehalten. Bei Symm. Ps. 141, 6. findet sich *εὐπροσωπίσθησαν*. Vrgl. *φαινοπροσωπεῖν* Cic. Att. 7, 21. 14, 21., *σεμνοπροσωπεῖν* Arist. Nub. 363. — *ἐν σαρκί*) ist das (dem heil. Geiste entgegengesetzte) Element des zur Sünde ziehenden ungeheiligten und unveredelten Menschenwesens, in welchem jene Heuchler lebend,

gleichwohl einen guten Anschein haben wollen, also im Sinne gleich σαρκικοὶ ὄντες. *Gewöhnlich* erklärt man: „*durch äusserliche, fleischliche Dinge, wie die Beschneidung, die Beobachtung des Ceremonialgesetzes überhaupt*“, *Rück.*, vrgl. *Beza, Gomar., Koppe, Rosenm., Winer, Usteri, Matthies, Schott, Olsh.* u. M. Allerdings könnte ἐν σαρκί *ex adjuncto* den Sinn *durch Beschneidung und Gesetzbeobachtung* erhalten (vrgl. Rom. 2, 28.); aber hier ist im Contexte kein Grund vorhanden, an etwas Anderes zu denken, als an das, was eben kurz vorher, bei der Entgegenstellung von σάρξ und πνεῦμα, nicht σάρξ gemeint war. Vrgl. *Wieseler.* Und wie matt und wenig sagend wäre auch an der Spitze einer so energischen Stelle die Charakteristik der Pseudoapostel durch: *die wohlgefallen wollen durch Gesetzbeobachtung!* Noch matter und willkürlicher *Chrys., Theophyl., Oecum., Erasm., Calvin, Estius, Grot.* u. M.: es sei gleich παρ᾽ ἀνθρώποις. — ἀναγκάζουσιν) sie gehen damit um, sind damit beschäftiget, euch die Beschneidung aufzunöthigen. S. *Bernhardy* p. 370. — S. über den Begriff von ἀναγκάζ. z. Matth. 14, 22. — μόνον ἵνα) *lediglich aus dem* (eigennützigen) *Motiv, damit* u. s. w. — τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ) d. i. *wegen* des Kreuzes Christi, *weil* sie Christum als *Gekreuzigten* predigen. Der Dativ. instrument. bezeichnet den *Grund* der Verfolgung. S. Rom. 11, 20. 2. Kor. 2, 12. *Bernhardy* p. 101 f. *Winer* p. 193. So die Meisten, auch *Rück., Usteri, Matthies, Schott, Olsh., B. Crus., Hilgenf., Wieseler.* Aber *Andere* erklären nach der Idee der παθήματα Χριστοῦ (s. z. 2. Kor. 1, 5. Kol. 1, 24.): „*ne participes fiant suppliciorum Christi*“, *Winer*, vrgl. *Hieron., Luther, Grot., Seml., Michael., Koppe, Morus, de Wette, Ewald.* Allein entscheidend dagegen, auch abgesehen von der sonderbaren Vorstellung τῷ σταυρῷ διώκεσθαι (ταῖς θλίψεσι oder Aehnliches würde P. geschrieben haben), ist die augenfällige Beziehung auf 5, 11.

V. 13. Keine andere Absicht als nur die V. 12. angegebene (ἵνα τῷ σταυρῷ etc.) haben sie. *Denn* weit entfernt, dass sie durch ihr Aufnöthigen der Beschneidung Gesetzbeobachtung bei euch herzustellen bezwecken sollten, *nicht einmal jene Beschnittenen selbst*, für ihre eigene Person, *halten das Gesetz*, sondern δι᾽ ἀνθρωπίνην φιλοτιμίαν ταῦτα πάντα γίνεται ὑπὲρ ἀρεσκείας τῶν ἀπίστων, *Chrys.* — οἱ περιτετμημένοι) ist verächtlich und mit Unwillen von der Zunft der falschen Apostel gesagt, von denen man doch hätte erwarten sollen, dass sie selbst mit ihrem Beschnit-

tensein die Gesetzbefolgung verbänden *). Vrgl. *Stallb.* ad Euthyphr. p. 12. *Fritzsche* ad Marc. p. 613. Als *Grund* aber ihrer Nichtbeobachtung des Mos. Gesetzes hat P. weder ihre Entfernung von Jerus. (*Theodoret.* u. M. auch *Schott*) noch die Unmöglichkeit völliger Gesetzerfüllung überhaupt (*Hieron.*, *Estius*, vrgl. *Usteri*) gedacht, welches Beides entschuldigend und der Vorstellung von der Nichtswürdigkeit der Betreffenden ganz unangemessen wäre, sondern *die heuchlerische Schlechtigkeit der Leute* (vrgl. V. 12.). Vrgl. Rom. 2, 17—23. — ἵνα ἐν τῇ ὑμετ. σαρκὶ καυχ.) Die σάρξ ist hier nicht wieder im ethischen Sinne zu nehmen wie V. 12. (*Wieseler*, vrgl. *Ewald*), sondern nach dem engen und bestimmten Zusammenhange mit περιτέμνεσθαι von der *Leiblichkeit*, sofern eben an ihr die Beschneidung geschieht. Eph. 2, 11. Den Nachdruck aber hat ὑμετέρᾳ, daher *Olsh.* irrig einen Gegensatz gegen die *Seelen* findet, die jene Irrlehrer hätten suchen sollen (so hätte P. ἵνα ἐν τῇ σαρκὶ ὑμῶν καυχ. schreiben und überdiess den Gegensatz andeuten müssen). *Eures* Fleisches wollen sie sich rühmen; nicht *eigene* Leistungen sollen ihr Ruhm sein, sondern mit *euch*, mit euerer Leibesbeschaffenheit, beabsichtigen sie

*) Die Lesart περιτεμνόμενοι, da jedenfalls die Irrlehrer gemeint sind und diese *Judenchristen* waren, ist geradezu ungereimt. S. bes. *Reiche* p. 93. Die Leute als vormalige *Heiden*, die zum Theil noch *im Begriffe* waren, die Beschneidung anzunehmen, und zugleich ihren *Anhang* zu denken (*de Wette*), ist eben so ungeschichtlich (s. Act. 15, 1. 5. 2. Kor. 11, 22. Act. 11, 20—22.), als die Auskunft von *Hilgenf.* ein grundloser Nothgriff ist, dass nämlich bei jenen Irrlehrern (»den Beschneidungsleuten«) der Act der Beschneidung noch *fortgedauert* habe, nicht blos äusserlich in der Aufnahme der Neugebornen und Proselyten (so hätte ja P. οἱ περιτέμνοντες sagen müssen!), sondern auch innerlich kraft der ihm beigelegten Bedeutung. In seiner Zeitschr. 1860. p. 220. beruft sich *Hilgenf.* auf οἱ περιτεμνόμενοι in d. Act. Petr. et Pauli 63. Mit Unrecht, weil daselbst (s. das Folgende) von der ethischen Beschneidung die Rede ist. Verfehltes auch bei *Neand.* p. 366. Nach *Wieseler*, welcher ebenfalls περιτεμνόμενοι liest, sollen dieses diejenigen unter den *Galatischen Heidenchristen* sein, welche von den falschen Aposteln verführt, *sich beschneiden lassen.* Dann muss freilich *Wies.* die Verführer selbst, die falschen Apostel, zum Subject von θέλουσιν machen. Unerträglich; wie konnte P. dem Leser diesen Wechsel des Subjects zu rathen geben! Das Subject von φυλάσσ. muss auch das Subject von θέλουσιν sein, oder P. hätte so ungeschickt wie möglich geschrieben. So müssen das Subject beider Verba die falschen Apostel sein, welche aber nicht περιτεμνόμενοι, sondern περιτετμημένοι waren.

Prahlerei zu treiben; sie wollen, dass *ihr* beschnitten werdet, damit *euer* Fleisch, zu dessen Verstümmelung sie euch gebraucht, ihnen den Stoff sich zu rühmen gebe. Dieser Absichtssatz aber ist dem V. 12. enthaltenen ἵνα τῷ σταυρῷ etc. *parallel*, da ja die Pseudoapostel mit dieser beabsichtigten Prahlerei, durch die Beschneidung Jüdische Proseliten zu machen, die Verfolgungen der Juden abzuwenden gedachten. *Theophyl.*: ἵνα ἐν τῷ κατακόπτειν τὴν ὑμετέραν σάρκα καυχήσωνται ὡς διδάσκαλοι ὑμῶν καὶ μαθητὰς ὑμᾶς ἔχοντες.

V. 14. Diesem von den Pseudoaposteln beabsichtigten καυχᾶσθαι stellt nun P. *seinen eigenen Grundsatz* gegenüber: *Von mir hingegen sei es ferne mich zu rühmen ausser nur des Kreuzes Christi.* — ἐμοὶ μὴ γένοιτο καυχ.) *mihi ne accidat, ut glorier.* Vrgl. z. diesem von sich weisenden Ausdrucke mit *Infin.* LXX. Gen. 44, 7. 17. Jos. 22, 29. 24, 16. 1. Makk. 13, 5. 9. 10. Ignat. Eph. 12. Xen. Cyr. 6, 3, 11.: ὦ Ζεῦ μέγιστε, λαβεῖν μοι γένοιτο αὐτόν. Anab. 1, 9, 13. Dem. 33, 25. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 366. — Bei εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ bis κόσμῳ brachte das auch im vollen Ausdruck sich kundgebende trotzbietende Hochgefühl. Wie ganz anders die Gegner nach V. 12. Nur das *Kreuz Christi* soll der Gegenstand seines καυχᾶσθαι sein, dass nämlich nichts als die am Kreuze von Christo vollbrachte Erlösung Grund, Inhalt und göttliche Gewissheit seines Glaubens, Lebens, Hoffens, Wirkens u. s. w. sei. Vrgl. Phil. 3, 7 ff. 2. Kor. 5, 15 ff. 1. Kor. 1, 23. 2, 2. al. So ist's ein wahrhaft apostolisches Oxymoron: καυχᾶσθαι ἐν τῷ σταυρῷ. — δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρ. κἀγὼ τῷ κόσμῳ) deckt den *Grund* auf, weshalb er sich *keines andern Dinges* rühmen möge: *durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt* sc. ἐσταύρωμαι, d. h. durch dessen Kreuzigung bewirkt ist, dass keine innere Lebensgemeinschaft mehr zwischen mir und der Welt statt findet. δι' οὗ wird von *Calvin, Bengel, Winer, Usteri* u. M. auf das *Kreuz* bezogen. Aber näher liegt es, auf das unmittelbar vorangehende und so voll und sieghaft ausgesprochene Subject τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Vulg., Beza, Luther* u. V.) auch *de Wette, Ewald, Wieseler*) zu beziehen: *durch welchen*, d. h. nach dem Contexte: *mittelst dessen Kreuzigung.* Diese Wirkung beruht in der durch den Glauben angetretenen und erhaltenen innern Gemeinschaft mit dem Tode Christi (2, 19 f. Rom. 6.), durch welche P. in ein ganz neues Lebensverhältniss sich versetzt und alle vorherigen Lebensinteressen für sich ihres Einflusses entäussert

und sich völlig unabhängig von ihnen weiss. Vrgl. Phil. 3, 7 ff. — ἐμοί) *für mich*, bezeichnet die ethische Beziehung des Verhältnisses. S. *Bernhardy* p. 84. — κόσμος (ohne Artikel, s. *Winer* p. 112.) findet seine Erklärung aus V. 15. (οὔτε περιτομή, οὔτε ἀκροβυστία) nämlich *die organische Gesammtheit aller ausserchristlichen Verhältnisse*, und zwar als *lebendige Macht* gedacht, welche über den Unbekehrten Gewalt und Herrschaft übt, für den Bekehrten aber durch dessen Eintritt in die Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem Kreuze des Herrn *todt* geworden ist, d. i. aufgehört hat, sein Denken, Gesinntsein und Handeln zu beeinflussen und zu bestimmen. So ist ihm mittelst der Kreuzigung Christi die Welt gekreuziget. Vrgl. Kol. 2, 20. Eph. 2, 2 f. 1. Kor. 7, 31. 33. 34. Jak. 4, 4. 1. Joh. 2, 15 f. — κἀγὼ τῷ κόσμῳ) denn das Aufhören der *wechselseitigen* Lebensgemeinschaft soll ausgedrückt, und so die Sache ganz erschöpft werden. Vrgl. 1. Kor. 6, 13. 2. Thess. 1, 12. Die Welt ist todt für ihn, *und er ist todt für die Welt;* „nec malis illius territor, nec commodis titillor, nec odium metuo, nec plausum moror, nec ignominiam formido, nec gloriam affecto", *Erasm.* Paraphr.

V. 15. Rechtfertigung des eben durch δι' οὗ ἐμοὶ etc. ausgesprochenen Bekenntnisses, eben so entschieden wie dieses selbst und im Hinblick auf die Galatischen Streitverhältnisse hingestellt. *Denn weder Beschneidung hat Geltung noch Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf* *), d. h. denn es ist gleichgültig, ob man beschnitten oder unbeschnitten sei, und nur darauf kommt es an, dass man neu geschaffen, in eine neue geistliche Lebensverfassung versetzt sei. Ueber καινὴ κτίσις nach Form und Idee s. z. 2. Kor. 5, 17. Als *Characteristicum* der καινὴ κτίσις erscheint nach 2, 20. das ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, nach 3, 27. das Angezogenhaben Christi, nach 5, 6. πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, nach Eph. 2, 10. das περιπατεῖν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς und nach 1. Kor. 7, 19.: τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. Im neuen Menschen (Kol. 3, 10.) ist Christus allbestimmend; er ist σύμφυτος τῆς ἀναστάσεως Christi (Rom. 6, 5.), befreit durch

*) Dass P. diesen Spruch aus der apokryphischen *Apocalypsis Mosis* geschöpft habe, wird von Syncell. Chron. p. 27. (ed. Bonn. p. 48.) u. Phot. Amphil. 183. berichtet. Möglich, dass in diesem Buche derselbe Gedanke gestanden; gewiss aber, dass ihn Paulus aus seinem eigenen innersten Bewusstsein geschöpft hat. Aus u. St. kann er in die ἀποκάλυψις Μοϋσέως übergegangen sein. Vrgl. *Lücke* Einl. in d. Offenb. Joh. I. p. 232 f.

den Geist vom Gesetz der Sünde und des Todes (Rom. 8, 2.), Kind und Erbe Gottes (Rom. 8, 16 f.). Dass übrigens dieser Grundsatz der das *christlichen* Standpunktes sei, verstand sich dem Leser von selbst; ohne ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (s. d. krit. Anm.) ist dieser *christliche* Grundsatz *absolut* hingestellt.

V. 16. *Und Alle, welche nach dieser Richtschnur gehen werden, Heil auf sie* u. s. w. Der Nachdruck ruht nicht auf τούτῳ (sonst müsste τούτῳ τῷ κανόνι stehen, vrgl. z. 1. Kor. 15, 19.), sondern auf κανόνι, so dass auf den V. 15. ausgedrückten Grundsatz *als Richtschnur* hingewiesen wird. — Für κανών hier die *uneigentliche* Bedeutung, *Regel, Maxime*, anzunehmen (so *gewöhnlich*, s. *Schott* z. St.), verbietet das bildliche στοιχήσουσιν, welches die *eigentliche* Bedeutung *Richtschnur* fordert (2. Kor. 10, 13 ff.), d. i. hier: *eine die Richtung des Wegs bestimmende Schnur*; als solche ist die V. 15. ausgesprochene Maxime *vorgestellt*. Ueber στοιχεῖν vrgl. z. 5, 25. Der *anakoluthische Nominat.* ὅσοι etc. hat rednerischen Nachdruck, die ganze Aufmerksamkeit erst auf das Subject an sich, welches in Rede steht, weisend. Vrgl. z. Matth. 7, 24. 10, 14. Joh. 1, 12. Act. 7, 40. Das *Futur.* στοιχήσ. (vrgl. 5, 10.) geht auf die Zeit vom Empfange des Briefes an (vrgl. τοῦ λοιποῦ V. 17.); P. hofft, der Brief werde bekehrend und befestigend auf viele Leser wirken, macht aber eben davon abhängig, *wer* den schliesslichen Heilswunsch mit Grund auf sich anzuwenden haben solle. — εἰρήνη ἐπ᾽ αὐτοὺς καὶ ἔλεος) sc. εἴη*). *Heil* (שָׁלוֹם, s. z. Eph. 6, 23. Joh. 14, 27.), *auf sie und Erbarmen* (*Tittm.* Synon p. 69 f.). Vrgl. 1. Tim. 1, 2. 2. Tim. 1, 2. Jud. 2. 2. Joh. 3., in welchen Stellen ἔλεος *voransteht*. Hier *folgt es nach*, nicht weil P. erst blos εἰρήνη hat schreiben wollen (so willkürlich *Olsh.*), sondern weil er die Wirkung vor dem Bewirkenden *gedacht* hat. *Welches* Heil P. wünscht, versteht sich von selbst. Der Friede der Versöhnung gehört *mit* dazu. ἔλεος ist übrigens als *Neutr.* zu betrachten, weil es P. *durchgängig* (auch Tit. 3, 5. steht das Neutr. nach entscheidender Beglaubigung) so braucht, obgleich es, zwar sehr oft bei den LXX., nie aber bei Classikern als Neutr. vorkommt. S. *Dind.* ad Diod. 3, 18. —

*) Als Segens-*Wunsch* gefasst, entspricht der Gedanke dem *Schlusse* des Briefs natürlicher, als wenn er als *Aussage* (*de Wette*: ἔσται oder ἐστίν) genommen wird. Schon *Chrys.* u. *Theophyl.* scheinen ἔσται supplirt zu haben; aber *Theodoret.* fasst als Wunsch: ἐπηύξατο τὸν ἔλεον κ. τὴν εἰρήνην.

In ἐπ' αὐτούς liegt die Vorstellung, dass Heil und Erbarmen, vom Himmel auf sie *herniederkomme*. Vrgl. Luk. 2, 25. 40. 4, 18. 2. Kor. 12, 9. Mark. 1, 10. Act. 19, 6. al. — καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ) Dass dieses ein Anklang aus Ps. 125, 5. 128, 6. sei *Theophyl.*, *Erasm.* u. M. auch *Rück.*, *Schott*, *de Wette*, *Reiche*), wäre ohne Willkür nur dann anzunehmen, wenn P. statt καὶ ἐπὶ τ. Ἰσρ. τ. θεοῦ geschrieben hätte: εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ!, was er nach seiner 4, 21 ff. gegebenen Belehrung ohne Missverständniss hätte schreiben *können*. Der *Israel Gottes* d. h. im Gegensatz gegen die leiblichen Abkommen Jakob's als solche (vrgl. Rom. 9, 6. 1. Kor. 10, 18. Phil. 3, 3.), *die Israeliten, welche Gotte zu eigen gehören*, also das wirkliche Gottesvolk seiner Idee nach ausmachen, sind jedenfalls *die wahren Christen* *). Aber je nachdem καί entweder *erklärend* oder *verbindend* gefasst wird, werden entweder die wahren Christen *überhaupt, Juden- und Heidenchristen* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Luther*, *Calvin*, *Par.*, *Corn. a Lap.*, *Calov.*, *Baumg.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Borger*, *Winer*, *Paulus*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Wieseler* u. M., oder die wahrhaft bekehrten *Juden* (*Ambros.*, *Beza*, *Grot.*, *Estius*, *Schoettg.*, *Bengel*, *Rück.*, *Matthies*, *Schott*, *de Wette*, *Ewald* u. M.; *Usteri* entscheidet nicht) verstanden. Bei letzterer Fassung müsste man entweder (*Grot.*, *Bengel*, *Schott*, *Ewald*) das vorherige ὅσοι und αὐτούς auf die *Heidenchristen* beziehen, wogegen aber eben das universelle ὅσοι und die jede volksthümliche Beziehung ausschliessende Charakteristik τῷ κανόνι τούτῳ στοιχ. entschieden streitet, oder man müsste mit *Rück.*, *Matthies* u. *de Wette* den Gedankengang so bestimmen: Heil über alle wahren Christen, *und besonders noch* (um diese noch insonders zu erwähnen; s. z. Mark. 1, 5. 16, 7.) über alle wahren Judenchristen. Allein P. hatte nicht nur keinen Grund im Zusammenhange, seine Volksgenossen, so sehr sie ihm auch am Herzen lagen

*) nicht die *Juden* (*Morus*), aber auch nicht *die frommen Juden*, welche nämlich das Evangel. nicht aus Hartnäckigkeit verworfen haben und die Hoffnung gewähren, zur Anerkennung der V. 15. ausgesprochenen Norm zu gelangen (*Reiche* p. 97 f.). Der Ap. konnte nach seinem ganzen System unter dem idealen Israel keine Anderen als *Gläubige* verstehn (3, 7. 29. 4, 26. Rom. 9, 6—8.). Auch war ihm die καινὴ κτίσις V. 15. nicht anders denkbar als so, dass sie durch den *Glauben* bedingt sein musste (3, 28. Eph. 2, 10.), daher er auch von keinem noch nicht bekehrten, wenn auch noch so gesetzfrommen Juden erwarten konnte, er werde nach dem Kanon V. 15. wandeln.

(Rom. 9, 1.), hier insonderheit noch hervorzuheben, sondern es wäre sogar vor Gemeinden, welche vornehmlich aus Heidenchristen bestanden und durch Jüdische Eingriffe in heftige Streitigkeiten verwickelt waren, eine solche Auszeichnung, noch dazu am feierlichen Schluss des Briefs, unweise angebracht. Und selbst abgesehen davon, so konnte kein Leser, dem die Lehre des Ap. von den wahren Israeliten bekannt waren (und s. 3, 7. 4, 21 ff.), bei τὸν Ἰσρ. τ. θεοῦ nur an Judenchristen denken. Als *richtige* Fassung des καί bleibt demnach die *explicative* (1. Kor. 3, 5. 8, 12. 15, 38.), *und zwar*, so dass es eine pragmatische Näherbezeichnung (*Hartung* Partikell. I. p. 145 f. *Winer* p. 388.) der vorher charakterisirten Subjecte einführt. Diese Bezeichnung aller derer, welche nach jener ganz antijüdischen Richtschnur wandeln werden, *als der Israeliten Gottes*, ist am feierlichen Schlusse gleichsam der Triumph des ganzen Briefes!

V. 17. *Τοῦ λοιποῦ*) im N. T. nur hier, sonst sehr häufig; nicht *ceterum*, so dass es *formula abrumpendi* wäre (*Bengel, Zachar.* u. M.), was τὸ λοιπόν hiesse (2. Kor. 13, 11. Eph. 6, 10. Phil. 3, 1. al.), sondern Genit. *der Zeit* (*Kühner* II. p. 179.): *posthac, fernerhin* (Xen. Anab. 5, 7, 34. 6, 4, 11. Plat. Legg. 7. p. 816. D. Demod. p. 385. B. Herod. 2, 109. u. d. Stellen b. *Wetst.*), und zwar so, dass es „*repetitionem ejusdem facti reliquo tempore*" (*Herm.* ad *Viger.* p. 706.) bezeichnet. Auch durch den *Accus.* könnte der Sinn *posthac* ausgedrückt sein (τὸ λοιπόν, Matth. 26, 41. Mark. 14, 41. 1. Kor. 7, 29. Xen. Anab. 2, 2, 5. 3, 2, 8. 38. Soph. Trach. 907. 917.), aber dann wäre eine *repetitio perpetua* gemeint (*Herm.* l. l.). Vrgl. *Kühner* ad Xen. Anab. 2, 2, 5. *Calvin* erklärt: *im Uebrigen*, d. i. *praeter novam creaturam*. Vrgl. *Wieseler:* „quod restat." So stände entweder der Genit. *absolut: was das Uebrige betrifft* (ὃ δὲ λοιπόν 1. Kor. 4, 2.), s. *Heind.* ad Charm. p. 89. *Matthiae* p. 815.; oder er wäre von κόπους abhängig. Aber Beides wäre bei der Gangbarkeit von τοῦ λοιποῦ als Zeitpartikel sehr unnöthig gesucht. — ἐγὼ γὰρ etc.) ἐγά hat den Nachdruck: nicht die gegnerischen Lehrer, diese leidensscheuen Menschen (V. 12.), sondern *ich* trage u. s. w. στίγματα (στίγμα ist Paroxytonon, s. *Lobeck* Paralip. p. 406.) sind *eingebrannte oder eingeätzte Malzeichen*, welche, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend (Lev. 19, 28.), bei Sclaven als Zeichen ihrer Herren*), bei Sol-

*) im *Oriente:* bei den Römern aber nur verdächtigen oder entflo-

daten als Zeichen ihrer Heerführer, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, und bei einigen orientalischen Völkern auch als Zeichen der Gottheit, welche man verehrte (3. Makk. 2, 29. u. dazu *Grimm*), am Körper (besonders an Stirn und Händen) angebracht wurden. S. *Wetst.* p. 237 f. *Lipsii* Elect. 2, 15. *Deyling* Obss. III. p. 423 ff. *Spencer* legg. rit. 2, 14, 1. *Ewald* in Apocal. p. 161 f. Hier hat P. an die Malzeichen der *Sclaven* *) gedacht, denn Christus ist ihm nach dem nächsten Contexte (V. 14. 18.) als der *Herr* in der Vorstellung gegenwärtig, und auch 2. Kor. 11, 23. sieht er in den erduldeten Misshandlungen die Beweise, dass er *διάκονος Χριστοῦ* sei. Vrgl. auch Apoc. 7, 3. Der *Genit.* *Ἰησοῦ* bezeichnet daher den *Gebieter*, als dessen Knecht P. durch seine *στίγματα* gekennzeichnet sei, und weil ihn dabei das Gefühl der Gemeinschaft mit der concreten Person dieses seines Gebieters durchdrungen hat, schreibt er nicht *Χριστοῦ*, sondern *Ἰησοῦ* (vrgl. z. 2. Kor. 4, 10.). Haben *Andere* erklärt: „notae corporis *tales, quales ipse Christus gestavit*" (*Morus* vrgl. *Borger*), so steht entgegen, dass P. nicht etwa ein Wort, welches an sich einen vollständigen Begriff enthält (wie *τὴν νέκρωσιν* 2. Kor. 4, 10.) gesetzt hat, sondern das bedeutsame *στίγματα*, welches dem Leser nothwendig die Frage stellt, *als wessen Angehöriger* der Stigmaticus (*στιγματίας*, auch *στιγματοφόρος*, Polyaen. Strat. 1, 24.) bezeichnet sei. Daher ist auch nicht mit *Gomar.* u. *Rück.* *Ἰησοῦ* als Genit. *auctoris* zu betrachten. — Was aber P. an seinem Leibe trug als die *στίγματα* *Ἰησοῦ*? *Die Narben und sonstigen Spuren der Wunden und Misshandlungen, welche er um seines apostolischen Wirkens willen erhalten hatte* **). Denn

hen gewesenen Sclaven (als Zeichen dieses ihres Vergehens zur Strafe wurden sie mit Φ. oder F. U. G. gebrandmarkt.

*) nicht der *Soldaten*, wie *Grot.* (vrgl. *Calvin*) u. *Potter* Arch. II. p. 7. wollten, was im Contexte liegen müsste. *Wetst.* versteht *sacras notas* (Herod. 2, 113.: *στίγματα ἱρά*), so dass P. Christum darstelle „*ut Deum*, quem *τὸν κύριον κατ' ἐξοχήν* vocat." Allein diese *sacrae notae* finden sich nur bei *einzelnen* Völkern, wie bei den Persern und Assyriern (Plut. Lucull. p. 507. E. Lucian. de Dea Syra 59. vrgl. auch was Herod. 2, 113. von einem Hercules-Tempel in Aegypten berichtet wird, und von den Indiern: Asiatic Researches VII. p. 281 f.); daher weder dem Ap. selbst eine so fremde Sitte nahe liegen, noch von den Lesern ohne nähere Andeutung beachtet werden konnte.

**) nicht, wie *Luther* 1519. u. 1524. meinte: die Bezähmung des Fleisches und die Früchte des Geistes, wogegen schon *ἐν τῷ σώματί μου* entscheidet. Nach dem Kommentare von 1538 versteht er „*plagas corpori suo impressas et passiones, deinde ignita tela*

im Dienste Christi war er gemisshandelt worden (2. Kor. 11, 23.), und zwar so, dass er nothwendig Narben u. dergl. davon getragen haben *musste* (s. 2. Kor. 11, 24. 25.). Hat man aber geglaubt, P. führe diese *στίγματα* im Gegensatz gegen *die Narbe der Beschneidung* an (*Erasm.* in d. Annot., *Beza, Schoettg., Grot.* vrgl. *Bengel* u. *Michael.*), so war diess willkürlich eingetragen, und dem hohen Selbstgefühle, welches diese Worte athmen, kleinlich fremd. — Was endlich *die Sinnbeziehung des γάρ* betrifft, so erklären Viele mit *Grot.*, „*satis aliunde habeo, quod feram.*“ So im Wesentlichen auch *Vatabl., Bengel* („afflicto non est addenda afflictio“), *Morus, Winer.* Aber welch eine schwächliche, entweder verdriessliche oder gar Mitleid ansprechende, jedenfalls aber dem Hochgefühle, als Diener Christi *gezeichnet* zu sein (vrgl. 2. Kor. 11, 23 ff.), ganz widerwärtige Begründung wäre das! Und das voll Selbstgefühls den Irrlehrern entgegengesetzte *ἐγώ* widersteht. Nein, P. will („veluti trophaea quaedam ostentans“, *Erasm.* Paraphr.) sagen: denn ich bin es, der als Diener Christi gezeichnet, dadurch eine *Würde* trägt, welche ihn mit Recht wiederholter Plackereien überhebt! Vrgl. *Calvin:* „ostendit, *qua fiducia id sibi auctoritatis sumat.*“ *Ewald* l. l. p. 162. — Zu *βαστάζω* vrgl. *Chrys.: οὐκ εἶπεν ἔχω, ἀλλὰ βαστάζω, ὥςπερ τις ἐπὶ τροπαίοις μέγα φρονῶν.*

V. 18. *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου* etc.). S. z. 1, 6. — *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*) sc. *εἴη*. Eine besondere *Absichtlichkeit*, weshalb P. nicht blos geschrieben habe *μεθ' ὑμῶν* (1. Kor. 16, 23. Kol. 4, 18. 1. Thess. 5, 28.) oder *μετὰ πάντων ὑμῶν* (2. Kor. 13, 13. Phil. 4, 23. 2. Thess. 3, 18. Tit. 3, 15.), ist zwar von Vielen angenommen (P. wolle noch einmal darauf hinweisen, dass nicht von der *σάρξ* das Heil komme; *Chrys., Theophyl., Beza* u. M. auch *Rück., Usteri, Schott, Olsh.*), aber um so weniger erweislich, da auch Philem. 25. (und 2. Tim. 4, 22.) statt der Personen überhaupt bezeichnender und mit mehr Innigkeit der *Geist* der Personen genannt wird, weil auf das *πνεῦμα* des Menschen (das höhere Lebensprincip mit dem *νοῦς;* s. z. Luk. 1, 46. Rom. 1, 4. 8, 10. 2. Kor. 2, 13. al.) die Gnade Christi wirkt (Rom. 8, 10. 16.). Vrgl. den ähnlichen Gebrauch von *ψυχή* 2. Kor. 12, 15. 1. Petr. 2, 25. al. — *ἀδελφοί*) Der grossentheils so strenge Brief schliesst mit der Anrede, in welcher sich die unveränderte Liebe ausdrückt. Vrgl. 1. Kor. 16, 24.

---

diaboli, tristitiam et pavores animi“, womit also sehr Verschiedenes, Aeusseres und Inneres, zusammengeworfen wird.

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.

Achte Abtheilung.

Den Brief an die Epheser umfassend.

Dritte vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1859.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

Brief an die Epheser

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

Consistorialrath in Hannover.

Dritte vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1859.

VORREDE.

Der im Jahre 1853 erschienenen zweiten Auflage dieses Kommentars folgt hier die dritte, zu deren Einführung ich kaum etwas Besonderes zu bemerken hätte. Dass Alles sorgfältig wieder durchgearbeitet worden, versteht sich ja von selbst, und ich hoffe, dass im Einzelnen Vieles verbessert ist. Nachsichtig gegen mich selbst bin ich dabei nicht gewesen, sondern habe, wo sich nach gewissenhafter Prüfung meine exegetische Ueberzeugung zu ändern hatte, keinen Anstand genommen, demgemäss zu verfahren. Diess ist z. B. auch bei der Auslegung von 4, 9. geschehen, welche Stelle ich jetzt einzig richtig nur von der s. g. Höllenfahrt Christi verstehen zu können gewiss geworden bin. Für Alles aber bedarf und erbitte ich ein gerechtes und nur die heilige Sache, d. i. die göttliche Wahrheit ernst und unbefangen meinendes Urtheil. Wir müssen mit vereinten Kräften auf dem Wege der Wissenschaft nach dem hehren Kleinod der Erkenntniss des Evangeliums ringen. Die zurückgelegte Strecke des alternden Lebens begränzt ohnehin den Blick vorwärts immer enger; doch rückt damit auch das Ziel, an welchem sich alles dunkle Wort in die volle lichte Wahrheit verklärt, der Sehnsucht nach oben immer näher.

Ich bitte Gott, dass er mich gnädig weiterführe nach diesem hohen Ziele und mir dazu auch sein schmerzliches Heimsuchen gesegnet sein lasse. Das letztere, zugleich aber auch den gewissen Trost seiner evangelischen Verheissnng, habe ich während des Druckes dieser Bogen tief erfahren, da ich am heiligen Abend vor dem lieben Christfeste einen reich begabten und auch theologisch reich entwickelten Sohn begraben habe, der in der vollen Kraft und Blüthe des ersten Mannesalters sanft und selig in seinem Herrn entschlafen ist. Ich weiss, man sieht es dem Vaterherzen nach, wenn ich mit diesem kurzen Wort hier meinem guten seligen *Emil* ein Gedächtniss stifte. *Ave pia anima.* Und der Name des Herrn sei gelobt.

Hannover, den 15. März 1859.

Dr. Meyer.

Der Brief an die Epheser.

Einleitung.

§ 1.

Leser des Briefs.

Zu *Ephesus*, der durch Handel, Künste und Wissenschaften blühenden und durch den weltberühmten Artemisdienst gefeierten Hauptstadt des proconsularischen Asiens, deren Stätte jetzt mit düsteren Trümmern nur und mit dem kleinen Dorfe Ajasaluk (nach *Fellows:* Asalook) bezeichnet ist (s. überhaupt *Creuzer* Symbol. II. p. 113 ff. *Pococke* Morgenl. III. p. 66 ff. *v. Schubert* Reise in das Morgenl. I. p. 284 ff. *Guhl* Ephesiaca, Berol. 1843. *Fellows* journal written during an excurs. in Asia Minor, Lond. 1838. p. 274 f.), hat *Paulus* das Christenthum gepflanzt (Act. 18, 19. 19, 1 ff.), und sein beinahe dreijähriges erfolgreiches Wirken daselbst hatte ihn in jenes innige vertrauliche Verhältniss zur Gemeinde gesetzt, für welches sein Abschied von den Presbytern Act. 20, 17 ff. ein rührendes Denkmal geworden ist. Die *Gemeinde* war nach ihrer Stiftung eine *gemischte*, aus Juden und Heidenchristen (Act. 19, 1—10. 20, 21.); in der spätern Zeit der Abfassung unsers Briefs war die Zahl der *Heidenchristen* der Haupttheil. 2, 11. 4, 17. 3, 1,

An die Christen zu Ephesus aber ist unser Brief, 1, 1. ausdrücklich gerichtet. Denn die Worte ἐν Ἐφέσῳ sind so entschieden beglaubiget, dass sie weder durch die vereinzelten Gegenzeugen, noch durch die inneren Zweifelsgründe in Betreff der Ephesinischen Bestimmung des Briefs, ihr kritisches Recht verlieren können. Unter den *Handschriften* nämlich hat B. ἐν Ἐφέσῳ nur am Rande, und (gegen *Hug*

de antiq. Cod. Vat. p. 26.) *nicht* von der ersten Hand (siehe *Tischend.* in d. allg. K.-Zeit. 1843. No. 116. und in d. Stud. u. Krit. 1847. p. 133), während es in dem aus dem zwölften Jahrhundert herrührenden*) Cod. 67. zwar von der ersten Hand im Texte war, aber von späterer Hand gestrichen ist. Der *Uebersetzungen* Zeugniss ist einstimmig für *ἐν Ἐφέσῳ;* aber bei den *Vätern* finden wir die unleugbare Weisung, dass jene Weglassung bei B. und jene Streichung bei Cod. 67. auf ältere Codd. gegründet und auf dem Wege der Kritik geschehen ist. Denn *Basil. d. Gr.* contra Eunom. 2, 19. (Opp. ed. *Garn.* I. p. 254.) sagt: *τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών. τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.* Aus dieser Stelle erhellt, dass es Basil. zwar für ausgemacht hielt, unser Brief sei an die Epheser geschrieben, dass er aber die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* als unächt ansah, wozu er nicht nur auf traditionellem Wege, sondern auch durch die zu seiner Zeit alten Handschriften, welche er selbst eingesehen hatte, gelangt war, welche Handschriften *ἐν Ἐφέσῳ* nicht hatten**). Mit Unrecht aber hat man be-

*) Nicht aus dem Jahre 1331, wie *Credner* Einl. I. 2. p. 397. angiebt. Dieses Jahr kommt *demjenigen* Cod. 67. zu, welcher die Acta und katholischen Briefe enthält. S. *Griesb.* II. p. XV. *Scholz* II. p. X.

**) Dieses Ergebniss der Worte des Basilius ist unpartheiisch anzuerkennen. Partheiisch und verfehlt aber war es, zu behaupten, dass Basil. bei seinem obigen Citate der Zuschrift unseres Briefes *ἐν Ἐφέσῳ* deshab nicht mit aufgeführt, weil er schon vorher *τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων* gesagt hatte, und dass seine Berufung auf Tradition und Manuscripte nur dem Artikel *τοῖς* vor *οὖσιν* (*l' Enfant*, *Wolf*) oder dem *οὖσιν* (*Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841 p. 423 f.) gegolten habe. Gegen *l'Enfant* ist, dass Basil. vorher *τοὺς ὄντας* geschrieben haben müsste, weil die Aechtheit und das Gewicht des Artikels (welcher noch in Cod. 46. fehlt) in Frage gestanden hätte; gegen *Wiggers*, dass sich für eine ehemalige Auslassung von *οὖσιν* durchaus keine kritische Spur findet; gegen *Bode* aber entscheidet, dass es höchst willkürlich ist, anzunehmen, bei einem wörtlichen kritischen Citate, wie es hier Basil. noch dazu unter so geflissentlicher und nachdrücklicher Begründung giebt (*οὕτω γὰρ* etc.), seien Worte übergangen, weil sie sich von selbst verständen, und Worte grade, welche so wenig gleichgültig waren, dass vielmehr ihr Fehlen erst der metaphysischen Erklärung von *τοῖς οὖσιν* ihr Recht geben konnte und ohne Zweifel auch die Entstehung gegeben hat. Und wenn es dem Basil. nur auf *τοῖς* oder *οὖσιν* ankam, warum hat er denn die Stelle nicht blos bis *οὖσιν* angeführt, sondern noch das für jene metaphysiche Fassung von *τοῖς οὖσιν* ganz gleichgültige *καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ.* hinzugenommen, und —

hauptet, dass auch *Hieron.* ἐν Ἐφέσῳ nicht in Handschriften gefunden, sondern blos als Conjectur gekannt habe (*Böttger* Beitr. 3. p. 37. *Olsh.* p. 121). Er sagt nämlich z. 1, 1.: *Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: qui est misit me, etiam eos, qui Ephesi sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos**). — *Alii vero simpliciter non ad eos, qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptam arbitrantur.* Allein dieses *scriptam arbitrantur* bezieht sich nicht darauf, dass diese *alii* gemeint hätten, die Leser des Briefs seien die Epheser gewesen, sondern ἐν Ἐφέσῳ ist dem Hieron. ganz unbezweifelter Bestandtheil des Textes („*Sanctis omnibus, qui sunt Ephesi*" liest er), und nur von τοῖς οὖσιν führt er zwei verschiedene Auslegungen an, von denen aber ἐν Ἐφέσῳ nicht berührt wird; nach der einen seien die Christen zu Ephesus als *Existirende* im metaphysischen Sinne bezeichnet, nach der andern aber werde τοῖς οὖσιν in dem gewöhnlichen einfachen Sinne von εἶναι genommen und mithin der Brief nicht an die *existirenden* Ephesischen Christen, sondern an die *zu Ephesus befindlichen* Christen gerichtet gefunden. *Hieron.* also hat das Fehlen von ἐν Ἐφέσῳ nicht erwähnt und wahrscheinlich auch nicht gekannt, und giebt daher, fast gleichzeitig mit Basil. ein bedeutendes Gegengewicht gegen dessen Zeugniss ab. Steht aber auch *Basil.* zu seiner Zeit allein da, so hat er doch einen noch bedeutend weiter in's christliche Alterthum zurückweisenden Vorzeugen an *Tertullian*, welcher c. Marc. 5, 11. sagt: „*Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam***) *habemus, haeretici vero ad Laodicenos,*" und 5, 17.: „*Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator; nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.*" Hiernach ist zu Tertullian's Zeit unser Brief

---

wie sonderbar — gräde das in der Mitte gestandene ἐν Ἐφέσῳ weggelassen? Eine ungedenkbare Sparsamkeit! Nein, das οὗτω γάρ etc. konnte kein Leser anders verstehen als von der eben mit τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν κ. πιστοῖς Χ. Ἰ. wörtlich angeführten Recension des Addressats, von welcher sich die damals gangbare Recension dadurch, dass sie ἐν Ἐφέσῳ enthielt, unterschied.

*) Vielleicht rührte diese Erklärung vom *Orig.* her, welchem sie ganz ähnlich sieht und welcher einen vom *Hieron.* benutzten Kommentar zum Briefe geschrieben hat.

**) d. i. *überschrieben.* Die Lesart *perscriptam* ist offenbar aus Nichtverständniss von *praescriptam* (welches auch die Ausgaben von *Pamel.* und *Rigaltius* haben) entstanden.

von der orthodoxen Kirche und von Tertull. selbst (vergl. c. Marc. 4, 5. de praescr. haer. 36.) zwar als ein Brief an die Epheser anerkannt gewesen, und nur Häretiker, wie Marcion, haben ihn als an die Laodicener gerichtet angesehen; aber *ἐν Ἐφέσῳ* 1, 1. kann Tertull. nicht gelesen und gekannt haben, weil er sonst nicht blos von einer Aenderung der *Ueberschrift* (*praescriptam, titulum*, vgl. zu letzterem de pudic. 20. al.) geredet und nicht auf die *veritas ecclesiae* sich berufen haben würde, sondern auf den *Text*. Man hat zwar eingewendet (s. bes. *Harless* und *Wiggers*), diess sei von dem kritischen Standpunkte *unserer* Zeit aus geschlossen, dem Tertull. sei es durchaus nur natürlich gewesen, kurzweg die *veritas ecclesiae* einzulegen. Allein diess wäre ihm nur *dann* natürlich gewesen, wenn es sich um eine *Text*fälschung des Marcion gehandelt hätte. Es handelte sich aber um eine Fälschung des *Titulus*, welche, wenn *ἐν Ἐφέσῳ* im Texte gestanden, *gegen den Text* gewesen wäre, und was wäre hierbei natürlicher gewesen, als auf das apostolische *ἐν Ἐφέσῳ* sich zu berufen? Die Anrufung der *veritas ecclesiae* dient grade zum Beweise, ein apostolisches *ἐν Ἐφέσῳ* habe *Tertull.* nicht gekannt. Diess zugleich gegen die Bemerkung von *Wiggers* l. l. p. 429.: etwas Anderes als *ἐν Ἐφέσῳ* könne Marcion in der Zuschrift nicht gelesen haben, wenn er in der natürlich [?] gleichlautenden Ueberschrift (*ἡ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολή*) etwas zu ändern vorgefunden. Nein, er kann nicht blos, sondern er muss in der Zuschrift *gar nichts* von einem Bestimmungsorte des Briefs gelesen haben, widrigenfalls er auch die *Zuschrift* gefälscht haben müsste, was nicht anzunehmen ist, da ihn Tertull. blos hinsichtlich des *Titulus* anklagt, und selbst von einem *ἐν Ἐφέσῳ* in der Zuschrift durchaus keine Kunde verräth. Wie konnte denn auch *Tertull.* die Fälschung des Marcion mit dem *nihil autem de titulis interest, cum ad omnes* etc. von der Hand weisen, wenn er im apostolischen Texte *ἐν Ἐφέσῳ* vor sich hatte, woran der Titel *πρὸς Λαοδικέας* sofort gescheitert wäre? So wenig es auch im Zusammenhange des Tertull. lag, den Marcion wegen seiner Titelfälschung ausführlich zu bestreiten, da er mit Widerlegung seiner dogmatischen Irrthümer beschäftigt war, so hätte er doch nicht mehr Worte dazu bedurft, den Titelfälscher am Texte ablaufen zu lassen, als dazu, sich mit dem oberflächlichen *nihil autem de titulis* etc. aus dem Handel zu ziehen. Und wie hätte Marcion selbst (offenbar auf Veranlassung von Kol. 4, 16.) darauf verfallen können, den Titel des Briefs zu ändern, wenn er selbst 1, 1. *ἐν Ἐφέσῳ* gelesen hätte? Dogmatische Gründe, welche sonst

den Häretiker bei seinen kritischen Vornahmen bestimmten, waren ja hier gänzlich nicht vorhanden. Ist nach dem allen das Zeugniss des *Tertull.*, so wie das von ihm bezeugte Verfahren des *Marcion*, dem *ἐν Ἐφέσῳ zuwider*, so ist hingegen *Ignat.* ad Eph. 12. weder *dafür* noch *dagegen* zu gebrauchen, man mag nun seine Worte nach der kürzern oder längern Recension betrachten.*)

Obgleich aber nach diesen Erörterungen *Basil.* auf den Grund älterer Codd. *ἐν Ἐφέσῳ* verworfen und *Marcion* und *Tertull.* die Worte nicht gelesen haben, so sind dieselben doch, ausser durch die schon bemerkte Beglaubigung aller anderen noch vorhandenen kritischen Zeugen, auch durch folgende äussere und innere Gründe als ursprünglich entschieden fest zu halten: 1) Die ganze alte Kirche hat unsern Brief ausdrücklich als *Epheserbrief* bezeichnet (*Iren.* haer. 5, 2, 3. *Clem. Al.* Strom. 4, 8. p. 592. ed. *Pott., Tertull., Orig.* u. s. w., auch schon der *Canon Murat.*), ohne dass sich ausser Marcion auch nur eine einzige Stimme dagegen erhebt. Hätte aber *ἐν Ἐφέσῳ von Anfang an* gefehlt, der Brief also *keinen* Bestimmungsort an seiner Stirn getragen, so wäre jener Consensus eben so unerklärlich an sich, als der Analogie der übrigen Briefe entgegen, bei denen durchgängig das Urtheil der Kirche über die ersten Leser mit der Zuschrift, wo eine solche vorhanden, übereinstimmt und ohne Zweifel davon abhängt. 2) In allen seinen Briefen bezeichnet P. in der Zuschrift die Empfänger auf's Bestimm-

*) Nach der *längern* Recension schreibt er an die Epheser: *Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου — — ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ἡμῶν.* Aus diesem *ἡμῶν* schliesst *Credner*, dass unser Brief nicht an die Epheser allein gerichtet gewesen sei. Aber es geht auf *die Paulinischen Christen überhaupt*, so dass es eine Beziehung auf den *einzelnen* Brief gar nicht enthält. Nach der *kürzeren* Recension lautet die Stelle: *Παύλου* etc. *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν.* Hier ist *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* nicht; *im ganzen Briefe*, welche sprachlich falsche Erklärung, obgleich noch von *Harless* vertheidiget, von *Guericke* befolgt, von *Dressel* wiederholt (Patr. ap. p. 132.), auch einen ganz ungehörigen Sinn ergeben würde; denn wie sonderbar, zu A., der einen Brief von B empfangen hat, zu sagen: B. gedenkt Deiner in seinem ganzen Briefe! Das versteht sich doch wohl von selbst und ist gar kein Moment, welches sich zur Geltendmachung eignet! Sondern *ἐν πάσῃ ἐπιστ.* heisst *in jedem Briefe*, so dass Ignat. nicht unsern Brief allein meint, auch nicht mit *ὑμῶν* speciell die Epheser als solche, sondern die Epheser *als Paulinische Christen überhaupt* (der Kategorie nach), und daher sagen konnte: *er gedenkt euer in jedem Briefe.* Die Frage, welche von beiden Recensionen die ursprüngliche sei, ist, da keine von beiden für oder wider *ἐν Ἐφέσῳ* ein Gewicht giebt, hier ganz gleichgültig. Aber man sieht unschwer, wie sich in den betreffenden Worten die längere Recension zu der kürzern *auslegend* verhält.

teste, auch wenn er nicht an die Christen einer einzelnen Stadt (1. Kor. 1, 2. 2. Kor. 1, 1.) und nicht an eine einzelne Gemeinde (Gal. 1, 2.) schreibt. Sonach wäre unser Brief, wenn *ἐν Ἐφέσῳ* unächt wäre, als ein *katholischer* bezeichnet, ohne irgendwelche Beschränkung der Oertlichkeit oder Volksthümlichkeit der Leser, womit sowohl der Inhalt (1, 15. 2, 11. 3, 1. 4, 17. al.) als auch die Sendung des Tychicus (6, 21.) entschieden streiten würde. 3) *Jedesmal*, wenn P. in der Zuschrift *τοῖς οὖσιν* gebraucht hat, dient dieses zur Ortsangabe der Leser. S. Rom. 1, 7.: *τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ*, Phil. 1, 1.: *τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις*, 1. Kor. 1, 2.: *τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ* und eben so 2. Kor. 1, 1. 4) Hätte P. *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* geschrieben, so hätten wir ein Addressat, welches, auch abgesehen von seinem gänzlichen Mangel an einer Ortsbestimmung, nicht einmal eine erträgliche Erklärung darböte. Es würde heissen: *den Heiligen, welche auch* (nicht blos heilig, sondern auch) *Gläubige sind**). Aber wer fühlt nicht von selbst, welch eine breite und ungehörige Auseinanderziehung der vielmehr zur *Einheit* zusammengehörigen Begriffe *Heilige und Gläubige* (vrgl. Kol. 1, 2.) dieses wäre? Heilige, welche *nicht* auch Gläubige sind, giebt's nach P. gar nicht! Dasselbe Ungehörige fällt der Erklärung *Meier's* zur Last: *den Heiligen, die auch getreu sind* (da die Ungetreuen aufgehört haben, Heilige zu sein), wobei ausserdem noch zu bedenken ist, dass *πιστοῖς* im Sinne *getreu* nicht durch den Zusammenhang bestimmt wird, sondern vielmehr in der Zuschrift und mit *ἐν Χ. Ἰ.* verbunden am natürlichsten den Sinn *gläubig* darbietet, wie Kol. 1, 2.**). *Credner* Einl. I. 2. p. 400. übersetzt: *den Heiligen, den seienden in der That auch Gläubige*, und diess soll heissen: „den Heiligen, welche wahre Gläubige sind; im Munde des Paulus so viel als *den Paulinern*." Aber so könnte *τοῖς οὖσιν* eines seine Emphase bestimmenden Zusatzes (*in der That*), ohne missverständlich gesetzt zu sein, gar nicht entbehren, oder P. müsste geschrieben haben *τοῖς καὶ οὖσι πιστοῖς*, wo dann mit *καὶ* der besondere Nachdruck *οὖσιν* angezeigt wäre (die nicht blos Gläubige *heissen*, sondern es auch *sind*). Und wäre nicht demnoch der Sinn: *den*

*) Dass hiebei *οὖσιν nach πιστοῖς* stehe, ist nicht nothwendig. Vgl. Joh. 1, 49. 4, 9. Act. 7, 2. Eph. 2, 1. al.

**) Diess auch gegen *Böttger* Beitr. 3. p. 29ff.: „den Heiligen, die da *sind* auch getreu," wobei das *οὖσιν* einen Gegensatz gegen die abgefallenen Judenchristen sei, welche getreu *gewesen*. Ein solcher Gegensatz würde nothwendig auch der Natur der Sache nach im Briefe selbst besprochen sein.

Paulinischen Christen rein eingetragen? In einem *Contexte*, wo von Paulinern und Antipaulinern die Rede wäre, könnte der Leser unter wahrhaft Gläubigen ohne weitere Andeutung die Ersteren verstehen, aber nicht in der *Zuschrift*, wo diese Beziehung noch durch nichts an die Hand gegeben ist, und diess um so weniger, da nicht einmal im Briefe selbst jener Gegensatz zur Sprache kommt. *Schneckenb.* u. *Matthies* ziehen *τοῖς οὖσιν* zu *τοῖς ἁγίοις*. Letzterer erklärt *τοῖς οὖσιν*: *welche da sind* (nämlich *in Kleinasien*, wohin Tychicus sie zu besuchen reiste), was seine Widerlegung in sich selbst trägt*). *Schneckenb.* aber (Beitr. p. 133.): *den Heiligen, die es in der That sind*. Auch so aber hätte P., um nicht missverständlich zu schreiben (und in der *Addresse* eines amtlichen Schreibens drückt man sich doch bestimmt und deutlich aus), zu *τοῖς οὖσιν* etwas Bestimmendes (*in der That*) nicht entbehren können; und selbst abgesehen davon, wie unpassend wäre die Zuschrift, man mag nun die wahren Heiligen als Gegensatz gegen die Namenchristen oder gegen die Juden erklären! Ersteres ergäbe eine *unbestimmte* Bezeichnung der Leser und enthielte eine dem apostolischen Geiste und Wirken unangemessene Ausschliessung und Scheidung. Letzteres aber wäre ganz fremdartig, da der Brief mit dem Gegensatze gegen den Judaismus nichts zu thun hat.

Nach dem allen ist *ἐν Ἐφέσῳ* 1, 1. *als entschieden ächt* zu schützen. Wodurch es aber schon so früh (*Tertull.*, *Marcion*, die alten Codd. b. *Basil.*) in einem Theile der Codd. untergegangen sei? Bloses Schreibversehen ist die Sache gewiss nicht; denn ein solches ist nicht nur an sich unwahrscheinlich gleich beim Hauptpunkte der Zuschrift, sondern es würde auch eine bedeutende Verbreitung nicht erlangt haben. Ferner derjenige mögliche Grund, aus welchem Rom. 1, 7. *ἐν Ῥώμῃ* in manchen Codd. unterging, nämlich durch eine Abschrift des Briefs behuf Vorlesens in einer andern bestimmten Gemeinde, ist hier gleichfalls unwahrscheinlich, da die *ἐν Ἐφέσῳ* nicht enthaltenden Manuscripte in sehr verschiedenen Gegenden (Asien und Africa) und sehr zahlreich verbreitet gewesen sein müssen. Letzteres könnte zu der Annahme führen, man habe durch Weglassung von *ἐν Ἐφέσῳ* den allgemein gehaltenen und

*) Vorangegangen mit dieser Erklärung ist *Bengel*, welcher mit Verwerfung von *ἐν Ἐφέσῳ* erklärte: *qui praesto sunt*, nämlich an den Orten, wohin Tychicus kommt. Zu *τοῖς ἁγίοις* gezogen, könnte *τοῖς οὖσιν* nur heissen: *den vorhandenen*, d. i. *den existirenden, bestehenden*. Vrgl. Act. 13, 1. Rom. 13, 1.

sehr wichtigen Brief zu einem *katholischen* umstempeln wollen (vrgl. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 438.). Allein man betrachtete ja an sich schon die *ad quosdam* gerichteten apostol. Briefe als *ad omnes* geschrieben (Hieron. c. Marc. 5, 17.), und bedurfte daher des angedeuteten Verfahrens nicht. Nicht minder ist ferner *die* Ansicht abzuweisen (s. nachher), dass gleich anfangs in einem Theile der Handschriften die Stelle des Ortsnamens offen gelassen und dadurch ἐν Ἐφέσῳ untergegangen sei*). Nicht anzunehmen ist ferner der *dogmatische* Grund, dass man zu Gunsten der bei *Basil.* und *Hieron.* angegebenen metaphysischen Erklärung von τοῖς οὖσιν den Ortsnamen getilgt habe, da vielmehr der umgekehrte Fall natürlich ist, dass die metaphysische Deutung von τοῖς οὖσιν aus dem des ἐν Ἐφέσῳ bereits beraubten Texte hervorging. Vielmehr erscheint diese Weglassung als eine alte *historisch kritische* Maassnahme. Aus dem Inhalte des Briefs hat man nämlich schon frühzeitig geschlossen, er sei an Solche gerichtet, welche dem Ap. noch persönlich unbekannt und noch Anfänger im Christenthume waren**). Wie natürlich aber führte dieses zu der Ansicht, dass die Epheser die Empfänger *nicht* gewesen seien, und somit zur Tilgung von ἐν Ἐφέσῳ! Des ohne ἐν Ἐφέσῳ geschriebenen Textes bemächtigte sich bald die aus demselben hervorgegangene metaphysische Deutung von τοῖς οὖσιν, deren Beifall und Verbreitung die Verbreitung des von ἐν Ἐφέσῳ entblösten Textes nothwendig mit sich führte. Die so entstandene und verbreitete Auslassung dieser Worte konnte zwar die richtige kirchliche Ueberlieferung von der Bestimmung des Briefes nach Ephesus nicht tilgen, und die

*) *Schott* Isag. p. 279.: Vielleicht habe P. selbst dem Tychicus aufgegeben, in Ephesus Abschriften für andere Gemeinden machen und in diese die *Namen* dieser *anderen* Gemeinden statt des von ihm selbst herrührenden ἐν Ἐφέσῳ setzen zu lassen. Ein Abschreiber aber habe („vel inscius vel immemor ejus ecclesiae, cui exemplar ipsius manibus consignandum destinatum esset") zur demnächstigen Einfügung des Namens eine Lücke gelassen, welche er dann auszufüllen vergessen habe.

**) Geschichtliche Spuren dieser alten Ansicht bei *Theodoret.* Praef. u. z. 1, 15., welcher berichtet, Einige hätten behauptet, dass Paulus μηδέπω τοὺς Ἐφεσίους τεθεαμένον diesen Brief an sie geschrieben habe; ferner *Euthalius* b. *Zaccagni* in Collect. mon. vet. eccl. p. 524.: ἡ πρὸς Ἐφεσίους — — ἧς ἐν τῇ προγραφῇ τὸ μυστήριον ἐκτίθεται, παραπλησίως τῇ πρὸς Ῥωμαίους· ἀμφοτέροις δὲ ἐξ ἀκοῆς γνωρίμοις, καὶ εἰσὶν αὗται πρὸς ἀντιδιαστολὴν ἀρχαὶ κατηχουμένων καὶ πιστῶν εἰσαγωγαί. Vrgl. auch die Synops. script. sacr. b. *Athanas.* Opp. III. p. 194. ed. Bened.: ταύτην ἐπιστέλλει ἀπὸ Ῥώμης, οὕπω μὲν αὐτοὺς ἑωρακώς, ἀκούσας δὲ μόνον περὶ αὐτῶν (τῶν Ἐφεσίων).

Erhaltung von *ἐν Ἐφέσῳ* und den Sieg dieser ursprünglichen Lesart, welcher bereits zur Zeit des Hieron. wieder errungen war, nicht vereiteln; wohl aber machte sie dem Häretiker Marcion möglich, da er *ἐν Ἐφέσῳ* schon nicht mehr im Texte fand, der Tradition entgegen den Titulus des Briefs zu ändern und diesen auf Grund von Kol. 4, 16. als an die Laodicener gerichtet zu betrachten — im Dienste derselben historischen Kritik, unter welcher, nur negativ gehandhabt, *ἐν Ἐφέσῳ* untergegangen war.

Aber, sagt man, der *Inhalt*, welcher sich ganz allgemein hält, ohne persönliche Erinnerungen und Beziehungen, ohne Grüsse, ohne alle Spur der innigen Vertrautheit, in welcher P. zu seinen Ephesern, wie ein Vater zu seinen Kindern, gestanden hatte*) — ist von der Art, dass der Brief sich selbst als nicht an die Epheser gerichtet verräth, und die Stellen 1, 15. 3, 1—4. 4, 21. weisen auf Leser, welche mit dem Ap. in keiner persönlichen Verbindung gewesen waren. Hauptsächlich auf diese innere Beschaffenheit des Briefs hat man zwei Hypothesen über die Leser, denen er bestimmt gewesen, gegründet. I. Nach *Marcion* haben *Grot.*, *Hammond*, *Millius*, *Pierce*, *du Pin*, *Wall*, *Vitringa jun.*, *Venema*, *Wetst*, *Paley* u. M. und neuerlichst wieder *Holzhausen* u. M. (s. z. Kol. 4, 16.), auch *Rübiger* Christologia Paul. 1852. p. 48. angenommen**), der Brief sei *an die Laodicener* gerichtet, als welche dem Ap. persönlich unbekannt waren (Kol. 2, 1.). Fällt diese Hypothese (zu welcher auch *Baur* p. 457. geneigt ist), wenn die Aechtheit von *ἐν Ἐφέσῳ* fest steht, von selbst, so ist ausserdem dagegen, a) dass aus *Marcion's* Verfahren nicht auf eine Asiatische Tradition geschlossen werden darf. Denn wie völlig einstimmig ist die kirchliche Ueberlieferung von den Ephesern als Lesern des Briefs! Keine Spur von Abweichung in der Kirche! Der Häretiker steht allein, ohne Vor- und Nachklang seines kritischen Paradoxons. b) Da nach Kol. 4, 16. der Laodicener-Brief gleich anfangs in zwei verschiedenen Gemeinden bekannt geworden, in Laodicea und Kolossä, und ohne Zweifel von beiden aus auch in Abschriften verbreitet war, so ist um so ungedenkbarer, wie die Epheser den Laodicener-Brief sich

*) Es ist willkürlich, mit *Wurm* (in d. Tüb. Zeitschr. 1833. 1. p. 98.) anzunehmen, P. habe wegen schmerzlicher Erfahrungen, die er in Ephesus gemacht, Erwähnungen früherer Verhältnisse vermieden. Denn auch von solchen schmerzlichen Erfahrungen kein Wort im Briefe.

**) S. gegen diese Annahme auch *Satori* üb. d. Laodicenerbrief, Lübeck 1853.

zueignen konnten, und wie die allgemeine Kirchen-Tradition sich dafür stimmen konnte, ohne Widerspruch in der Kirche selbst zu erfahren. Die Berufung auf das Erdbeben, welches nach Tacit. Ann. 14, 27. im Jahre 60. (nach Euseb. Chron. u. Oros. Hist. 7, 7. erst später, s. *Wieseler* p. 455.) Laodicea zerstört hat (nach Euseb. u. Oros. auch Kolossä und Hierapolis), trägt nichts aus, da sich Laodicea nach Tacit. l. l. bald wieder herstellte, auch nicht die Christengemeinde daselbst untergegangen sein kann (Apoc. 3.), noch weniger also die Kenntniss des Briefes, welchen P. an sie geschrieben hatte. Zwar muss nach Kol. 4, 16. eine Inhalts-Verwandtschaft des Laodicener- und Kolosserbriefs statt gefunden haben, was für die Identität unsers Briefs mit jenem zu sprechen scheint; aber kann nicht P. ausser unserm Briefe und dem an die Kolosser noch einen dritten verwandten Inhalts geschrieben haben? welcher untergegangen ist wie jener Korintherbrief (1. Kor. 5, 9.). c) Wenn unser Brief der Laodicener-Brief ist, so muss er *vor* dem Kolosserbrife (Kol. 4, 16.) geschrieben sein, was nach §. 2. nicht anzunehmen ist. Ja Eph. 6, 21. und Kol. 4, 7. könnte nicht einmal eine und dieselbe Reise des Tychicus gemeint sein (was sich doch zufolge der Worte und der geographischen Verhältnisse so unabweislich aufdringt), da P. im Kolosserbriefe (4, 15.) die Laodicener *grüssen* lässt, was er der Natur der Sache nach nicht gethan haben würde, wenn er gleichzeitig einen *Brief*, und zwar durch einen so vertrauten Amtsgehülfen, an sie gesandt hätte *). d) Was *Holzh.* von Kol. 2, 2. sagt, dass es im Bewusstsein des Epheserbriefes geschrieben sei, ist aus der Luft gegriffen. S. dagegen *Harless.* p. XXXIX. — Nach *Usher* in s. Annal. mund. ad ann. 64. haben *Garnier* ad Basil. l. l., *Bengel*, *Benson*,

*) Diess Räthsel liesse sich nur im Gebiete der Hypothese lösen. Am leichtesten wäre es, zu sagen, P. habe, als er den Kolosserbrief mit seinem Grusse an die Laodicener bereits fertig gehabt, sich erst entschlossen, dem Tychicus noch einen *Brief* an die Laodicener mitzugeben, bei dessen Abfassung er gewusst habe, dass Tychicus eher nach Laodicea als nach Kolossä kommen werde. Aber bei allen Hypothesen, die nicht in Consequenz eines ausgemachten Factums gemacht werden, fühlt man keinen Boden unter den Füssen. Haben Andere gesagt, P. habe die Grüsse nachholen wollen, oder er habe erst, als er an die Kolosser schrieb, über Nymphas durch Epaphras gehört, so sind diess eben weiter auch nichts als Voraussetzungen, welche noch dazu dadurch unstatthaft werden, dass unser Brief *nach* dem Kolosserbriefe zu setzen ist (s. § 2.). *Bertholdt* betrachtet den Gruss Kol. 4, 15. nur als Einleitung zu dem folgenden Auftrage („lasset euch unter meiner Begrüssung an die Laodicener den Brief bringen"). Aber wie ganz gegen den Zusammenhang Kol. l. l.!

Michael., *Zachar.*, *Koppe*, *Ziegler* (in *Henke's* Magaz. IV. 2. p. 225 ff.), *Justi* (vermischte Abhandlungen II. p. 81 ff.), *Stolz*, *Haenlein*, *Schmidt*, *Eichhorn*, *Bertholdt*, *Hug*, *Flatt*, *Hemsen*, *Schott*, *Feilmoser*, *Schrader*, *Schneckenb.*, *Neand.*, *Rück.*, *Credner*, *Matthies*, *Meier*, *Harless*, *Böttger*, *Olsh.*, *Thiersch* (Kirche im apost. Zeital. p. 145 ff.), *Guericke*, *Lange* u. M. unsern Brief, unter vielfachen Abweichungen im Einzelnen, *als ein Umlaufsschreiben* betrachtet, wobei man meist Ephesus in den betreffenden Gemeindekreis mit eingeschlossen, theils aber auch, wie *Koppe*, *Haenlein* (welcher auf den *Peloponnes* gerathen hat!), *Eichh.*, *Bertholdt*, ganz ausgeschlossen, Laodicea aber auf verschiedene Weise mit herzugezogen hat (nach *Credner* z. B. ist der Brief in einem Exemplare nach *Ephesus* gesandt, um bei den Gemeinden Vorder-Asiens, und in einem andern Exemplare nach *Laodicea*, um bei den Gemeinden des innern Asiens in Umlauf gesetzt zu werden). Allein gegen die Ansicht von irgendwelcher *encyklischen* Bestimmung entscheidet a) wiederum die allgemeine und ungetheilte kirchliche Ueberlieferung, welche auch nicht die leiseste Spur zeigt von solcher Bestimmung. Ja, hier treten die Orthodoxen und Marcion *zusammen*, indem Beide nur Eine Gemeinde als die Empfängerin nennen. Und bei der hohen Ehre, die ohne Zweifel jede Gemeinde darin fand, ein apostolisches Schreiben empfangen zu haben, muss nicht das spurlose Verschwinden aller Kunde, dass unser Brief auch anderen Gemeinden angehörig oder von ihnen als ihr Eigenthum in Anspruch genommen sei, ganz ungedenkbar erscheinen? b) Selbst abgesehen davon, dass P. in dem Briefe von einer Missivbestimmung desselben nicht das Geringste andeutet, so entscheidet gegen sie insonders *die Zuschrift des Briefs*. Nicht ungehöriger als mit dem blosen ἐν Ἐφέσῳ konnte P. addressiren, wenn er dem Briefe noch weitere Ortsbestimmungen zugedacht hätte*). Wie ganz anders wusste er

*) Diess gilt auch gegen die Form, welche *Harless* der Sache gegeben hat. Die Leser seien Tochtergemeinden von Ephesus, oder auf dem Lande zerstreuete Christen, welche von Ephesus aus zuerst mit dem Evang. bekannt geworden wären, und über welche P. durch die Epheser Nachricht gehabt habe. An diese Christen habe er den Brief durch die Ephesergemeinde gelangen lassen. Da aber auch die Ephesergemeinde selbst aus dem Briefe Nutzen und Erbauung habe ziehen können, so habe der Ap. gewollt, es solle der Brief der Hauptgemeinde vorgelesen werden und ihr bleiben. *Harless* denkt sich den Tychicus Folgendes an die Epheser bestellend: „*ich bringe euch hier den Brief, der euch Allen, zunächst aber den Heidenchristen gilt, von denen ihr dem*

den Korintherbriefen den bestimmten Leserkreis an die Stirn zu schreiben! Soll aber *ἐν Ἐφέσῳ* unächt sein (s. dagegen oben), so wäre die Addresse, wie sie mit *ἐν Ἐφέσῳ* für ein Umlaufsschreiben zu enge ist, hinwiederum *zu weit* dafür; denn *gar keine* Ortsbestimmung der Leser wäre bezeichnet, und *nicht ein encyklischer*, sondern ein *katholischer* Brief läge der Zuschrift nach vor uns. c) Will man mit *Rück.* und *Olsh.* annehmen, P. habe in den mehreren Exemplaren, welche er dem Tychicus mitgab, den Ortsnamen offen gelassen zu demnächstiger Ausfüllung mit den Namen der betreffenden Gemeinden (so zuerst *Usher*, dann *Garnier*, *Bengel*, *Eichhorn*, *Hug* u. M.), oder wenigstens in manchen Exemplaren sei eine leere Stelle zu beliebiger Ausfüllung gewesen (*Moldenh.*, *Michael.*, *Bertholdt*, *Hemsen* u. M.), so ist diess *α*) überhaupt eine willkürliche Zurückversetzung moderner Geschäftsweise aus heutigen Schreibstuben in die apostolische Zeit, aus welcher wir wohl encyklische Briefe, aber keine Spur solcher Ausfertigung haben, deren Mechanismus auch schwerlich mit dem lebendigen Geiste jener Zeit zu reimen wäre. Und *β*) wäre der Brief, wenn auch jede betreffende Gemeinde ein mit ihrem Namen versehenes Exemplar empfangen hätte, nicht doch an sich ein Umlaufsschreiben geblieben? So hätten ja in den *einzelnen* Gemeindenamen der verschiedenen Exemplare eben so viele Widersprüche mit der eigentlichen Bestimmung des Briefs gelegen. Warum sollte denn P. nicht — falls er dem Tychicus das vermeintliche Missivschreiben in mehreren Exemplaren mitgab, — in jeder Zuschrift gleichmässig die empfangenden Gemeinden sämmtlich genannt haben? *γ*) Leichtsinn vollends wäre es gewesen*), wenn P. in einem Theile der Exemplare den Ortsnamen zu beliebiger, nicht vorher bestimmter Ausfüllung *in blanco* gelassen hätte. Konnte er 1, 15 ff. 6, 22. schreiben, ohne sich ganz bestimmt die Gemeinden vorzustellen,

---

Apostel gesagt habt. Sorgt, dass der Brief, wenn er bei euch gelesen ist, auch ihnen in die Hände komme, die ihr am besten Mittel und Wege dazu wisset, und bringt mich zu ihnen, damit ich nach des Apostels Auftrag auch ihnen sage, was ich euch über seine Lage berichtet habe.“ So hätte also der Brief zunächst und hauptsächlich Lesern *ausserhalb* Ephesus gegolten, und P. hätte ihn *τοῖς οὖσιν ΕΝ Ἐφέσῳ* zugeschrieben? Die Hauptbestimmung hätte er verschwiegen, und nur eine mittelbare und untergeordnete Bestimmung als Addressat hingestellt? Nein, das von *Harless* nur vorausgesetzte Verhältniss würde P. in der Zuschrift wirklich *auszudrücken* gewusst haben, wenn er es sich vorgestellt hätte.

*) Vrgl. *Matthaei* ed. min. III. p. 293.

welche er meinte? δ) Sollte nur der *Name in blanco* bleiben, warum wurde denn auch ἐν weggelassen? warum lauteten die Exemplare nicht: τοῖς οὖσιν ἐν — καὶ πιστοῖς etc.? ε) Wie unerklärlich, dass nur Exemplare mit ἐν Ἐφέσῳ und ausserdem noch namenlose das Glück der Erhaltung und Verbreitung gehabt haben sollen! Jede der betreffenden Gemeinden würde ihr *an sie* addressirtes Exemplar unter *ihrem* Namen zu erhalten und zu vervielfachen gesucht haben, und *verschiedene* Ueberlieferungen über die Leser würden unvermeidlich schon sehr früh in der Kirche neben einander gehen. ζ) Ist auch Laodicea in dem fraglichen Gemeinden-Kreise gewesen, so war es auch Kolossä (Kol. 4, 16.). Aber Kolossä hat ja den vermeintlichen Cirkelbrief nicht durch Zufertigung eines für sie, die Kolosser, bestimmten und an sie addressirten Exemplars überkommen, sondern musste sich den Laodicener-Brief aus Laodicea verschaffen (Kol. l. l.). — In der Unstatthaftigkeit jedwelcher Circular-Hypothese ist auch die Unzulässigkeit der Ansicht von *Anger* (über den Laodicenerbrief, Lpz. 1843.) gegeben, welcher jene Hypothese mit der Annahme der Identität unsers Briefs und des Laodicenerbriefs verschmolzen hat. Das Rundschreiben, zunächst für Ephesus bestimmt, sei zugleich auch für die Tochtergemeinden Asiens, und unter diesen auch für Laodicea bestimmt gewesen. Tychicus habe es zunächst nach Ephesus bringen sollen, von wo es dann weiter an die anderen Gemeinden, und auch nach Laodicea, von hier aus aber nach Kolossä habe gelangen sollen. S. dagegen *Zeller* theol. Jahrb. 1844. I. p. 199 ff. *Wieseler* Chronol. d. ap. Zeitalt. p. 442 f.

Nach den bisherigen Erörterungen ist kein anderes kritisches Verfahren bei Ermittelung der Leser des Briefs geschichtlich begründet als das von den meisten Neueren aufgegebene, welches auf das Resultat zurückkommt, unser Brief sei *an die Epheser* gerichtet *und an weiter keine Gemeinde*, dem ächten ἐν Ἐφέσῳ zufolge und in Uebereinstimmung mit der uralten und allgemeinen Ueberlieferung der Kirche. So unter den Späteren *Whitby*, *Wolf*, *Cramer*, *Morus* und neuerlichst auch *Rinck* Sendschr. der Korinther p. 31 ff., u. in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 948 ff. *Wurm* in d. Tübing. Zeitschr. 1833. 1. p. 97 f. und *Wüggers* *) in d.

*) Doch nimmt dieser die Ansicht hinzu (welche schon *Beza* in s. Anmerk. zur Unterschrift ausspricht), dass der Ap. das zu den Ephesern geredete Wort nicht nur als zu diesen geredet betrachtet, sondern eine Verbreitung und Kenntniss des Briefes in wei-

Stud. u. Krit. 1841. p. 412 ff. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 443. Dabei aber ist offen einzugestehen, dass, zwar nicht die einzelnen Stellen 1, 15. 3, 1—4. 4, 21., welche vielmehr durch die Erklärung ihre Erledigung finden, wohl aber der so allgemein sich haltende Ton und Inhalt, der Mangel an Erinnerungen persönlicher Verbindung mit den Lesern, der Mangel an Grüssen u. s. w. in einem Briefe an die Epheser befremdender bleibt, als es in jedem andern Briefe der Fall sein würde. Diese auffallende Erscheinung zu begreifen, ist die Berufung auf den schwunghaften und lehrhaften Charakter des Briefs (*Wieseler* p. 449.) nicht hinreichend; es fehlt uns dazu an historischen Nachweisen, und die wissenschaftliche Bescheidenheit und Bedächtigkeit versteht sich lieber dazu, das *non liquet* zu bekennen, als Hypothesen zu bauen, welche, wie gezeigt, in sich selbst zerfallen*). Es müssen historische Verhältnisse obgewaltet haben, unter denen der Brief die befremdliche Gestalt erhielt, welche er hat, aber wir kennen dieselben nicht. Sehr nahe liegt es indess, die fragliche Erscheinung zum Theil wenigstens mit der Sendung des Tychicus in ursachlicher Verbindung zu denken. Nach 6, 21 f. kann P. diesem alle Besonderheiten zu mündlicher Ausrichtung vorbehalten haben, wozu derselbe, welcher als Asiate**), als Zeuge des

teren Kreisen gewünscht und beabsichtigt habe, so dass er in der einen Gemeinde die ganze Asiatische Christenheit anrede, welche Ephesus zum Ausgangs- und Mittelpunkt hatte. Dagegen aber ist — abgesehen davon, dass P. von dieser angenommenen Absicht gänzlich nichts *sagt* — dass er auch bei allen übrigen Briefen die Mittheilung in weiteren Kreisen voraussetzen konnte, und doch sich dadurch nicht abhalten liess, auf Besonderheiten einzugehen, Grüsse aufzutragen u. s. w.

*) Diess gilt auch von denjenigen Hypothesen, welche nicht die Christengemeinde zu Ephesus als solche, im Ganzen betrachtet, als die Leser des Briefs fest halten. So *Newdecker* Einl. p. 502.: der Brief sei an den nach Pauli Weggang aus Ephesus von seinen Schülern bekehrten Theil der Gemeinde gerichtet. *Lünemann* (de epist. etc. authentia, primis lector., argum. summo ac consil., Gott. 1842.): P. habe an eine in der nächsten Nachbarschaft von Ephesus erst kürzlich gegründete Gemeinde geschrieben, welche mit der Epheser-Gemeinde so eng verbunden gewesen sei, dass sie als Theil derselben habe betrachtet werden können. Gegen solche Annahmen entscheidet schlagend das einfache und bestimmte *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ*, welches keine beschränktere Fassung verträgt, als die Zuschriften *τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ* Rom. 1, 7., *τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις* Phil. 1, 1. etc.

**) Vielleicht selbst aus Ephesus. Act. 20, 4. werden Tychicus und Trophimus als *Asiaten* genannt, aber letzterer wenigstens wird 21, 29. bestimmt als *Epheser* bezeichnet.

Abschieds Pauli von den Presbytern (Act. 20, 4.) und auch anderwärts als Emissär nach Ephesus genannt (2. Tim. 4, 12.), ohne Zweifel mit den Verhältnissen des Ap. zu den Ephesern sehr genau bekannt war, vorzüglich geeignet erscheint, während auch von Seiten Pauli ganz besondere Beweggründe (etwa in dem Jüdischen Klagepunkte Act. 21, 28. 29. und in der Habsucht des bestechlichen Felix Act. 24, 26. begründet) aus den Verhältnissen seiner Gefangenschaft und Ueberwachung statt finden konnten, dass er Vorsichts halber grade an *diese* Gemeinde, zu welcher er auf dem *vertrautesten* Fusse stand, *ohne* Darlegung persönlicher Beziehungen und specieller Umstände seinen Brief abzufassen für rathsam hielt.

§ 2.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als *Gefangener* hat P. den Brief geschrieben, 3, 1. 4, 1. 6, 20. Von je her aber hat die Ansicht geherrscht, diese Gefangenschaft sei die in der Apostelgesch. berichtete *Römische* gewesen. Erst *Dav. Schulz* in d. Stud. u. Krit. 1829. p. 612 ff. und nach ihm *Schneckenb.* Beitr. p. 144 f., *Schott**), *Böttger* (freilich im Zusammenhange mit seiner Annahme, dass jene Römische Gefangenschaft nur wenige Tage gedauert habe), *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 436 ff., *Thiersch* d. Kirche im apost. Zeitalt. p. 176. und *Reuss* Gesch. d. heil. Schr. N. T. § 114. haben sich für die Gefangenschaft *in Cäsarea* entschieden. Ich glaube, mit Recht. Aber nicht als ob die in den gleichzeitigen Briefen an die Kolosser und an Philemon genannten Freunde Pauli (Kol. 4, 9—14. Philem. 10 ff. 23 f.) nicht bei ihm in Rom hätten sein können, wie man aus dem Philipperbriefe hat schliessen wollen, welcher nur (1, 1.) den Timotheus erwähnt**); auch nicht wegen πρὸς ὥραν Philem. 15., welcher Ausdruck im Gegensatze gegen αἰώνιον keineswegs nur eine ganz kurze Trennung des entlaufenen Onesimus von seinem Herrn voraussetzt;

*) Gegen *Schulz* u. *Schott* schrieb *Graul* (Lps. 1836.)

**) Der Philipperbrief ist jedenfalls später geschrieben. Jene Freunde aber konnten eben so wohl zu Rom als zu Cäsarea bei dem Ap. gewesen sein, wie es namentlich vom Aristarchus (Kol. 4, 10. Philem. 24.) historisch gewiss ist, Act. 27, 2.

auch nicht weil P. in Rom die hinreichend genaue Auskunft über Kolossä nicht hätte bekommen können, was ja durch Epaphras (Kol. 4, 12.) sattsam geschehen sein konnte: — wohl aber 1) weil es an sich natürlicher und wahrscheinlicher ist, der Sclave Onesimus sei von Kolossä bis nach Cäsarea entlaufen, als dass er die, eine weite Seereise erfordernde Flucht nach Rom genommen habe, besonders da der Entfliehende noch nicht Christ war. Der Einwand (s. *Wieseler* p. 417.), dass er in dem grossen Rom vor dem Aufspüren der Fugitivarii, welche überall nach den entflohenen Sclaven fahndeten, sicherer gewesen sei, hält nicht Stich, da diese Polizei gewiss grade in der Hauptstadt *in der Umgebung eines Staatsgefangenen* am gefährlichsten war. 2) Ist unser Brief und der Kolosserbrief von *Rom* aus gesandt, so gelangte der Ueberbringer Tychicus mit dem ihn begleitenden Onesimus (Kol. 4, 8. 9.) zuerst nach Ephesus und dann nach Kolossä; so wäre aber mit Recht zu erwarten, dass P. auch den Ephesern neben dem Tychicus (Eph. 6, 21. 22.) auch wie Kol. 4, 8. 9. dessen Gefährten Onesimus mit erwähnt haben würde, schon um dadurch seinem geliebten Onesimus eine gute Aufnahme bei den Ephesern zu bereiten. Reisete aber Tychicus mit Onesimus von *Cäsarea* aus, so gelangte er auf dem geradesten Wege, dem Reisezwecke des Onesimus gemäss, zuerst nach Kolossä, wo er den Sclaven bei seinem Herrn zurückliess, und von da erst nach Ephesus; und sonach hatte P. darin, dass Onesimus nicht mit nach Ephesus kam, den natürlichen Grund, Letztern im Epheserbriefe nicht mit zu erwähnen. Vrgl. *Wiggers* l. l. p. 440 ff. Es genügt nicht, diese Nichterwähnung aus dem allgemeinen Mangel individueller Beziehungen in uns. Briefe zu erklären (*Wieseler*), da es sich hier um eine einzelne Stelle handelt, welche eben individuellen und persönlichen Inhalts *wirklich ist.* 3) In Eph. 6, 21. ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς zeigt dieses καὶ die Vorstellung an, dass, wenn Tychicus zu den Ephesern komme, er den hier ausgesprochenen Zweck bereits bei Anderen erfüllt habe. Diese Anderen aber sind die Kolosser (Kol. 4, 8. 9.), von denen also P. wusste, dass Tychicus *zuerst* zu ihnen kommen werde, was wieder nicht für Rom, sondern für Cäsarea als Ausgangsort spricht. Wäre die Reise von Rom aus, also von Ephesus nach Kolossä gegangen, so müsste man das καὶ an der betreffenden Stelle des *Kolosserbriefs* erwarten*). Ferner 4) Philem. 22. bittet

*) *Wiggers* beruft sich auf V. 22. P. habe nämlich ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο etc. rechtmässiger Weise nicht schreiben

P. den Philemon um Bereitschaft einer Herberge und zwar zu *baldigem* Gebrauche (s. z. Philem. l. l.). Dieses setzt theils überhaupt eine grössere Nähe seines damaligen Gefängnissortes voraus als die weite Entfernung von Rom, zumal bei der damaligen Langsamkeit der Schifffahrt, theils — und diess ist dabei der Hauptpunkt — muss man bei jener Bitte annehmen, dass P. von seinem Gefängnissorte aus nach seiner gehofften baldigen Loslassung *direct* nach Phrygien, namentlich nach Kolossä zum Philemon, zu kommen gedachte, ohne erst Zwischenreisen zu machen, weil sonst die Bitte um *sofortige*, mit der Wiederaufnahme des Onesimus *gleichzeitige* Bereitung der Herberge für ihn beim Philemon unmotivirt wäre. Nun aber ergiebt sich aus Phil. 2, 24., dass P. als er in *Rom* gefangen sass und dort seine Befreiung hoffte, nach *Macedonien* (nicht nach Spanien, wohin früher sein Augenmerk gerichtet war, Rom. 15, 24.) zu reisen Willens war, was nach Obigem zur Herbergsbestellung beim *Philemon* nicht passt. Diese Bestellung passt hingegen genau, wenn P. in Cäsarea war. Von da aus, nach seiner gehofften baldigen Freilassung, beabsichtigte er durch Phrygien, und Asien überhaupt, zu reisen, und hiernächst seinen alten Plan, der auf Rom gerichtet war (Rom. 1, 10 ff. Act. 19, 21.), auszuführen. Ob er damals den frühern *Spanischen* Reiseplan (Rom. 15, 24.) noch gehabt (Phil. 2, 24. hatte er ihn aufgegeben), ist für unsere Frage gleichgültig. Gewiss aber ist, dass P. auch in Cäsarea bei der milden Behandlung und schlaffen Betreibung seines Processes unter Felix die baldige Befreiung hoffen konnte (Act. 24, 23. 26.). Hat man aber behauptet (s. *Wieseler* p. 420., *Guericke* p. 333.), dass weder das freie Predigen (6, 19.; Kol. 4, 3 f. gehört nicht hieher) noch die Bekehrung des Onesimus (Philem. 10.) zu seinem Zustande in Cäsarea passe, sondern nur zu seiner Lage in Rom nach Act. 28,

---

können, wenn Tychicus von selbst schon, durch seine Bestimmung nach Kolossä, nach Ephesus habe kommen müssen. Mit Unrecht. Denn selbst wenn Tychicus durch seine Reiserichtung (von Rom nach Kolossä) nothwendig über Ephesus geführt worden wäre, so hätte er doch blos durchreisen können, wenn ihn nicht P. zu dem bestimmten Zwecke Eph. 6, 22. ausdrücklich beordert und mit Aufträgen an die Gemeinde beschieden hätte. Die nothwendige Reiserichtung über Ephesus hätte also die Wahrheit des ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς etc. nicht ausgeschlossen. Uebrigens konnten ja von Rom aus die Reisenden nach Kolossä gelangen, auch ohne Ephesus zu berühren, etwa über Miletus, so dass also P., Rom als Abgangsort vorausgesetzt, um so füglicher jene Worte schreiben konnte.

30 f., so ist diess zu viel behauptet, da die Notiz Act. 24, 23. hinreichenden Spielraum lässt, um eine solche Thätigkeit dem gefangenen P. auch in Cäsarea zuzuerkennen. Vrgl. z. Kol. Einl. § 2.

Hat demnach P. in *Cäsarea* den Brief abgefasst, so ist das Jahr der Abfassung etwa 60. oder 61.

Die Frage endlich, *ob unser Brief oder der an die Kolosser früher geschrieben sei*, ist weder auf psychologischem Wege, durch Erwägung der innern Verwandtschaft und Eigenthümlichkeit, zu beantworten*), weil dabei der Subjectivität zu viel Spielraum bleibt, wie man denn auch auf diesem Wege bald den Epheserbrief (*Corn. a. Lap., Böhmer, Credner, Guericke, Reuss*), und bald den Kolosserbrief (*Schleierm., Neand., Meier*) als den frühern gefunden hat; noch so, dass man mit *Hug* aus der *Nichterwähnung des Timoth.* im Epheserbriefe schliesst, dieser sei früher als die Briefe an die Kolosser und an den Philemon geschrieben, weil in letzteren Timoth. mit grüsse und also später zu P. gestossen sein müsse**). Dass aber der Kolosserbrief *vor* dem unsrigen geschrieben sei, ist aus folgenden Gründen anzunehmen: 1) Da Kolossä das erste und nächste Ziel war, welches Tychicus, in Begleitung des Kolossers Onesimus, von Cäsarea aus erreichen sollte (s. vorher), so musste es dem Ap. auch am natürlichsten sein und am nächsten liegen, den Brief an die Kolosser eher zu schreiben, als *den* Brief, welcher erst *auf der Weiterreise* seines Freundes besorgt werden sollte. 2) *Καὶ ὑμεῖς* 6, 21. bezieht sich in der Vorstellung Pauli auf die Stelle Kol. 4, 7. und setzt voraus, dass

---

*) So z. B. *Credner* § 157.: der Epheserbrief sei eher geschrieben: 1) weil der Zweck desselben der allgemeinere, und der des Kolosserbriefs als der besondere untergeordnet sei; 2) weil jener als an unbekannte Paulinische Christen in Asien gerichtet (nach *Credner's* Ansicht), die reiflichste Ueberlegung gefordert habe, dagegen der Kolosserbrief weit leichter abzufassen gewesen sei, da P. den Epaphras und Onesimus bei sich gehabt habe, — so habe es denn nicht fehlen können, dass ein Theil der in jenem Briefe niedergelegten Ideen auch auf diesen übergegangen sei, und zwar so, dass sich hier zum Besonderen gestaltete, was dort allgemein gehalten war; 3) weil in unserem Briefe der Ausdruck abstracter u. s. w. sei. — Es wäre unschwer, mit gleicher Scheinbarkeit das Verhältniss umzukehren, und das Speciellere und Leichtere und Concretere dem Allgemeinern, Schwerern und Abstracteren psychologisch als *vorgängig* darzustellen.

**) Mit demselben Rechte könnte man ja auch umgekehrt schliessen, Timoth. sei bei Abfassung des Epheserbriefs bereits wieder von P. weg und irgend anderswohin gereist gewesen, so dass dieser Brief der spätere sei, — wie wirklich *Schott* urtheilt.

P. letztere bereits geschrieben und in der Erinnerung hatte. Wäre freilich der Laodicenerbrief mit dem Epheserbriefe identisch, so müsste nach Kol. 4, 16. der Kolosserbrief der jüngere sein. Aber s. § 1. u. zu Kol. 4, 16.

§ 3.

Aechtheit des Briefs.

Entschiedener als früher ist neuerlich *de Wette* (exeget. Handb. *zweite* Aufl. 1847. u. Einleit. *fünfte* Aufl. 1848.) als Bestreiter aufgetreten, und die *Baur*'sche Kritik (krit. Miscellen zum Epheserbr. in *Zeller's* theol. Jahrb. 1844. 2. p. 378 ff. *Schwegler* nachapostol. Zeitalt. II. p. 330 ff. *Baur* Paulus p. 418 ff., vrgl. auch dessen Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 104 ff.) verweist den Brief in die Zeit des Gnosticismus u. Montanismus, während ihm *de Wette* noch das apostolische Zeitalter und als Verfasser einen begabten Apostelschüler lässt. Auch *Ewald* spricht ihn dem Paulus ab, stellt ihn jedoch dem grossen Apostel viel näher als die Pastoralbriefe.

Die Gründe *de Wette's* sind ausser der für unpassend befundenen Bestimmung nach Ephesus: der aller Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen entbehrende Brief stehe in einer Abhängigkeit vom Kolosserbriefe, die fast nur eine wortreiche Erweiterung desselben sei, ohne Haltung, weil der Beziehung auf die Irrlehrer entlediget. Ein solches Ausschreiben seiner selbst sei des Apostels unwürdig. Unpaulinisch sei auch die mit Zwischen- und Beisätzen überladene, Unzusammenhang mit sich führende (2, 1. 5. 3, 1. 13.), wortreiche und gedankenarme Schreibart, Abweichendes im Einzelnen*), wie in Gedanken, Lehrmeinungen

*) „ἐν τοῖς ἐπουρανίοις 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12.; τὰ πνευματικά 6, 12.; διάβολος 4, 27. 6, 11. (sonst nur in 1. u. 2. Tim.); κοσμοκράτωρ 6, 12.; σωτήριον 6, 16. Anders gebrauchte Worte: οἰκονομία 1, 10. 3, 2. 9.; μυστήριον 5, 32. (wie Apoc. 1, 20. 17, 5. 7.); πλήρωμα 1, 23. (vrgl. Kol. 1, 19. 2, 9.); εὐλογία 1, 3.; αἰών 2, 2.; περιποίησις 1, 14.; ἀφθαρσία 6, 24.; μανθάνειν 4, 20.; φωτίζειν 3, 9.; πληροῦσθαι ἐν 5, 18.; πλ. εἰς 3, 19.; die Zusammensetzungen βασιλεία τ. θεοῦ καὶ Χριστοῦ 5, 5.; τὸ θέλημα τοῦ κυρίου 5, 17. Unterbrechung und Wiederanknüpfung der Construction 3, 2—14.: die Constructionen ἵστε γινώσκοντες 5, 5., ἵνα φοβῆται 5, 33., ἵνα mit Optat. 1, 17. 3, 16. Häufig fehlender Artik. vor Bestimmungszusätzen 1, 3. 15. 2, 7. 11. 15. 21. f. u. ö. Breite und Pleonasmus 1, 19. 6, 10. 3, 18.; 2, 6 f. 21. (ἐν Χριστῷ Ἰησ.) u. a. m."

und Lehrart*). Allein a) der Mangel an concreter und unmittelbarer Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen ist befremdend zwar, aber den Zweifeln an der Aechtheit gerade ungünstig, theils weil überhaupt die Ausbringung einer Schrift unter apostolischem Namen und Ansehen bestimmtere Tendenzen und erkennbarer hervortretende Zustände, auf welche es abgesehen ist, voraussetzen lässt, theils weil insonders die Ephesinischen Verhältnisse und die enge Beziehung des Apostels zu denselben so allgemein bekannt sein mussten, dass ein nichtapostolischer Verfasser sie entweder geflissentlich berücksichtiget und benutzt, oder aber, falls diess der Zweck seines Unternehmens gestattete, eine andere und glücklichere Wahl der Addresse, als grade *ἐν Ἐφέσῳ*, getroffen haben würde. Wer einen so paulinisch gehaltenen Brief unter dem Namen des Ap. fertigen konnte, musste auch der Nachahmung desselben in Erwähnung und Benutzung concreter Verhältnisse gewachsen sein, und hätte durch die desfallsige Unterlassung, wie sie in unserm Briefes vorliegt, weder sich selbst genügen, noch seiner Absicht, den Paulus darzustellen, entsprechen können; so sehr aus der Rolle gefallen wäre er. Dass der Brief gerade *als Epheserbrief* so allgemein von der alten Kirche in seiner Aechtheit anerkannt worden, ist eben bei der immer räthselhaft bleibenden Allgemeinheit seines Inhalts ein doppelt gültiges Zeugniss davon, dass diese Anerkennung aus unmittelbarer und objectiver Gewissheit historisch hervorgegangen ist. Was ferner b) das Verhältniss des Briefs zu dem an die Kolosser betrifft, so zeigen sich bekanntlich viele zum Theil wörtliche Gleichklänge beider Briefe in Sache und Form**). Indess erklärt sieh diess hinreichend

---

*) „Unschickliche Berufung des Ap. auf seine Einsicht 3, 4.; Zusammenstellung der Apostel und Propheten 2, 20. 3, 5.; willkürliche Benutzung der Psalmstelle 4, 8.; Anführung einer nichtbiblischen Stelle 5, 14.; die dämonologischen Vorstellungen 2, 2. 6, 12.; die Charakteristiken Gottes 1, 17. 3, 9. 15.; die Geltendmachung der alttest. Verheissung 5, 2 f.; die Abmahnung vom Diebstahle 4, 28.; unpaulinischer Gruss 6, 23 f."

**) Eph. 1, 7. vrgl. Kol. 1, 14.
— 1, 10. — — 1, 20.
— 1, 15—17. — — 1, 3. 4.
— 1, 18. — — 1, 27.
— 1, 21. — — 1, 16.
— 1, 22 f. — — 1, 18 f.
— 2, 1. 12. — — 1, 21.
— 2, 5. — — 2, 13.
— 2, 15. — — 2, 14.
— 2, 16. — — 1, 20.

theils subjectiv daraus, dass P. eben den Kolosserbrief geschrieben hatte, als er an die Epheser schrieb, so dass er noch voll und durchdrungen war von den in jenem ausgesprochenen Ideen, Warnungen und Ermahnungen; theils objectiv daraus, dass die Ephesinischen Verhältnisse dem Ap. in solcher Weise bekannt sein mussten, um ihn zur Wiederholung so mancher Stücke seines eben verfassten Schreibens an eine andere Asiatische Gemeinde dermaassen zu veranlassen, dass er aus dem noch vor ihm liegenden Kolosserbriefe sogar wörtliche Wiedergaben zu machen für geeignet erachtete. Diess für des Apostels unwürdig zu erklären, ist voreilig, da wir von ihm kein anderes Briefpaar haben, welches so gleichzeitig und aus so gleichem Ideenkreise hervorgegangen wäre*). Ist aber allerdings gar Manches aus dem Kolosserbriefe in unserem Briefe

---

Eph. 3, 1.	vrgl.	Kol.	1, 24.
— 3, 2.	—	—	1, 25.
— 3, 3.	—	—	1, 26.
— 3, 7.	—	—	1, 23. 25.
— 3, 8 f.	—	—	1, 27.
— 4, 1.	—	—	1, 10.
— 4, 2.	—	—	3, 12 f.
— 4, 3 f.	—	—	3, 14 f.
— 4, 15 f.	—	—	2, 19.
— 4, 19.	—	—	3, 1. 5.
— 4, 22 ff.	—	—	3, 8 ff.
— 4, 25 f.	—	—	3, 8 f.
— 4, 29.	—	—	3, 8. 4, 6.
— 4, 31.	—	—	3, 8.
— 4, 32.	—	—	3, 12 f.
— 5, 3.	—	—	3, 5.
— 5, 4.	—	—	3, 8.
— 5, 5.	—	—	3, 5.
— 5, 6.	—	—	3, 6.
— 5, 15.	—	—	4, 5.
— 5, 19 f.	—	—	3, 16 f.
— 5, 21.	—	—	3, 18.
— 5, 25.	—	—	3, 19.
— 6, 1.	—	—	3, 20.
— 6, 4.	—	—	3, 21.
— 6, 5 ff.	—	—	3, 22 ff.
— 6, 9.	—	—	4, 1.
— 6, 18 ff.	—	—	4, 2 ff.
— 6, 21 f.	—	—	4, 7 f.

S. d. Tafel b. *de Wette* p. 286 ff. Vrgl. *Bemmelen* Diss. de epp. ad Eph. et Col. inter se collat. L. B. 1803.

*) Aehnlich haben auch andere, wenngleich ebenfalls originelle Männer, wenn sie über den gleichen Gegenstand gleichzeitig an Verschiedene schrieben, zum Theil wörtlich wiederholend geschrieben. Oft so z. B. *Melanthon* in seinen Briefen.

wortreich erweitert, so ist auch Manches *kürzer* wiedergegeben (z. B. 1, 15—17. vrgl. mit Kol. 1, 3. 4.; Eph. 2, 16. vrgl. mit Kol. 1, 20.; Eph. 4, 32. vrgl. mit Kol. 3, 12 f. u. a.), und jene Erweiterungen erklären sich natürlich genug aus dem erneueten Verweilen bei denselben Gedanken, wobei P. nicht mechanisch verfuhr, und ein Geist, wie Er, leichter mehr als weniger Worte zur wiederholten Darstellung fand. Uebrigens ist jedenfalls das Urtheil *de Wette's*: „*fast nichts als eine wortreiche Erweiterung,*" zu hart, indem beide Briefe in Ideengang, Gehalt und Behandlung sehr wesentliche Verschiedenheiten darbieten (s. *Harless* p. LXIX ff. *Lünemann* de ep. ad Eph. authentia etc. p. 10 ff.); und der Schluss auf einen Pseudo-Paulus wäre jedenfalls zu rasch, so lange nicht aus anderen hinreichenden Gründen erhellete, dass Paulus selbst der Erweiterer nicht gewesen sein könne. Dagegen ist von einem erweiternden Nachahmer schwerlich denkbar, dass er, ein mit des Apostels Ideen und Sprache so Vertrauter, *einen einzigen* Paulinischen Brief zur alleinigen und oft wörtlichen Grundlage seiner Arbeit hätte wählen sollen, wodurch er sich selbst nur unnöthig beschränkt und die Erkennbarkeit der wenn auch im besten Sinne gemachten Dichtung befördert hätte. Ein Mann, der so paulinisch denken und schreiben kann, wie auch die dem Kolosserbriefe nicht parallelen Theile gedacht und geschrieben sind, konnte mit Leichtigkeit seiner angeblichen Apostelschrift eine ganz andere, keine *einzelne* Quelle so handgreiflich bloslegende Gestalt geben. c) In Betreff der allzubreiten, mit Zwischen- und Beisätzen überladenen, Unzusammenhang (2, 1. 5. 3, 1. 13.) mit sich führenden, wortreichen und an neuen Gedanken armen Schreibart, welche dem Briefe vorgeworfen wird, ist zu bemerken, dass dieses Urtheil theils Geschmacksurtheil und subjectiver Art ist, theils in allen seinen Punkten eine gewisse Eigenthümlichkeit des Briefs begründet, aber keine unpaulinische, da vielmehr die Einheit des Flusses und Gusses, das *pectus atque indoles Paulinae mentis* (*Erasm.*), welches von Anfang bis zu Ende durchdringt*), die grössere Breite und das, was man Ueberladenheit u. s. w. nennt, billiger und gerechter Weise auf *Pauli eigene Rechnung* bringt. Grössere Breite allerdings, aber bei der Allgemeinheit der Materie und bei dem Mangel concreten und casuellen Stoffes wie begreiflich! eine Menge von Zwischen- und Beisätzen allerdings, aber nicht in un-

*) „Idem in hac epistola Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino spiritus ac pectus," *Erasm.*

paulinischer Weise, und bei der Ergriffenheit des Verfassers von den betreffenden Ideen und ihren Nebengedanken natürlich genug; Unzusammenhang in Wahrheit nirgends, was die Auslegung zu zeigen hat; Armuth an neuen Gedanken nur scheinbar nach der Relativität des Begriffs der Neuheit, Reichthum aber an vielseitigen Modificationen und Darstellungen der Gedanken, welche den Verf., zum Theil aus dem Kolosserbrief her, erfüllten, wobei ein reicher Zuwachs an neuen Ideen nicht beabsichtigt war (wegen des Wortreichthums s. vorher). Was ferner d) die im Einzelnen abweichende Schreibart anbelangt, so finden sich *ἅπαξ λεγόμενα* in jedem Briefe Pauli, so wie auch sonstige eigenthümliche Ausdrucksweisen, was bei einem die Griechische Sprache so fein und umfassend beherrschenden Briefsteller natürlich genug ist; keiner aber der von *de Wette* angeführten Belege (welche zum Theil ungehörig gewählt sind, andererseits aber auch noch hätten vermehrt werden können) ist der Eigenthümlichkeit des Ap. *entgegen*. Nicht minder sind e) *ἅπαξ νοούμενα* zur Bezweifelung der Aechtheit einer Schrift gerade bei einem Manne ungeeignet, dessen Geist so unerschöpflich *reich*, und dessen Vorstellung so bewunderungswürdig *frei* im christlichen Elemente sich bewegt, wie das bei Paulus ist. Alles was als befremdend in Vorstellungen und Lehrmeinungen angeführt ist, erklärt sich psychologisch und historisch hinreichend (s. d. Auslegung), und die an der Lehr*art* genommenen Anstösse finden auch in anderen Paulinischen Briefen Analoga, und beruhen auf ästhetischen Voraussetzungen, welche bei historisch kritischer Prüfung neutestamentlicher Schriften nur sehr unsichere Kriterien abgeben, indem dabei allzuleicht der moderne Geschmack als ungeeigneter Maassstab angelegt wird. Je unbefangener aber *de Wette* mit der Abfassung des Briefs nicht aus der apostolischen Zeit herausgeht, und den Verf. einen *begabten Schüler Pauli* sein lässt, desto unauflöslicher macht er das Räthsel, dass ein solcher seine Schrift ohne alle individuelle geschichtliche Beziehungen des Ap. zu den Ephesern, welche einzuflechten ihm doch so leicht gewesen sein müsste, gelassen haben sollte. Die Gründe der *Baur*'schen Schule endlich, nach denen der Brief, mit dem Kolosserbriefe ein unächtes Brüderpaar ausmachend, ein Product der Gnosis gegen den Ebionitismus sein soll (vrgl. z. Kol. Einl. § 3.), erledigen sich, wenn die Auslegung, streng objectiv verfahrend, in den in Anspruch genommenen Stellen eben nur *Paulinischen* Inhalt nachweist. S. gegen den *Baur*'schen Gegensatz besonders *Klöpper* de orig. epp. ad Eph.

et Col. Gryph. 1853. und hinsichtlich der Christologie unsers und des Kolosserbriefs: *Räbiger* de Christolog. Paulina p. 42 ff., *Lange* apost. Zeitalt. I. 1. p. 119 ff.*). Um so entscheidender aber wird dann das Gewicht, welches durch die *äussere Bezeugung* aus der ununterbrochenen kirchlichen Tradition in die Wagschaale fällt. Was diese äusseren Zeugnisse betrifft, so hat man dieselben zwar mit Unrecht schon von den *apostolischen Vätern* angehoben; denn *Ignat.* Eph. 12. wird der Brief gar nicht erwähnt, und die Erklärung, welche ihn daselbst findet, ist wort- und sinnwidrig (s. § 1.), und bei *Polycarp.* Phil. 12., wo es heisst: „ut *in his scripturis* dictum est: *Irascimini et nolite peccare*, et: *Sol non occidat super iracundiam vestram*," ist kein Citat von Eph. 4, 26. zu finden, sondern, wie *in his scripturis* (vrgl. unmittelbar vorher: *in sacris literis*) und das zwischenstehende *et* beweist, *zwei alttestamentliche* Citate, nämlich Ps. 4, 5. und irgend ein Apokryphum, wenn nicht das *Sol non occidat super* aus Deut. 24, 15. angeführt sein soll (was ich vorziehe). Unter dem Titel „*Schrift*", „*es steht geschrieben*" führen die apostolischen Väter (wegen Barnab. 4. s. *Credn.* Beitr. I. p. 28.) noch keine *neutestamentl.* Stellen an. Aber die unzweifelhafte und ausdrückliche kirchliche Bezeugung unsers Briefs beginnt mit *Irenaeus* Haer. 5, 2, 3. u. 5, 14, 3. und ist von keinem Widerspruche (*Marcion* hielt ihn für Paulinisch, aber an die Laodicener gerichtet) unterbrochen. Auch schon die *Valentinianer* b. Iren. 1, 8, 5. citiren Eph. 5, 13. ausdrücklich als Spruch Pauli, und in den Philosoph. Orig. p. 193. ed. Miller als γραφή. Vrgl. *Baur* p. 435.

Anmerkung. Die Anklänge des ersten Petrusbriefs an Ausdrücke und Gedanken des Epheserbriefs (s. *Weiss* Petrin. Lehrbgr. p. 426 ff., welcher aber viel zu viel herbeigezogen hat) sind zu wenig charakteristisch, als dass sie eine Abhängigkeit unsers Briefs von dem des Petrus (*Weiss*, welcher beide für ächt, *Schwegl.*, welcher beide für unächt hält) mit hinreichendem Grunde voraussetzen könnten. Wegen der streng bewahrten und geistreichen apostolischen Selbstständigkeit Pauli würde eher der umgekehrte Fall anzunehmen sein; aber es genügt völlig bei der schöpferischen Macht der Paulinischen Kirchensprache stehen zu bleiben, welcher sich auch

*) Welcher jedoch mit Unrecht den christologischen Unterschied beider Briefe p. 117. dahin bestimmt: im Epheserbriefe sei Christus das Omega aller Dinge, im Kolosserbriefe das Alpha. Er ist in beiden Sendschreiben das *A* und das Ω, aber im Kolosserbriefe steht das christologische Thema im Vordergrunde und wird geflissentlicher und umfassender behandelt.

Petrus nicht entziehen konnte noch wollte, wobei dahin gestellt bleibt, ob er *Briefe* Pauli gelesen habe. 2. Petr. (3, 15 f.) ist unächt.

§ 4.

Veranlassung, Zweck und Inhalt.

Eine besondere, *von Seiten der Epheser* gegebene Veranlassung ist aus dem Briefe durchaus nicht ersichtlich, daher derselbe blos zufällig durch die Sendung des Tychicus und Onesimus nach Kolossä veranlasst zu sein scheint, welche Gelegenheit P. benutzte, den Tychicus auch nach Ephesus zu senden, um den dortigen Christen nicht blos (mündliche) Kunde von sich zugehen zu lassen und Kunde von ihnen zu empfangen, sondern zugleich auch einen schriftlichen Vortrag an sie zu richten theils über die Herrlichkeit der Erlösung und ihres Christenstandes, theils über das dem angemessene Verhalten, um sie in Glaubensfestigkeit, Glaubenseinheit und christlicher Sittlichkeit zu bestärken und zu fördern. Spuren von Ephesinischen Irrlehrern, etwa den Kolossischen ähnlich (diess gegen *Mich.*, *Haenl.*, *Flatt*, *Schott*, *Neudeck.* u. M.), hat der Brief nicht (denn 4, 14 f. erklärt sich aus der allgemeinen Erfahrung des Apostels, und 5, 6. bezieht sich auf *sittliche* Verführungen); auch ist eine *vorbauende* Rücksichtsnahme auf *gnosticirende Theosophie* (s. *Schneckenb.* Beitr. p. 135 ff. *Olsh.* vrgl. auch *Meier*) wenigstens nicht zu erweisen, weil im Briefe selbst gänzlich nicht angedeutet. Gut *Bengel*: „Singulare haec epistola specimen praebet tractationis evangelicae *in thesi* — —; inde nullum speciatim errorem aut vitium refutat aut redarguit, sed *generatim incedit*."

Dem *Inhalte* nach zerfällt der Brief in einen vorherrschend dogmatischen und einen vorherrschend paränetischen Theil. Der *dogmatische* ist ein erhabener*) Erguss über die Herrlichkeit und Segensfülle der durch Christum geschehenen Erlösung, wozu auch die Leser, vormals Heiden, gelangt seien, und dann über Pauli Verhältniss zu dieser Heilsanstalt und zu dem Antheile der Leser an derselben (Kap. 1—3.). Der *paränetische* Theil ermuntert zu einem der Berufung würdigen Verhalten, und zwar zuvörderst zur christlichen

*) *ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγκων· ἃ γὰρ μηδαμοῦ σχεδὸν ἐφθέγξατο, ταῦτα ἐνταῦθα δηλοῖ, Chrys.*

Einheit (4, 1—16.), und dann zu einem dem vorherigen heidnischen Leben entgegengesetzten sittlichen Wandel, was in Betreff sehr verschiedener Zustände und Verhältnisse durchgeführt wird (4, 17.—6, 20.). Zum *Schluss* verweist P. wegen seiner persönlichen Verhältnisse an den Tychicus, von dessen Sendung er den Zweck angiebt (6, 21 f.), und endiget mit einem doppelten Segenswunsche (6, 23 f.).

Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσίους.

A. B. D. E. F. G. K. Minusk. haben die kürzere und ältere Ueberschrift *πρὸς Ἐφεσίους*. I. Minusk.: *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσ.*

KAP. I.

V. 1. *ἐν Ἐφέσῳ*) S. Einl. § 1. *Tisch.* hat es eingeklammert. — V. 3. *ἐν* vor *Χριστῷ* fehlt nur bei einigen Minuskeln, was, obgleich in die Ausgaben von *Erasm.*, *Steph.* 3. u. *Beza* übergegangen und auch von *Mill.* gebilligt, doch als Variante gänzlich nicht zu beachten ist. — V. 6. *ἐν ᾗ*) A. B. Minusk. Chrys. (alic.): *ἧς*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.* Richtig. Die Attraction wurde theils durch das blose *ᾗ* (so noch Theophyl., Ambrosiast.), theils nach dem im ganzen Contexte obwaltenden *ἐν* durch *ἐν ᾗ* aufgelöst. — V. 10. *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) Das nach *τά* bei *Elz.* gelesene *τέ* ist nach entscheidenden Zeugen von den Neueren (ausser *Harless*) getilgt. Statt *ἐν* aber haben B. D. E. L. 44. 91. 106. al. Theodoret. Oecum. Tert. *ἐπί*, welches *Lachm.* u. *Rück.* mit Recht aufgenommen haben. Die *gewohnte* Vorstellung *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (vrgl. 3, 15.) verdrängte das ungehörig scheinende *ἐπί*. Es wurde *τὰ ἐν* beigeschrieben, und diess bewirkte durch Aufnahme in den Text, wo *τά* schon stand, die Lesart *τά τε ἐν*. Kol. 1, 20. haben viele Minuskeln, *Chrys.* u. *Theodoret.* ebenfalls *ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*, wo freilich *ἐπί* zu schwach bezeugt, aber höchst wahrscheinlich aus u. St. geflossen ist. — V. 11. *ἐκληρώθημεν*) A. D. E. F. G. It.: *ἐκλήθημεν*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.* Aber mit Recht haben *Matth.*, *Harless*, *Tisch.* die ebenfalls erheblich bezeugte Recepta als die schwerere, durch *ἐκλήθημεν* glossirte Lesart geschützt. Das Glossem ist aus Rom. 8, 13. *οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε* herzuleiten. — V. 12. *τῆς* vor *δόξης* ist nach *Griesb.* von den Neueren ausser *Harless* auf überwiegende Zeugen getilgt. Leicht dargebotener Zusatz, vrgl. V. 14. — V. 14.

ὅς) A. B. F. G. I., u. v. Minuskeln, Athan. Euthal. Chrys. (im Texte): ὅ. So *Lachm.* u. *Rück.* Aber ὅ ward um des vorherigen πνεῦμα willen hier um so leichter eingebracht und erhalten, weil dadurch zugleich der alten Meinung, ὅς gehe auf Christum, begegnet wurde. — V. 15. τὴν ἀγάπην τήν) Blos τήν hat *Lachm.* nach A. B. 17. Cyr. (alic.) Hier. Aug. (alic.). Schreibfehler, und durch das zweimalige τήν wie leicht veranlasst! Wäre aus Kol. 1, 4. zugesetzt worden, so würde man statt des zweiten τήν gesetzt haben ἣν ἔχετε. — V. 16. Das zweite ὑμῶν fehlt bei A. B. D. Minusk. Cant. Goth. Hil.; nach ποιούμενος haben es F. G. Getilgt von *Lachm.* u. *Rück.* Bestimmender Zusatz, welcher erst beigeschrieben, dann aber theils vor, theils hinter ποιούμ. eingeschrieben wurde. — V. 18. καρδίας) *Elz.*: διανοίας, gegen entscheidende Zeugen. Interpretament. — καί) fehlt zwar bei A. B. D.* F. G. Verss. Ambrosiast. Victorin., und ist von *Lachm.* u. *Rück.* getilgt, wurde aber, weil das abschliessende καί erst noch nachkommt, leichter weggelassen als zugesetzt. — V. 20. ἐνήργησεν) *Lachm.*: ἐνήργηκεν, nach A. B. Cyr. Procop. Richtig; der Aor., an sich schon geläufiger, ward durch die folgenden Aoristen veranlasst. Und die Beglaubigung ist stark genug, da die Verss. und Lat. Väter nicht in Betracht kommen können. — ἐκάθισεν) *Lachm.* u. *Rück.*: καθίσας, nach A. B. Minusk. Slav. Vulg. ed. Cyr. utr. Eus. Procop. Tert. Hier. Ambr. Pel. Nachhülfe der Structur. — Statt ἐπουρανίοις ist οὐρανοῖς durch B. Victorin. Hilar. zu schwach bezeugt, obwohl von *Lachm.* aufgenommen. — V. 23. τά) fehlt bei *Elz.*, ist aber nach entscheidenden Zeugen von *Bengel*, *Griesb.* und den Späteren wiederhergestellt; vrgl. V. 22.

Inhalt: Nach der gewöhnlichen Zuschrift und apostolischen Begrüssung (V. 1. 2.) beginnt P. mit einer Lobpreisung Gottes für das Heil in Christo (V. 3.), welches er a) als von Gott in Ewigkeit schon liebreich vorherbestimmt zum Preise seiner Gnade (V. 4. 5.), dann b) als bewirkt durch den Tod Christi (V. 6. 7.), dann c) als bekannt gemacht nach dem Vorsatze der göttlichen Huld, Alles in Christo zu vereinigen V. 8—10.), und endlich d) als wirklich angeeignet nach Gottes Vorherbestimmung (V. 11.) darstellt, Letzteres sowohl in Betreff der gewesenen Juden (V. 12.), als auch der gewesenen Heiden (V. 13. 14.), welche beide Theile zum Preise der göttlichen Herrlichkeit bestimmt seien. — Deshalb, weil auch die Heiden zu solchem Glücke gelangt seien, lasse auch Er, nachdem er ihren Glauben und ihre Liebe vernommen, nicht ab, für seine Leser zu danken, indem er dessen Erwähnung thue in seinen Gebeten, damit

Gott durch seinen Geist sie erleuchte über die Hoffnung, zu welcher ihre Berufung sie erhebe, über die Herrlichkeit des künftigen Heils und über die Grösse der göttlichen Macht an den Gläubigen (V. 15—19.), welche Macht sie erkennen sollten an dem, was Gott an Christo gewirkt habe, den er erweckt und über Alles erhöht und als Herrn über Alles der Gemeinde zum Haupte gegeben habe, welche sein Leib sei, das von ihm Erfüllte, der Alles mit Allem erfülle (V. 20—23.).

V. 1. 2. *Διὰ θελήμ. θεοῦ*) S. z. 1. Kor. 1, 1. — *τοῖς ἁγίοις*) S. z. Rom. 1, 7. — *καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ.*) giebt mit *τοῖς ἁγίοις* die *Vollständigkeit* der Vorstellung, daher es nicht Epexegese ist (*Beza, Vorstius, Calov.* u. M.), sondern *hinzutretendes* Moment und *καί* das eng verknüpfende *und*. Vrgl. Kol. 1, 2. Aber nicht die Vorstellung der *Treue und Beständigkeit* tritt hinzu (*Grot., Locke, Baumg., Rosenm., Meier;* s. dagegen schon *Calov.*), sondern der Begriff des *Glaubens* an Christum, weil in der Zuschrift, wo die Personen sehr bestimmt zu bezeichnen sind, *τοῖς ἁγίοις allein* die Leser noch nicht ausdrücklich als Christen charakterisiren würde. Vrgl. Phil. 1, 1. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört nicht zu *ἁγίοις* und *πιστοῖς*, so dass es die Sphäre bezeichnen würde, innerhalb welcher die Christen Heilige und Gläubige sind (*Harless;* vrgl. *Bodius, Storr* Opusc. II. p. 121., *Meier*), weil sonst *καὶ πιστοῖς* ganz überflüssig und matt nachschleppend wäre, indem der Begriff, *ἅγιος ἐν Χριστῷ* den Begriff *πιστὸς ἐν Χριστῷ voraussetzt*, sondern blos zu *πιστοῖς*: *fidem in Christo reponentibus.* S. z. Mark. 1, 15. Gal. 3, 26. — V. 2. S. z. Rom. 1, 7.

V. 3. *Εὐλογητός*) *gepriesen* (בָּרוּךְ) sc. *εἴη*. Vrgl. Rom. 9, 5. 2. Kor. 1, 3. Luk. 1, 68. 1. Petr. 1, 3. 1. Reg. 15, 39. al. *Voran* steht es hier, weil, wie in den meisten Doxologieen (s. z. Rom. 9, 5.), dem Affecte des lobpreisend ausbrechenden Gemüthes gemäss, der *Nachdruck* darauf liegt. Wo der contextmässige Accent auf der *Person* ruht, geht *diese* voran, wie 1. Reg. 10, 9. 2. Chron. 9, 8. Hiob 1, 21. Ps. 68, 20. 112, 1. 2. Rom. 9, 5. Mit einer Lobpreisung Gottes hebt auch 2. Kor. an, und die *Allgemeinheit* der unsrigen kann bei dem allgemeinen Inhalte des Briefs (vrgl. 1. Petr. 1, 3 ff.) nicht unpaulinisch erscheinen (gegen *de Wette*), zumal die Danksagung wegen der *Leser* noch V. 15 f. nachkommt. — *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου* etc.) *Gott, welcher zugleich der Vater Jesu Christi ist.* S. z. 1. Kor. 15, 24. 2. Kor. 11, 31. *Theodor. Mopsv.* b. *Cram.* Cat. Unrichtig haben *Hieron., Theodoret., Theophyl.* u. M., auch *Mich., Koppe, Rück., Olsh.*

τοῦ κυρίου ἡμ. auch mit zu ὁ θεός gezogen. Zwar ist gegen die Idee „*der Gott Christi*“ nichts einzuwenden (s. z. V. 17.); auch wäre keineswegs τέ vor καί nothwendig, wie *Harless* urtheilt (s. 1. Petr. 2, 25. al.); aber entgegen steht, dass ὁ θεὸς καὶ πατήρ auch ohne Genitiv eine sollenne christliche Bezeichnung Gottes war (vrgl. z. Rom. 15, 6.), wobei nur πατήρ, nicht aber θεός eine Genitiv-Suppletion verlangt (5, 20. 1. Kor. 15, 24. al.). Auch steht der Ausdruck *der Gott Christi* (1, 17. Joh. 20, 17. Matth. 27, 46.) so ganz vereinzelt in den apostolischen Briefen da, dass man ihm die Gangbarkeit nicht beimessen darf, welche er gehabt haben müsste, wenn er in der Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου etc. enthalten wäre. — ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς) *Aor.*: durch das Erlösungswerk. Man beachte die Correlation des passiven εὐλογητός und des activen εὐλογήσας, so wie die Dilogie, nach welcher jenes das wörtliche, und dieses das *thatsächliche* Segnen (vrgl. Rom. 15, 29. 2. Kor. 9, 5 f. Gal. 3, 8. 9. 14. Act. 3, 26.) bezeichnet. ἡμᾶς geht auf die *Christen* überhaupt, nicht auf *Paulus* (*Koppe*), wogegen schon die Ungehörigkeit einer solchen Danksagung des Apostels *für sich* an der Spitze des Briefs, so wie die wirkliche Mehrheit der Personen im ganzen Contexte (V. 4. 11. 12.) und κἀγώ V. 15. entscheidet. — ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ) instrumental: *dadurch dass er uns jede geistliche Segnung mittheilte* (vrgl. Test. XII. Patr. p. 722.: εὐλογ. ἐν ἀγαθοῖς). Diess ist aber nicht *Segen, der unsern Geist angeht*, zu erklären (*Erasm.*, *Mich.*, *Morus*, *Rosenm.*; schwankend *Koppe* u. *Rück.*), sondern: *vom heiligen Geiste herrührend*, weil die specifisch *christlichen* Wohlthaten gemeint sind. Vrgl. Rom. 1, 11. 15, 29. 1. Kor. 12, 1 ff. Von *Gott* ist dieser Segen durch Mittheilung des Geistes gewirkt (V. 13. Gal. 3, 5. 1. Kor. 12, 6. al.), daher *Gott* für denselben gepriesen wird. Ein Gegensatz übrigens gegen die den Juden im A. T. verheissenen irdischen Wohlthaten (*Grot.* u. M., noch *Holzh.*) oder gegen der Juden typische und der Heiden eitele Güter (*Schöttg.*), ist dem Contexte fremd. P. bezeichnet die Sache rein thetisch *wie sie ist, ihrem specifischen Wesen nach.* — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) local: *in den himmlischen Regionen, im Himmel.* Vrgl. V. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12. Gegen die instrumentale Fassung, nach welcher es als Näherbestimmung des geistlichen Segens von den himmlischen *Gütern**) ver-

*) Das wären nicht Güter, die sich auf das himmlische Leben beziehen, sondern *im Himmel befindliche* und uns mitgetheilte Güter, Denn ἐπουράνιος heisst immer *im Himmel befindlich*. S. d. *Lexica* u. *Wetst.* I. p. 447.

standen wird (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Luther*, *Castal.*, *Pisc.*, *Vorstius*, *Homberg*, *Mich.*, *Zachar.*, *Morus*, *Flatt* u. M.), spricht nicht der Artikel (gegen *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*), welcher sehr angemessen die *Kategorie* bezeichnen würde, wohl aber, dass P. nicht *ἀγαθοῖς* oder *χαρίσμασι* zugesetzt hat, weil gerade in unserem Briefe *ἐν τοῖς ἐπουραν.* ständig *Orts*bezeichnung ist*). *Bezogen* wird das locale *ἐν τοῖς ἐπουραν.* entweder auf *Gott*, so dass der Himmel als die *Werkstätte* des göttlichen Segens erscheint (*Beza*, *Bodius*), aber wie müssig und sich von selbst verstehend wäre das! oder auf die *ἡμεῖς*, so dass der Himmel, als ihr *πολίτευμα* (Phil. 3, 20.), der *Schauplatz* des göttlichen Segens wäre. So *Pelag.*, *Beza* (welcher zwischen beiden Fassungen die Wahl lässt), *Grot.* (welcher sagt, dass uns die Segnungen *et spe et jure in coelo collocant*), *Baumg.*, *Koppe*, *Rück.* u. M. Dagegen wäre nicht der *Aor.*, da die Sache nach idealer Betrachtungsweise proleptisch dargestellt sein könnte (vrgl. 2, 6.). Aber die ganze Erklärung ist contextwidrig gesucht; denn *πνευματικῇ* zeigt, dass P. nicht gedacht habe, dass wir im himmlischen *πολίτευμα* diesen Segen empfangen haben, da ja der heilige Geist *auf Erden* empfangen wird, als das jetzige *Angeld* des himmlischen Erbes (V. 13. 14.). Hiernach bleibt nur die dritte Beziehung als die richtige, nach welcher *ἐν τοῖς ἐπουραν.* als örtliche Bestimmung an *εὐλογίᾳ πνευματικῇ* angeschlossen wird: *mit jeder geistlichen Wohlthat im Himmel*, so dass, weil der heilige Geist im Himmel, auch die Segnungen des Geistes als im Himmel befindlich und von da uns mittgetheilt betrachtet sind. S. Hebr. 6, 4. — *ἐν Χριστῷ*) denn *in Christo* war jenes an uns vollzogene *εὐλογεῖν* begründet; nicht ausser Christo, sondern in ihm hat es ursächlich beruhet, dass uns Gott mit jedem geistlichen Segen segnete, da seine Erlösungsthat die *causa meritoria* dieser göttlichen Segensspendung ist. Vrgl. V. 4.

V. 4. Weitere Ausführung von *ὁ εὐλογήσας* etc., bis V. 14. S. d. Inhalt. — *καθώς*) *wie denn*, bezeichnet, dass

---

*) Der gerade in diesem Briefe fünfmal, und sonst nirgends im N. T. vorkommende Ausdruck *ἐν τοῖς ἐπουραν.* ist auffallend. Es kann zwar jedem Schriftsteller eine ihm sonst nicht gangbare Phrase zufällig und vorübergehend zugeführt werden, deren Gebrauch er sich unwillkürlich aneignet und bald eben so unwillkürlich wieder verlässt; doch bleibt es befremdend, dass nicht auch in dem gleichzeitig geschriebenen Kolosserbriefe, wo die Gelegenheit dazu keineswegs fehlte (1, 5. 16. 20.), der Ausdruck *ἐν τοῖς ἐπουραν.* gebraucht ist, obgleich beide Briefe so viel wörtliche Verwandtschaft haben.

jenes εὐλογεῖν *in Gemässheit dessen* geschehen sei, dass u. s. w. Vrgl. 1. Kor. 1, 6. z. Joh. 13, 34. — ἐξελέξατο ἡμᾶς) *er hat uns sich* (*sibi*) *auserwählet* (aus der Gesammtheit der Menschen). Vrgl. 1. Kor. 1, 27 f. Rom. 9, 11. 11, 5. 7. 28. Ganz mit Ungrund leugnet *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 223 f. ed. 2., dass ἐκλέγεσθαι hier *Andere, nicht Erlesene* Bezug habe, und behauptet, es gehe nur auf das, was wir ohne die Erwählung nicht geworden wären. Die Beziehung auf *Andere,* zu denen die Erlesenen ohne die ἐκλογή noch gehören würden, hat ἐκλέγεσθαι *immer,* und muss sie *logisch nothwendig* haben. Auch Act. 6, 5. 13, 17. 1. Tim. 5, 21. stellt es die auszeichnende Aussonderung aus der übrigen Masse dar, wie denn auch Christus als der aus Allem, was Mensch ist, Auserkorene der ἐκλεκτὸς Gottes heisst (Luk. 9, 35. 23, 35.). — ἐν αὐτῷ) denn in nichts Anderem und in keinem Anderen als *in Christo,* dessen Erlösungswerk Gott von Ewigkeit vorher gewusst und beschlossen hat (Act. 15, 18. Rom. 16, 25. 2. Tim. 1, 9. 1. Petr. 1, 20. al.), hatte es seinen Grund, dass die auswählende Gnade (Rom. 11, 5.) uns erkor. Vrgl. 3, 11. Nicht Christus selbst ist als von Gott erwählt, und wir als *in ihm mit eingeschlossen* (ἐν αὐτῷ) gedacht, wie *Hofm.* p. 229. meint, sondern, wie die Nähererklärung V. 5. zeigt, der göttliche Act unserer Erwählung hat in Christo seinen *Bestimmungsgrund,* so dass uns durch diesen Act kein anderes als das *durch Christum* zu erlangende Heil zugedacht und beschieden ward. *Ausser* diesem Zusammenhang des göttlichen Wahlschlusses mit Christo würden wir *nicht* erwählt sein. Die Beziehung von ἐν αὐτῷ auf *Gott* (*Al. Morus, Holzh.*: bei sich, *in seinem Herzen*) ist wegen der völligen Entbehrlichkeit dieser Bestimmung und wegen des vorherigen ἐν Χριστῷ abzuweisen. — πρὸ καταβολῆς κόσμου) also vor aller Zeit, in Ewigkeit. Vrgl. Kol. 1, 15 ff. 2. Thess. 2, 13. Matth. 25, 34. al. Der *Ausdruck* findet sich sonst nicht bei Paulus; aber s. Matth. 13, 35. Luk. 11, 50. Joh. 17, 24. Hebr. 4, 3. 1. Petr. 1, 20. al. — εἶναι ἡμᾶς ἁγίους etc.) Infin. der Absicht, s. *Winer* p. 290 f. ἅγιος und ἄμωμος (*tadellos,* Herod. 2, 177. Theocr. 18, 25.) erschöpft die Vorstellung positiv und negativ. Vrgl. Plut. Pericl. p. 173. D.: βίος — — καθαρὸς καὶ ἀμίαντος. Kol. 1, 22. Eph. 5, 27. Aber nicht von der durch *Sittlichkeit und Tugend* bedingten Heiligkeit ist zu erklären (*Chrys., Theophyl., Calvin, Piscat., Grot., Calixt.* u. V., auch *Flatt, Rück, Matthies, Meier*), wobei man wegen der menschlichen Unvollkommenheit oft willkürlich clausulirt oder, wie *Rück.*, auf Pauli *idealen* Gesichtspunkt verwiesen hat, sondern von der *durch den Ver-*

söhnungstod Christi mittelst der dadurch erlangten *δικαιοσύνη θεοῦ* hergestellten Heiligkeit und Makellosigkeit (Rom. 3, 21 ff. 5, 1 ff. 8, 1. 33 ff. 1. Kor. 6, 11. al.), wofür der ganze Context entscheidet (V. 5. 6. 7.). Wenn übrigens der Nachdruck, mit welchem unser Brief *die Heiligkeit der Kirche* hervorhebt (vrgl. 5, 27.), den Standpunkt des zweiten Jahrhunderts verrathen soll (s. d. krit. Miscellen in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 382.), weshalb besonders auch auf 3, 10. 31. hingewiesen wird: so kann mit gleichem Grunde der gleiche Verdacht auch auf die anerkanntesten Briefe (wie die an d. Korinth.) geworfen werden. — *κατενώπιον αὐτοῦ*) vor Gottes Augen, *judice Deo.* Kol. 2, 14.; *εἰσὶ γάρ τινες ἄμωμοι τοῖς ἀνθρώποις δοκοῦντες, ἀλλ' οὐ τοῦτο φησὶν, ἀλλὰ κατ' ἐνώπιον αὐτοῦ*, *Oecum.* Aber nicht *αὐτοῦ* ist zu schreiben, wie noch *Harless* vorzieht, sondern mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz*, *Rück.* u. M. *αὐτοῦ*, vom Standpunkte des *Schriftstellers* aus (*Dissen* ad Dem. de cor. p. 276. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 49.), welcher von Gott, als einem Dritten, aussagt, er habe uns erwählet, dass wir heilig wären *vor ihm* (*coram ipso*), wobei ein Gegensatz zu dem vorherigen *ἐν αὐτῷ* nicht obwaltet, die Beziehung von *αὐτός* aber bald hinter einander auf verschiedene Subjecte nicht befremden kann (*Winer* p. 135.). — *ἐν ἀγάπῃ*) wird von Vielen zu V. 4. gezogen, so dass es entweder mit *ἐξελέξατο* verbunden wird (*Oecum.*, *Thomas*, *Flacius*, *Olear.*, *Baumg.*, *Flatt* u. M.), aber wie isolirt nachschleppend! oder mit *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους* etc. (*Vulg.*, *Ambrosiast.*, *Erasm.*, *Luther*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Pisc.*, *Grot.*, *Wolf*, *Wetst.* u. M., auch *Rück.*, doch schwankend, *Matthies*, *Meier*, *B. Crus.*), so dass *ἐν ἀγάπῃ* der Grund oder vielmehr das Element (*evangelii τὸ πᾶν* sei in der Liebe, sagt *Grot.*) der Heiligkeit und Tadellosigkeit wäre. Aber diess verträgt sich nicht mit der richtigen Erklärung von *ἁγίους κ. ἀμώμ. als einem durch das ἱλαστήριον Christi hergestellten Zustande*, wornach nicht *ἐν ἀγάπῃ*, sondern *ἐν πίστει* eine contextmässige Bestimmung des Elementes der Heiligkeit gewesen sein würde. Als die richtige Verbindung bleibt daher nur die mit *προορίσας* V. 5. So *Pesch.*, *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Augustin.*, *Estius* (doch schwankend), *Bengel*, *Mich.*, *Zachar.*, *Koppe* u. M., auch *Lachm.*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette*, *Lachm.*, *Tisch.* Von den Einwendungen dagegen ist nur die von *Matthies* u. *Meier* scheinbar, dass das folgende *κατὰ τὴν εὐδοκ. τοῦ θελ. αὐτοῦ* das vorausgehende *ἐν ἀγάπῃ* in dieser Verbindung überflüssig mache. Aber s. z. V. 5.

V. 5. *Liebe* war die Gesinnung Gottes, in welcher er

uns durch diese unsere Auswahl *vorherbestimmte* zur *υἱοθεσία*. Mit Nachdruck, ganz der lobpreisenden Beschaffenheit der Rede entsprechend, wird daher *ἐν ἀγάπῃ* an die Spitze gestellt. Mithin: *indem er in Liebe uns vorherbestimmte*. Zwar hat *Homberg* das Verhältniss der Zeit von *προορ.* zu *ἐξελέξ.* gefasst: „*postquam* nos praedestinavit adoptandos, elegit etiam nos, ut simus sancti:" richtig aber denkt man gewöhnlich *προορίσας* als gleichzeitig zusammenfallend und zugleich vollendet mit *ἐξελέξ.*, so dass man es als den *Modus* desselben betrachtet (s. z. *γνωρίσας* V. 9.). Denn die *praedestinatio* (das *προορίζειν*) wird nirgend anderswo als etwas der *electio* Vorgängiges von dieser unterschieden; sie fällt vielmehr der Sache nach mit ihr zusammen (daher auch Rom. 8, 29. *nur προώρισε* gesagt und 8, 33. *nur ἐκλεκτοί* erwähnt werden), und *vorgängig* ist nur die *πρόγνωσις* Rom. l. l. Vrgl. *Lampsing* Pauli de praedestinat. decreta, Leovard. 1858. p. 70. — Das *προ* in *προορίσας*, *zum Voraus*, weist auf die *künftige Verwirklichung* hin. Allerdings ist die Vorherbestimmung *vor der Weltschöpfung* geschehen (V. 4.), aber nicht mit *προ* wird diess gesagt, welches vielmehr immer auf das künftige Eintreten der vorherbestimmten Sache hinblickt. S. Rom. 8, 29. 1. Kor. 2, 7. Eph. 1, 11. Act. 4, 28. — *εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν*) gehört enge zusammen: *zur Adoption durch Jesum Christum in Bezug auf ihn*, d. h. er hat uns bestimmt, *in dem Verhältnisse an Kindesstatt Angenommener durch Vermittelung Jesu Christi zu ihm* (zu Gott) *zu stehen*. Vrgl. Rom. 8, 29. Dass *υἱοθεσία* nirgends *Kindschaft* schlechthin (wie hier noch *Meier* nach *Usteri* will), sondern *Adoption* ist*), s. z. Rom. 8, 15. Gal. 4, 5. Durch die Adoption sind die Betreffenden aus ihrem natürlichen Zustande, in welchem sie durch die Sünde dem Zorne Gottes verfallen waren (2, 3.), herausgetreten (vrgl. Rom. 7, 24 f.), und in den Zustand der Versöhnung eingetreten, in welchem sie durch Vermittelung des Versöhnungstodes Christi (V. 6. 7. Gal. 4, 5. Rom. 3, 5. al.) vermöge des ihnen als Rechtsbeschaffenheit angerechneten Glaubens an denselben (Gal. 3, 26. Rom. 4, 23 f. al.) Vergebung der Sünden haben und Anerben der Messianischen Seligkeit sind (V. 14. Gal. 4, 7. Rom. 8, 17. al.), als deren Gewährschaft ihnen der heilige Geist gegeben ist (V. 14. Gal. 4, 6. Rom. 8, 16.). —

*) Auch die alttheokratische *υἱοθεσία* war *Adoption*; denn die Juden waren als solche, nicht als Menschen überhaupt, das erwählte Eigenthumsvolk, dem das Messiasreich verheissen war. S. z. Rom. 9, 4.

εἰς αὐτόν) geht nicht auf *Christum* (*Anselm, Thomas, Castal., Vorstius, Menoch., Corn. a. Lap.* u. M., auch *de Wette*), da Christus *Vermittler* der Adoption, diese aber ein *Verhältniss zu Gott* ist. Dieser einfache Sinn der *Bezüglichkeit* des Verhältnisses ist festzuhalten, und weder *ad gloriam gratiae suae* (*Pisc.*), noch τὴν εἰς αὐτὸν ἀνάγουσαν τὸ γένος ἡμῶν (*Theophyl.*) hineinzulegen. Willkürlich ferner nicht blos *Beza, Calvin, Calixt*, welche es für ἐν ἑαυτῷ nahmen und die Selbstständigkeit des göttlichen προορισμός darin fanden, sondern auch *Grot., Wolf, Baumg., Koppe* u. M., auch *Holzh.* u. *Meier*; es heisse *sibi*, לוֹ („zu Kindern, die ihm recht eigen angehören", *Meier*). Wie reich und ganz Griechisch ist P. gerade im präpositionellen Ausdruck, durch welchen er *nie* das blose Casus-Verhältniss vertreten lässt! Vrgl. auch z. Kol. 1, 20. — Uebrigens ist auch hier nicht mit *Beza, Steph., Mill., Griesb., Knapp, Meier* u. M. αὑτόν zu schreiben, sondern αὐτόν (*Erasm., Wetst., Lachm., Harless, Olsh.*), da vom Standpunkte des Schreibenden aus das objective Verhältniss der υἱοθεσία ausgesprochen und ein reflexiver Nachdruck nicht vom Zusammenhange gegeben ist. Vrgl. vorher κατενώπιον αὐτοῦ. — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (nicht αὑτοῦ): *gemäss der Beliebung seines Willens.* so wie es sein Willensschluss war. Vrgl. Matth. 11, 26. Luk, 10, 21. So *Vulg., Erasm., Calvin, Grot., Beng., Flatt* u. M., auch *Rück.* u. *de Wette*. Es kann auch heissen: nach dem *Wohlwollen* seines Willens (s. überh. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 369 ff.). So *Harless, Olsh., B. Crus.* nach Aelteren. Allein *dieser* Begriff ist bereits, und zwar stärker, in ἐν ἀγάπῃ enthalten; und auf das Moment der *freien Selbstbestimmung*, welches hier gemeint sei, führt klar die Parallele V. 9. durch ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ. Vrgl. auch V. 11.

Anmerkung: Die Praedestination wird von keinerlei *causa meritoria* abseiten des *Menschen* abhängig gemacht (vrgl. V. 11.), sondern ist lediglich Act der freien göttlichen Huld, deren Beschluss nur in *Christo* seine *causa impulsiva* hat, so dass bei den prädestinirten Subjecten der Glaube als die *causa apprehendens* des ihnen bestimmten Heils κατὰ πρόγνωσιν (Rom. 8, 29.) gesetzt ist, womit auch Rom. 9. nach richtiger Auffassung stimmt. Die von Aelteren (z. B. *Grot.*, welcher an u. St. „decretum ejus, quod Deus facere vult, *si et homines faciant, quod debent*," findet, vrgl. schon *Hieron.*) und Neueren hinzugedachten *Bedingungen* (z. B. von *Meier*: Glaube und Tugend) verschieben das Verhältniss aus der Sphäre der göttlichen εὐδοκία τοῦ θελήματος in die der Abhängigkeit von menschlicher Selbstwahl, mithin in das Gebiet des Zufälligen.

V. 6. Wie Liebe die *motivirende Gesinnung der göttlichen Vorherbestimmung* war V. 5., so ist die Verherrlichung der göttlichen Liebe (welche aber hier nach ihrer bestimmten Eigenthümlichkeit, weil sie sich auf Sündhafte bezieht 2, 1 ff., als *Gnade* bezeichnet wird) ihr *Zweck*, nicht, wie *Grot.* will, *consequens aliud*. Vrgl. 2. Kor. 1, 20. Phil. 1, 11. — εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ (nicht αὐτοῦ) heisst weder *zum herrlichen Lobe seiner Gnade* (*Grot., Estius*), noch *zum Lobe seiner herrlichen Gnade* (*Luther, Castal., Beza* u. d. Meisten, auch *Morus, Koppe, Flatt, Holzh., Meier*), wovon eins so willkürlich ist wie das Andere, sondern: *zu Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade*; die *Eigenschaft* der Gnade, ihre Herrlichkeit, ihre preiswürdig erscheinende Grösse, ist als das Object des Lobes hervorgehoben. Vrgl. *Bernhardy* p. 53 f. *Held* ad Timol. p. 368. Treffend schied schon *Bengel* die Begriffe: „Primum nascitur laus gratiae, V. 7., inde laus gloriae." — δόξης *ohne Artikel* kann wegen der folgenden Genitiv-Bestimmung nicht befremden. S. *Winer* p. 114 f. — ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπ.) ἧς ist vom vorherigen τῆς χάριτος (χάριν χαριτοῦν ist gedacht wie ἀγάπην ἀγαπᾶν 2, 4. Joh. 17, 26.; vrgl. Dem. 306. 28.: χάριτας χαρίζεσθαι) attrahirt für ἥν. S. z. 2. Kor. 1, 4. Vrgl. Hom. Il. ν, 649. Arist. 1044.: τῆς ἔβρεος ἧς ἐβρίζομεν. *Winer* p. 148. χαριτόω heisst *gratia aliquem afficere*, und je nachdem die χάρις subjectiv als *Liebenswürdigkeit*, oder objectiv als *Gnade Gottes* gedacht wird, kann der Sinn sein entweder *liebenswürdig machen*, wie es *Chrys.**) und seine Nachfolger, *Corn. a Lap.* u. m. Katholiken (auch *Bisp.*), nicht blos die Versöhnung, sondern auch die positive Heiligung, die justitia *inhaerens* verstehend, gefasst haben, oder *Gnade widerfahren lassen* (so gewöhnlich). Im erstern Sinne (s. *Wetst.* I. p. 651.) steht das Wort Niceph. prog. 2, 2. Symm. Ps. 17, 28. Sir. 18, 17., auch Sir. 9, 8. bei Cod. A. und Clem. Al. paed. 3, 11.; im letztern Sinne Luk. 1, 28. Test. XII Patr. p. 698. Letzteres ist hier entschieden richtig, weil das vorherige τῆς χάριτος, besonders bei der Lesart ἧς, keinen abweichenden Sinn gestattet, wie denn auch V. 7. lediglich das Werk der *Begnadigung* darstellt. — ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) Christus als der υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ Kol. 1, 13. (vrgl. Matth. 3, 17.), ist κατ' ἐξοχήν der von Gott *Geliebte*, und *in ihm* hat uns Gott

*) *Chrys.* sagt, wie wenn einer einen Kranken, Ausgehungerten u. s. w. zu einem schönen Jüngling mache, so habe Gott unsere Seele schön und liebenswürdig gemacht für die Engel und alle Heiligen und für sich selbst.

begnadigt, d. h. in dem, dass er ihn für uns in den Tod gab (V. 7.). hat er seine Gnade an uns vermittelt. Vrgl. Rom. 8, 39. 2. Kor. 5, 19. Die Bezeichnung Christi durch *ὁ ἠγαπημ.* lässt die *Grösse* der göttlichen. Gnade fühlen. Vrgl. Rom. 8, 32. Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 9 f

V. 7. Nähere Ausführung des eben gesagten *ἐχαρίτ. ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπ.* — *ἐν ᾧ*) so dass *in ihm* der Besitz der Erlösung beruht. Vrgl. Rom. 3, 24. — *τὴν ἀπολύτρωσιν*) *die Loskaufung*, nämlich von Gottes Zorn und Strafen, denen wir vor unserm Eintritt in den Glauben durch die Sünde verfallen waren (Rom. 1, 18. 3, 23. Eph. 2, 3. 5, 6. al.), als Solche, die unter der Herrschaft des Teufels standen (Kol. 1, 13. Act. 26, 18.). Der Kaufpreis (1. Kor. 6, 20. 7, 23. Matth. 20, 28. Mark. 10, 45.), durch welchen Christus im willigen Gehorsam gegen Gottes gnädigen Rath diese *ἀπολύτρωσις* vollzog, war sein Blut, welches er als *ἱλαστήριον* zum Besten der Menschen vergoss (Rom. 3, 25. 5, 8. 9 al.). — *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*) *mittelst seines Blutes*, Näherbestimmung jenes *ἐν ᾧ*. P. konnte *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* schreiben (2, 13.), liebt aber überhaupt präpositionelle Abwechselung (vrgl. 2. Kor. 3, 11. Rom. 3, 30. Gal. 2, 16.), wozu er hier insonders durch die epexegetische Absicht geführt wurde (vrgl. 3, 12. 1. Thess. 3, 7.). — *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτ.*) Apposition zu *τὴν ἀπολύτρωσιν*, deren Wesen die um des Todes Christi willen erlangte *Vergebung der Sünden* ist. Ueber den Unterschied von *πάρεσις* (Rom. 3, 25.) und *ἄφεσις* (bei P. noch Kol. 1, 14.) s. z. Rom. 3, 25.*). — *τῶν παραπτωμ.* bezeichnet die *wirklichen individuellen Sünden* (2, 1 ff.), daher P. an die Vergebung der angebornen Sündhaftigkeit (*Olsh.*) nicht mit gedacht hat. — *κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάρ. αὐτοῦ*) nicht adjectivisch aufzulösen („gratia liberalissima," *Koppe*), sondern *der Reichthum*, d. h. *die Fülle* (*τὸ πλῆθος* hat Cod. 17.) der göttlichen Gnade ist dasjenige, zufolge dessen wir in Christo die Erlösung haben. Zu beachten ist, dass hier wie V. 6. die Hinweisung auf die göttliche Gnade dazu dient, ein Moment der Rede abzuschliessen und ein neues (durch *ἧς*) anzuknüpfen. Zu *πλούτος* vrgl. 2, 7. 3, 16. Kol. 1, 27. 2, 2. Rom. 2, 4. 9, 23. 11, 33. al. Plat. Euthyphr. p. 12. A. Uebrigens haben *Lachm.* u. *Rück.*, auch *Tisch.* die Form *τὸ*

*) Treffend *Fritzsche* ad Rom. I. p. 199.: „Conveniunt in hoc, quod sive illa, sive haec tibi obtigerit, nulla peccatorum tuorum ratio habetur; discrepant eo, quod hac data facinorum tuorum poenas *nunquam* pendes, illa concessa non diutius nullas peccatorum tuorum poenas lues, quam ei in iis connivere placuerit, cui in delicta tua animadvertendi jus sit."

πλοῦτος, nach A. B. D.* E. (?) Minusk., zu denen auch F. G., mit dem Schreibfehler τοῦ πλοῦτος hinzutreten. Wegen dieser überwiegenden Beglaubigung aufzunehmen. Vrgl. z. 2. Kor. 8, 2. Anm., u. s. *Winer* p. 61.

V. 8. Ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς) ἧς steht durch Attraction (vrgl. V. 6.) nicht für ἥν (*Camerar.*, *Calvin*, *Pisc.*, *Er. Schmid*), so dass ἐπερίσσ. intransitiv wäre, denn die auch bei Classikern sehr seltene Attraction des Dativ (*Krüger* grammat. Unters. III. p. 274 f.) findet sich im N. T. nicht: sondern für ἥν, so dass ἐπερίσσ. *transitiv* ist (2. Kor. 4, 15. 9, 8. 1. Thess. 3, 12.): *welche er überschwenglich gemacht*, in recht hohem Grade erwiesen hat (ἀφθόνως ἐξέχεε, *Theoph.*), *gegen uns*. Wollte man mit *Calvin* u. *Beza* (vrgl. auch *Holzh.*) gar keine Attraction annehmen, sondern den Genit. wie Luk. 15, 17. fassen, so käme der zum Folgenden (γνωρίσας etc) unpassende Sinn heraus: *an welcher er Ueberfluss hatte gegen uns.* — ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. φρονήσει) ist nicht mit *Chrys. Hieron., Theodoret, Homberg, Baumg. Seml. Mich., Griesb., Koppe, Holzh., Scholz* zu γνωρίσας zu ziehen, weil es sonst, wie ἐν ἀγάπῃ V. 5. den *Zustand Gottes* bei dem γνωρίζειν bezeichnen würde*), was jdooch wegen πάσῃ (s. nachher) nicht angeht. Wollte man es aber mit *Chrys.* (vrgl. *Michael.* u. M.) als den durch γνωρίσας etc. hergestellten *Zustand der Menschen* betrachten, so wäre diess gezwungen, und von Seiten des Sinnes stände entgegen, dass P. in der Bekanntmachung des göttlichen Geheimnisses nicht den göttlichen Gnadenerweis *an sich* (der war in dem *Werke* der Erlösung gegeben, V. 6. 7.), sondern den *Offenbarungserweis* der Gnade darzustellen hatte, daher zu ἧς ἐπερίσσ. εἰς ἡμ. noch eine Bestimmung hinzutreten musste, und diese ist ἐν πάσῃ σοφ. κ. φρον.: *welche er überschwenglich gegen uns erwiesen hat durch jegliche Weisheit und Einsicht* (womit er uns ausstattete vrgl. Kol. 1. 9.), indem er uns bekannt machte u. s. w. Man bemerke dabei die *Klimax*, mit welcher von dem einfachen ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς V. 6. nun bei dieser weiteren Gnadenerweisung gesagt wird ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς. Unrichtig *Rück.* (vrgl. *Hieron., Castal., de Wette* u. M.), obgleich mit ἧς ἐπερίσσ. εἰς ἡμ. verbindend: es sei die *göttliche* Weisheit gemeint, und der Sinn sei: Gott habe mit höchster Weisheit und Einsicht seine Gnade über uns walten lassen. Diess würde nicht nur ein hier Fernliegendes einbringen,

*) *Koppe's* Ansicht: „ἐν φρονήσει τὸ μυστήριον quoad sensum jungo, pro: τὸ μυστήριον σοφώτατον κ. φρονιμώτατον" (vrgl. schon *Cajet.*), ist nichts als eine auffallende Verirrung.

da P. im ganzen Contexte nur die *Gnade*, als solche, preist, und keine andere Eigenschaft mit, sondern die Worte selbst auch sind entgegen, zwar nicht durch *φρονήσει*, welches auch von *Gott* gebraucht sein könnte (1. Reg. 3, 28. Prov. 3, 19. Jer. 10, 12.), wohl aber durch *πάσῃ*. Denn *πᾶσα σοφία* heisst nicht *summa sapientia*, sondern *jedwede* Weisheit, was nach populärer Ausdrucksweise, wie unser „*alle mögliche Weisheit*" (*Theile* ad Jacob. p. 7.) nur von *Menschen* gesagt werden kann. Eie *πολυποίκιλος σοφία* 3, 10. (gegen *de Wette*) ist nicht analog, sondern bezeichnet die *absolute* Weisheit nach ihren *mannichfachen Erscheinungsweisen*. — *καὶ φρονήσει*) Vrgl. 1. Reg. 4, 29: *ἔδωκε κύριος φρόνησιν τῷ Σαλωμὼν καὶ σοφίαν πολλήν*. Dan. 2, 21.: *διδοὺς σοφίαν τοῖς σοφοῖς κ. φρόνησιν τοῖς εἰδόσι σύνεσιν*. Joseph. Antt. 2, 5, 7. 8, 7, 5. Die *φρόνησις* ist die Intelligenz, welche aus der Weisheit hervorgeht (*ἡ δὲ σοφία ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν*, Prov. 10, 23.), wobei der Unterschied zu beachten ist, dass die *σοφία* die höhere Einsicht überhaupt (*ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*, Sext. Emp. adv. phys. 1, 13.), die *φρόνησις* die *sittliche* Einsicht (*ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν*, *Plato* Def. p. 411. D.; *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ κ. κακά*, Arist. Eth. 6, 5, 4.) bezeichnet. S. bes. auch Cic. Off. 1, 43. Vrgl. zu *φρόνησις*, welches P. sonst nicht hat, Luk. 1, 17.

V. 9. *Indem er uns bekannt gemacht hat das Geheimniss seines Willens.* Das Partic. *Aor.* meint eine mit *ἐπερίσσ.* zusammenfallende und zugleich vollendete Handlung. S. *Matthiae* p. 1132. 1305. *Bernhardy* p. 383. *Herm.* ad Viger. p. 774. — *ἡμῖν*) geht nicht blos auf die Apostel (*Thomas*), sondern wie im ganzen Zusammenhange, auf die *Christen überhaupt*, wobei die ausserordentlichen Arten der Bekanntmachung, welche Einzelne erfahren hatten (wie Paulus selbst, der *δι' ἀποκαλύψεως* belehrt war 3, 3. Gal. 1, 12.), ausser Betracht bleiben. — *τὸ μυστήρ. τοῦ θελήμ. αὐτοῦ*) *τοῦ θελήμ.* ist Genit. *objecti*. Das den göttlichen Willen betreffende Geheimniss aber ist *der durch Christum vollzogene Erlösungsrathschluss*, nicht insofern er dem Verstande unbegreiflich ist, sondern insofern er von Ewigkeit gefasst zwar, aber bis zu der Verkündigung des Evangeliums in Gott verborgen und den Menschen verhüllt und unbekannt war. S. Rom. 16, 25 f. Eph. 3, 4 f. 9. 6, 19. Kol. 1, 26. Von den Propheten war das Geheimniss nicht *enthüllt*, sondern die Enthüllung nur *geweissagt* worden, daher bei der Verkündigung des Evangel. die prophetischen Weissagungen *Mittel* der Enthüllung wurden, Rom. 16, 25 f. — *καιὰ τὴν εὐδοκ.*

αὐτοῦ) gehört nicht zu τοῦ θελήμ. αὐτοῦ (*Cramer*), sondern zu γνωρίσας etc., angebend, dass Gott seiner Selbsbestimmung zufolge die Bekanntmachung vollzogen habe. Vrgl. V. 5. Ueber εὐδοκ. s. z. V. 5. — ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ) wäre an sich überflüssig, dient aber zur Anknüpfung des Folgenden, daher nach αὐτῷ kein Komma zu setzen ist. Nicht aber αὐτῷ ist zu schreiben (gegen *Lachm.*, *Harless*), da hier der αὐτός nicht als dritte Person erscheinen kann, wie der Fall wäre, wenn etwa κατὰ τὴν πρόθεσιν αὐτοῦ stände und wie vorher bei dem dreimaligen αὐτοῦ der Fall war. Wäre αὐτῷ zu lesen, so wäre ein von Gott Verschiedener gemeint, wie denn wirklich *Chrys.* und seine Nachfolger, auch *Luther*, *Calov.*, *Bengel* u. M. *Christum* verstanden haben, obgleich dieser erst V. 10., und zwar namentlich wieder eintritt. — προέθετο) *sich vorgesetzt* (Rom. 1, 13.), *sich vorgenommen hat* (nämlich sie zu vollziehen) *in sich* d. h. *in seinem Herzen* (anthropopathische Bezeichnung). Auch dieser Vorsatz ist als vor der Weltschöpfung gefasst zu denken; aber προ ist nicht temporell, sondern *local* (*vor sich* nehmen), vrgl. z. προαιρέομαι 2. Kor. 9, 7. u. z. προχειρίζομαι Act. 3, 20. Falsch jedoch, schon weil ἐν αὐτῷ nicht auf Christum geht, ist die Uebersetzung *Luther's* (vrgl. *Vulg.*): „und hat dasselbige *herfürgebracht* durch ihn," obgleich προέθ. an sich diess heissen könnte, s. z. Rom. 3, 25.

V. 10. *Εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώμ. τῶν καιρ.*) *auf die Einrichtung der Erfüllung der Zeiten hin* (hinsehend), gehört nicht zu γνωρίσας (*Bengel*), sondern zu dem unmittelbar vorhergehenden und lediglich zur Anknüpfung von εἰς οἰκον. etc. gesetzten ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ; εἰς aber steht nicht für ἐν (*Vulg.* u. m. Väter, auch *Beza*, *Pisc.* u. M.), sondern bezeichnet die *Intention: in Absicht auf*. Bei der *zeitlichen* Fassung *usque ad* (*Erasm.*, *Calvin*, *Bucer*, *Estius*, *Er. Schmid*, *Michael.* u. M.) müsste man προέθετο prägnant nehmen und hinzudenken: *consilio secretum et abditum esse voluit*" (*Erasm.* Paraphr.) was jedoch bei obiger Fassung entbehrlich und daher hier willkürlich ist, obwohl es an sich zulässig wäre (*Winer* p. 547.) — οἰκονομία, *Hausverwaltung* (Luk. 16, 2.), auch im ethisch theokratischen Sinne (1. Tim. 1, 4.) und speciell von der apostolischen Amtsfunction (1. Kor. 9, 17. Kol. 1, 25.), heisst hier *Anordnung, Einrichtung, Veranstaltung* überhaupt, wobei die Vorstellung eines οἰκονόμος zurückgetreten ist. Vrgl. 3, 2. Xen. Cyr. 5, 3, 25. Plut. Pomp. 50., oft bei Polyb. (s. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 402.); vrgl. auch 2. Makk. 3, 14. 3. Makk. 3, 2. Act. Thom. 57. τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν aber, *id quo*

impleta sunt, (vrgl. z. 3, 19.) *tempora,* ist *der Sache nach* nicht verschieden von *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4.; *vorgestellt* aber ist an u. St. die vormessianische Zeit nicht als Einheit, wie Gal. l. l., sondern nach ihren verschiedenen einzelnen Zeitabschnitten, deren letzter mit dem Eintreten des Messianischen Erlösungswerkes schliesst, welche also mit diesem Eintreten voll werden (wie ein Maass), so dass nichts mehr an der Zeitmasse, deren Theile sie sind, fehlt. Dieses *πλήρωμα* ist mithin nicht etwa im Allgemeinen *tempus justum* (*Morus:* zu seiner Zeit), sondern die *Fülle* der Zeiten, d. h. derjenige Zeitpunkt, durch dessen Eintreten die vormessianischen Zeitläufe voll gemacht*), d. i. als vollständig abgeschlossen werden. Vrgl. Herod. 3, 22.: *ὀγδώκοντα δ' ἔτεα ζόης πλήρωμα ἀνδρὶ μακρότατον προκέεσθαι* (implementum vitae longissimum, d. i. *longissimum tempus, quo impletur vita*), u. s. z. Gal. 4, 4. *Wetst.* z. Mark. 1, 15. Anders *Fritzsche* (in: Thesauri quo sacrae N. T. glossae illustr. specim. Rostock. 1839. p. 25. und ad Rom. II. p. 473.): *τὸ πλήρωμα* sei *plenitas*, das Abstractum von *πλήρης*, daher *τὸ πλ. τ. κ. plenum tempus, οἱ πλήρεις καιροί.* Allein *πλήρωμα* heisst wohl *impletio*, wie *πλήρωσις* Ez. 5, 2. Dan. 10, 3., Soph. Trach. 1203. Eur. Tro. 824., nirgends aber das *Vollsein.* — *Wie ist nun das Genitiv-Verhältniss οἰκονομία τοῦ πληρώματος zu fassen?* Objects-Genitiv (*Menoch., Storr, B. Crus.*) kann *τοῦ πληρώμ.* nicht sein, da vom *πλήρωμα τῶν καιρ.* als einem von Gott bestimmten Zeitpunkte wohl gesagt werden kann: *es kommt* (Gal. 4, 4.), aber nicht: *es wird eingerichtet, οἰκονομεῖται. Harless* nimmt den Genit. *epexegetisch.* Aber ein *Zeitmoment* (*πλήρ. τ. καιρ.*) kann logischer Weise keine appositionelle Näherbestimmung einer *Thatsache* (*οἰκονομία*) sein. Richtig wird der Genit. als Ausdruck der *charakteristischen* (zeitlichen) *Eigenthümlichkeit* betrachtet, wie *Calov.* „dispensatio *propria plenitudini temporum.* Vrgl. *Rück.* Eben so *κρίσις μεγάλης ἡμέρας* Jud. 6. Daher: *in Absicht auf die bei Eintritt der Fülle der Zeiten herzustellende Einrichtung.* Denn *ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*, Gal. l. l. Der Artikel brauchte vor *οἰκον.* eben wegen der im folgenden Genit. enthaltenen vollkommenen Bestimmung *nicht* zu stehen. Vrgl. z. V. 6. Er würde nur dann erforderlich sein, wenn man zu *οἰκονομίαν* eine Genitiv-Bestimmung *hinzuzudenken* und es so zu

*) Der apostolische Gedanke vom *πλήρωμα τῶν καιρῶν* schliesst die Vorstellung einer anfangs- und endlosen Weltenreihe (*Rothe*) aus. S. *Gess* v. d. Person Christi p. 170 ff.

einem selbständigen Begriffe zu machen hätte, wie man oft *administrationem gratiae* (*Wolf*, auch *Olsh.* u. M.) erklärt hat, was aber eben, weil ein Genit. *dabeisteht*, falsch ist, obwohl *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν zusammen* die christliche Gnadenanstalt *ist*. Diese dabeistehende Genitiv-Bestimmung hindert auch, mit *Luther* εἰς οἰκονομίαν (sc. *τοῦ μυστηρίου*!) zu fassen: *„dass es geprediget würde,“* oder mit *Grot.* u. *Estius* (vrgl. *Morus*) bei *οἰκον.* zu suppliren *τῆς εὐδοκίας αὐτοῦ*, in welchen beiden Fällen dann für *τοῦ πληρώματος τ. κ.* keine Erklärung des Genitiv-Sinnes übrig bliebe. Ganz falsch endlich *Storr* Opusc. I. p. 155., welchem *Meier* folgt: *οἰκονομία τοῦ πλήρ. τ. κ.* sei *administratio eorum quae restant temporum*, und P. wolle sagen: *„pro liberrimo* [vielmehr *benevolo*] *illo Dei decreto, quo constituerit secum, quantum attineat ad rerum administrationem in reliquis i. e. novi foederis temporibus, permittere Christo summam rerum omnium, quae vel in coelo vel in terra gerantur.“* Dass das *πλήρωμα τ. κ.* nicht *reliqua tempora* i. e. *novi foederis* sei, sondern der Zeitpunkt, mit welchem die Messianische Heilanstalt eintritt, ist aus Gal. 4, 4. Mark. 1, 15. so klar, dass es einer weiteren Beurtheilung jener Erklärung gar nicht bedarf. — *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*) *Infin. epexeget.*, welcher über den thatsächlichen Inhalt jener *οἰκονομία* Aufschluss giebt: *(nämlich) wieder zusammenzufassen* u. s. w. Darin sollte die *οἰκονομία τ. πλ. τ. κ.* bestehen. Diese Verbindung ist die nächstliegende und der einfachen Weise des Contextes, die neuen Theile der Rede an das unmittelbar Vorangehende anzuweben, angemessener als die Verbindung mit *προέθετο* (*Zachar.*, *Flatt* u. M.) oder mit *τὸ μυστήρ. τοῦ θελ. αὐτοῦ* (*Beza:* P. erkläre, *quid mysterii nomine significare voluerit;* auch *Harless*, vrgl. *Olsh.* u. M.). Haben übrigens *Beza*, *Piscat.* u. M. *εἰς οἰκον. τ. πλ. τ. κ.* mit *ἀνακεφαλ.* etc. in Eins zusammengenommen, so muss das vorherige *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ* ganz überflüssig und zwecklos erscheinen, und *εἰς οἰκονομ.* etc. empfängt durch seine Voranstellung vor *ἀνακεφαλ.* unpragmatisch den Hauptnachdruck, welcher nicht von *ἀνακεφαλ.* zu entfernen ist. — *ἀνακεφαλαιώσασθαι*) *κεφάλαιον* in dem Verbo *κεφαλαιόω* heisst *Hauptsache, Hauptpunkt* (s. d. *Lexica* u. *Wetst.* ad Rom. 13, 9.); daher *κεφαλαιόω summatim colligere* wie Thuc. 3, 67, 5. 6, 91, 6. 8, 53, 1. Vrgl. *συγκεφαλαιοῦσθαι* Xen. Cyr. 8, 1, 15. Polyb. 3, 3, 1. 7. 4, 1, 9. al. Mithin *ἀνακεφαλαιόω*: *summatim recolligere*, was Rom. 13, 9. von vorher *singulatim*, in getrennten Theilen Ausgetrücktem, nun aber in einem Hauptpunkte wiederum Zusammengefasstem (Quinctil. 6, 1.) gesagt wird,

so dass Rom. l. l. *ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ* denjenigen Hauptpunkt bezeichnet, in welchem die Zusammenfassung enthalten ist. Hier aber liegt *in Christo* dieser einigende Hauptpunkt der Wiederzusammenfassung, welche daher nicht *verbal*, wie Rom. l. l., sondern *real* ist, wie diess auch aus den zusammengefassten Objecten *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς* etc. bestimmt erhellt. Zu beachten aber ist hierbei, 1) dass *ἀνακεφαλ.* Christum nicht als *κεφαλή* bezeichnet, so dass es *ὑπὸ μίαν κεφαλὴν ἄγειν* hiesse (*Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Piscat., Calov., Bengel, Mich., Zachar., Koppe, Matthies, Meier, de Wette* u. M.), sondern als *κεφάλαιον* (obgleich er *κεφαλή ist*), wie die Etymologie ergiebt; 2) dass weder mit *Grot.* u. *Hammond* die Vorstellung zerstreuter Krieger, noch mit *Camerar.* die einer arithmetischen Summe (*κεφάλαιον* s. *Wetst.* l. l.) unterzulegen ist, was der Context darbieten müsste; 3) dass das *Medium*, da ein Regierungsact Gottes bezeichnet wird, um so weniger zu vernachlässigen ist: *sibi summatim recolligere;* 4) dass man den Sinn von *ἀνα iterum* (*Winer* de verbor. cum praep. conj. in N. T. usu III. p. 3 f.), welcher auf einen Zustand zurückweist, wo noch keine Trennung stattfand, nicht aufgeben darf (gegen *Chrys., Castal.* u. V.) Diesem *ἀνα* haben schon *Pesch.* u. *Vulg.* (*instaurare*). so wie *Tertull.* de monog. 5. (*ad initium reciprocare*), sein Recht gethan, obwohl *κεφαλαιόω* von jenen vernachlässiget und von diesem falsch gefasst wurde. — *τὰ πάντα*) wird von Vielen (s. nachher) blos auf die *intelligenten* Wesen, oder auf die *Menschen* bezogen, was nach bekanntem Gebrauche des Neutr. an sich zulässig (Gal. 3, 22.) wäre, aber durch den Context geboten sein müsste. Es ist ganz allgemein zu fassen: *alle geschaffenen Dinge und Wesen.* Vrgl. V. 22. 23. — *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*) *was auf den Himmeln und was auf der Erde ist.* *ἐπὶ τοῖς οὐραν.* (s. d. krit. Anm.) ist so gedacht, dass die Himmel die Standorte sind, *auf welchen* das Betreffende sich befindet. Vrgl. das bekannte *ἐπὶ χθονί* (Hom. Il. *γ*, 195. al.), *ἐπὶ πύλῃσιν* (Il. *γ*, 149.), *ἐπὶ πύργῳ* (Il. *ζ*, 431.). Auch bei Classikern übrigens wechseln oft kurz hintereinander die Präpositionen ihre Structur ohne besondere Absichtlichkeit. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 20. *Dem reellen Sinne nach* ist *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐραν.* nicht willkürlich zu beschränken, weder auf die *Geister im Himmel überhaupt (Rück., Meier)*, noch auf die *Engel* (*Chrys., Calvin, Comeron, Bald., Grot., Estius, Calov., Bengel, Michael., Zachar., Rosenm., B. Crus.* u. M.), noch auf die *seligen Geister der Frommen des A. T.* (*Beza, Pisc., Bodius, Wolf, Moldenh., Flatt* u. M.), noch sind gar die *Juden*

und unter *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die Heiden* zu verstehen (*! Locke, Schoettg., Baumg., Teller, Ernesti*), wie denn auch *Koppe* die *gesammte Menschheit* herauszubringen wusste, indem er Himmel und Erde für Umschreibung von *κόσμος* ausgab (!); sondern ganz unbeschränkt *alle auf den Himmeln und auf der Erde befindlichen Dinge und Wesen* sind gemeint, so dass das vorherige *τὰ πάντα* nach seinen zwei Abtheilungen specialisirt wird. Ganz willkürlich dachte *Hieron.* adv. haer. 3, 18. an alle *Geschichten*, die sich auf Erden und im Himmel ereignet hätten, und welche Gott in Christo, als in ihrem Zielpunkte, zusammenfasse, d. h. zu ihrer Enderfüllung bringe. Vrgl. *Chrys.: τὰ γὰρ διὰ μακροῦ χρόνου οἰκονομούμενα ἀνηκεφαλαιώσατο ἐν Χριστῷ, τουτέστι συνέτεμε.* — *In wie fern* aber hat Gott Alles im Himmel und auf Erden sich in Christo wiederum zusammengefasst? Vor dem Vorhandensein der Sünde waren sämmtliche erschaffenen Wesen und Dinge unter Gottes Regiment ungetheilt vereiniget; Alles in der Welt war normal zur organischen Einheit verbunden für Gottes Zweck. Aber durch die Sünde wurde diese ursprüngliche Vereinigung und Harmonie zerrissen; zuerst im Himmel, wo ein Theil der Engel sündigte und von Gott abfiel*), welche unter Satanas das widergöttliche Reich bildeten, und auch auf Erden den Sündenfall bewirkten (2. Kor. 11, 3.), ihre Herrschaft immer weiter ausbreiteten und sogar in den heidnischen Idolen angebetet wurden (1. Kor. 10, 20 f.). Mit dem Sündenfalle aber hörte auch der Normalzustand der nichtintelligenten *κτίσις* auf (Rom. 8, 19 ff.); Himmel und Erde, welche Schauplatz der Sünde und des dämonischen Reichs geworden waren (Eph. 2, 2. 6, 12.), wurden von Gott zum Untergange bestimmt, damit einst ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen nicht wieder Sünde, sondern sittliche Rechtbeschaffenheit wohnen und Gott das Allbestimmende in Allen sein wird (1. Kor. 15, 28.), unvergänglich (Rom. 8, 21.) an ihre Stelle träte. (2. Petr. 3, 13.) *Das Erlösungswerk Jesu Christi* (vrgl. Kol. 1, 20.) sollte diesen zerrissenen Zustand im Universum, welcher durch die Sünde im Himmel und auf Erden entstanden war, wieder aufheben und die Einheit des Reiches Gottes im Himmel und auf

*) denn dieser Abfall ist die nothwendige Voraussetzung der teuflischen Verführung der Protoplasten 1. Joh. 3, 8—10. Joh. 8, 44., wo an ein *ursprünglich* böses Wesen des Teufels (*Frommann, Hilgenf.*) nicht zu denken ist; s. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 319 ff. Ueber 1. Tim. 3, 6. Jud. 6. u. 1. Tim. 3, 6. in welchen Stellen man den ersten Sündenfall in der Engelwelt mit Unrecht gefunden hat, s. *Huther*.

Erden wieder herstellen, so dass *in Christo* als dem Einigungs- und Haltpunkte, ohne welchen sie nicht eintreten könnte, diese Wiederzusammenfassung beruhen und begründet sein sollte. Vor der Parusie freilich ist diese *ἀνακεφαλαίωσις* nur noch in der Entwickelung; denn der Teufel ist noch mit seinen Dämonen *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (6, 12.), kämpft noch wider Gottes Reich und beherrscht Viele; viele Menschen verwerfen Christum, und die *κτίσις sehnt* sich nach der Erneuerung. Aber mit der Parusie tritt die völlige Verwirklichung ein, welche die *ἀποκατάστασις πάντων* ist (Matth. 19, 28. Act. 3, 21. 2. Petr. 3, 10 ff.), wo dann alle widerchristlichen Naturen aus Himmel und Erde ausgeschieden sein werden, so dass hernach nichts im Himmel und auf Erden von dieser Wiederzusammenfassung ausgeschlossen sein wird. Vrgl. *Phot.* b. *Oecum.* Das *Medium* endlich (*sibi* recolligere) hat darin seinen Grund, dass Gott der *Oberherr* ist (das Haupt Christi, 1. Kor. 11, 4. 3, 23.), welcher seinen Willen und Zweck durch die Wiederzusammenfassung u s. w. erfüllt, so dass Er auch die dem Sohne übertragene Herrschaft, wenn die *ἀνακεφαλαίωσις* nach Besiegung aller widerchristlichen Potenzen vollendet ist, zurücknimmt und dann Gott das einzige herrschende Prinzip ist (1. Kor. 15, 24. 28.). Hiernach ist u. St. so angethan, dass sie ihre historisch zureichende Erläuterung aus dem N. T. und aus Paulus selbst empfängt, und kein Grund vorhanden ist, sie aus einem spätern Ideen-System zu erklären, wie *Baur* thut (p. 424.), welcher sie auf die gnostische Grundidee zurückführt, dass alles von dem höchsten Gott ausgegangene geistige Leben in seine ursprüngliche Einheit zurückgehen müsse, wobei der „gesuchte" Ausdruck *εἰς οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ.* in das gnostische Aeonen-Pleroma und dessen Oekonomie hinüberspielen soll. S. ausserdem *Rübiger* Christol. Paulina p. 55. Das „ächt *katholische* Bewusstsein" (*Baur* Christenth. d. drei erst. Jahrh. p. 109.) des Briefs ist eben das ächt *apostolische*, in Christi Wort und Werk selbst nothwendig gegebene.

Anmerkung 1. Die Erläuterung, welche *Chrys.* für *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς κ. τὰ ἐπὶ τ. γῆς* aus der Vorstellung eines reparirten Hauses gegeben hat (*ὡς ἂν περὶ οἰκίας τις εἴποι τὰ μὲν σαθρὰ τὰ δὲ ἰσχυρὰ ἔχούσης· ἀνῳκοδόμησε τὴν οἰκίαν — —, οὕτω καὶ ἐνταῦθα πάντας ὑπὸ μίαν ἤγαγε κεφαλήν*), hat *Harless* wieder benutzt, dessen Ansicht d. St. ist: der Ap. rede darum so, *„weil der Herr und Schöpfer des ganzen Leibes, dessen Glieder Himmel und Erde sind, in der Wiederherstellung des einen Gliedes den ganzen Leib wiederhergestellt*

hat, und darin die grösste Bedeutung der Versöhnung besteht, dass sie nicht blos eine Wiederherstellung des Erdlebens, sondern Wiederbringung der Harmonie des Universums ist." Aber so wird doch dem τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς nur eine mittelbare Theilnahme an der ἀνακεφαλαίωσις eingeräumt, und die directe factische Einwirkung der Messianischen οἰκονομία auf die himmlische Welt wird entfernt, was um so weniger statthaft erscheint, da τὰ ἐπὶ τ. οὐρ. voransteht. Nach P. sollte die himmlische Welt und die irdische Welt, jene so unmittelbar und eigentlich wie diese, von der ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων betroffen werden; denn das satanische Reich, zu dessen Zerstörung Christus gekommen, und dessen Zerstörung die Bedingung der ἀνακεφαλαίωσις war, hat in den Regionen des Himmels seinen Sitz (6, 12. u. s. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 343 ff.) und wirkt in den υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (2, 2.) auf Erden, so dass im Himmel und auf Erden keine Einheit unter Gott ist.

Anmerkung 2. Die Lehre von der *Wiederbringung*, nach welcher auch die ungläubig Gebliebenen und die Dämonen endlich noch zur Seligkeit gelangen sollen, wie sie durchaus wider das N. T. ist, findet auch in u. St. keine Stütze (gegen *Sam. Crell* u. M.), in welcher sich vielmehr bei ἀνακεφαλ. etc. die *Ausscheidung* der Ungläubigen und der dämonischen Mächte und ihre Verweisung in die Gehenna im Zusammenhange des christlichen Glaubensbewusstseins der Leser von selbst versteht, so dass nicht *von jeder einzelnen Individualität* die ἀνακεφαλαίωσις gemeint ist, sondern von dem ganzen Complex des Himmlischen und Irdischen, welches, nachdem die widerchristlichen Individualitäten ausgeschieden und der Hölle überwiesen sind, in der erneueten Welt wiederum, wie einst vor der Sünde Alles im Himmel und auf Erden zur Einheit unter Gott verbunden war, zu solcher Einheit verbunden sein soll. Mit Unrecht urtheilt daher *Olsh.*, unsere Stelle (so wie Kol. 1, 20.) sei mit dem allgemeinen Lehrtypus der Schrift dadurch in Einklang zu setzen, dass man im Infin. ἀποκεφαλ. *die Absicht* Gottes urgire, „welche in der Stiftung der mit unendlicher Kraft ausgerüsteten Erlösung auf die Herstellung der *allgemeinen Harmonie*, auf die Wiederbringung *alles Verlorenen* gehe." Abgesehen davon, dass ἀνακεφαλ. nur *epexegetischer* Infin. ist (s. oben), so ist es auch durchaus schriftwidrig, anzunehmen, es sei bei der Erlösung auf eine Wiederbringung *alles* Verlorenen, auch der *Teufel*, abgesehen, Denn Stellen wie Tim. 4, 6. beziehen sich nur auf die *Menschen;* in Betreff der *Teufel* aber war die Absicht Gottes bei der Oekonomie der Erlösung, sie zu *besiegen* (1. Joh. 3, 8. al., 1. Kor. 15, 24 f.) und den ihnen bereit gehaltenen Strafen der ewigen Höllenpein (Matth. 25, 41. Jud. 6. Apoc. 20, 1 ff. vrgl. *Bertholdt* Christol. p. 223.) zu überliefern. An die Wiederbringung der Teufel, als an eine

Unmöglichkeit bei den radical widergöttlichen Geistern wird im ganzen N. T. nicht einmal gedacht.

Anmerkung 3. Diejenigen, welche *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρ. speciell von den Engeln* verstehen (s. oben), wurden, da diese reinen Geister keine Erlösungsbedürftigkeit im eigentlichen Sinne haben, zu unbiblischen Auskunftsweisen getrieben, wie *Calvin* (vrgl. *Bodius*): die Engel wären vor der Erlösung nicht *extra periculum* gewesen, hätten aber durch Christum erlangt: „*primum ut perfecte et solide adhaereant Deo, deinde ut perpetuum statum retineant*" (von dem Allen lehrt das N. T. nichts!), oder *Grot.*: „*antea inter angelos factiones erant et studia pro populis* (Dan. 10, 13.!), — — *ea sustulit Christus, rex factus etiam angelorum, unum ex tot populis sibi populum colligens,*" oder (*Augustin, Zeger*): die Zahl der Engel, welche durch die gefallenen verringert gewesen, sei durch die Auserkorenen unter den Menschen wieder vervollständiget worden. Dem Begriffe der *ἀνακεφαλαίωσις* aber unangemessen dachte *Bucer* (vrgl. *Zanchius*) an die durch die Erlösung erhöhete Erkenntniss (3, 10.) und Seligkeit (Luk. 15, 10.) der Engel. Noch *Andere* (*Chrys.* z. Kol. 1, 20., *Theophyl.*, *Anselm*, *Corn. a. Lap.*, *Hunnius*, *Calov.*, *Bengel* u. M.) haben die *ἀνακεφαλαίωσις* darin gefunden, dass durch die Sünde das trennende Verhältniss der Engel und der sündigen Menschen aufgehoben worden ist*). So im Wesentlichen auch *Rück.*: „Ursprünglich und nach dem Willen Gottes sollte die ganze Welt der Geister Eins sein — — durch gleiche Liebe und Gehorsam gegen den Einen Gott — —. Die Sünde hob diess Verhältniss auf, die Menschheit trennte sich von Gott; da musste auch das Band zerreissen, das sie mit der höheren Geisterwelt verband. — — Christus — — soll die Menschheit durch ein heiliges Band mit sich verbinden und dadurch zu Gott zurückführen, und eben dadurch auch — — die Spaltung aufheben, es soll Alles wieder Eins werden." Vrgl. *Meier*, auch *Bähr* z. Kol. 1, 20. Aber es ist ja von Wiedervereinigung nicht des Himmlischen *mit* dem Irdischen, sondern des Himmlischen *und* des Irdischen, die Rede; auch wäre nach dieser Erklärung die *ἀνακεφαλαίωσις* der himmlischen Geister mit den Menschen die Folge der Entsündigung der Menschen durch Christum, und so hätte P. logischer Weise schreiben müssen: *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς κ. τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς.*

V. 11. Ἐν αὐτῷ) nimmt nachdrücklich das *ἐν Χριστῷ* wieder auf (*Herm.* ad Viger. p. 734. 5. *Bernhardy* p. 289 f.

*) wobei man ganz willkürlich und mit schriftwidriger Theilung annahm, Christus sei nach seiner göttlichen Natur das Haupt der Engel, und nach seiner menschlichen Natur das Haupt der Menschen.

Kühner II. § 632.), um den folgenden Relativsatz anzuknüpfen (*Kühner* II. § 630. 5.), daher vor ἐν αὐτῷ ein Komma, und nachher kein Punkt, sondern nur ein Komma zu setzen ist (so auch *Lachm.*). Sonderbar *Rück.*: diese Wiederholung sei Syriasmus, was sie so wenig wie Hebraismus ist. — ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν) *in welchem* (es begründet ist, dass) *wir auch* (wirklich) *das Erbtheil erlangt haben.* καὶ im Sinne von *wirklich* stellt die Ausführung der Vorbereitung (welche mit ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν etc. ausgesprochen war) gegenüber. S. *Hartung* Partikell. I. p. 132. *Klotz* ad Devar. p. 636 f. Es bezieht sich auf die Sache, nicht auf die *Personen*, weil sonst καὶ ἡμεῖς ἐκληρ. stehen müsste wie V. 13., daher *Vulg.*: „in quo *etiam nos* etc." u. M. (auch *Erasm.* Paraphr., *Rosenm.*) falsch übersetzte. Das *Subject* sind nicht die *Judenchristen* (*Grot., Estius, Wetst., Rosenm., Meier, Harless* u. M.), da kein Gegensatz von ἡμεῖς und ὑμεῖς V. 13. ist, sondern die *Christen überhaupt.* ἐκληρώθημεν heisst: *wir sind des κλῆρος* (Act. 26, 18. Kol. 1, 12.), d. i. *des Messianischen Reichsbesitzes theilhaftig geworden*, was vor der Parusie idealer (V. 14. Rom. 8, 24.), und dann realer Besitz ist. Der Ausdruck selbst ist dem alttheokratischen Begriffe der נַחֲלָה, welcher von seiner ursprünglichen palästinensischen Beziehung (Matth. 5, 5.) auf das Messiasreich übergetragen und so christlich sublimirt ist, zu erklären (s. z. Gal. 3, 18.), und die *passive Form* ist ganz wie φθονοῦμαι, διαζονοῦμαι, πιστεύομαι etc. (s. z. Gal. 4, 20.), da man sagt κλῆρον τινί Pind. Ol. 8, 19. al.). Haben *Andere* auf der Bedeutung *durch's Loos gewählt werden* (1. Sam. 14, 41. 42. Herod. 1, 94. Polyb. 6, 38, 2. Eur. Ion. 416. al.) bestanden (*Vulg., Ambros., Chrys., Erasm., Estius* u. M., auch *de Wette*), und den Grund des Ausdrucks darin gefunden: „quia in ipsis electis nulla est causa, cur eligantur prae aliis" (*Estius*), wobei jedoch die Vorstellung des Zufälligen durch das folgende προορισθ. etc. entfernt werde (s. *Chrys.* u. *Estius*), so steht entgegen, dass nach P. lediglich Gottes gnädiger *Wille* das Bestimmende der ἐκλογή ist (V. 5. Rom. 9, 16 ff. al.), nicht eine θεία τύχη, welche in dem ἐκληρ. liegen würde; vrgl. Plat. Legg. 6. p. 759. C.: κλῆρον οὕτω τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα. — προορισθέντες etc.) *vorherbestimmt*, nämlich zum κλῆρος, *nach dem Vorsatze dessen, welcher Alles nach dem Rathe seines Willens wirkt.* Zu parenthesiren sind die Worte nicht; τὰ πάντα aber ist nicht auf das zur Heilsanstalt Gehörige zu beschränken (*Piscat., Grot.*), sondern als der *Alleswirkende* (von welchem also auch am wenigsten die Verhältnisse des Messianischen

Heils unabhängig sein können) wird Gott bezeichnet. — Ueber den Unterschied von *βουλή* und *θέλημα* vrgl. z. Matth. 1, 19. Jenes ist die erwogene Selbstbestimmung, dieses die Willensthätigkeit überhaupt.

V. 12. *Causa finalis* der Vorherbestimmung zum Messianischen *κλῆρος**): „*damit wir wären zum Lobe seiner Herrlichkeit* (thatsächlich, durch unsere Messianische *κληρονομία*), *die wir zum Voraus unsere Hoffnung auf Christum gesetzt haben*, wir Judenchristen, denen schon vor seiner Erscheinung Christus der Gegenstand ihrer Hoffnung war. Erst jetzt nämlich, von *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς* an, theilt P. das Subject von *ἐκληρώθ.* und *προορισθέντες*, welches die Christen überhaupt umfasste, in seine zwei Bestandtheile, die *Judenchristen*, welche er durch *ἡμᾶς — τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χρ.* charakterisirt, und die *Heidenchristen*, deren Bestimmung zu dem nämlichen Endzwecke, nämlich *εἰς τὸ εἶναι εἰς ἔπαινον* etc. er hernach V. 13. 14. ausführt (durch *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* zu ihnen übergehend), daher V. 14. mit Wiederholung von *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ* abschliesst**). — *ἡμᾶς*) hat Nachdruck, das nachherige Hinzutreten von *καὶ ὑμεῖς* vorbereitend. — *τοὺς προηλπικότας*) *quippe qui* etc. Zu *προελπίζειν*, *vorher hoffen*, vrgl. Athen. 9. p. 377. C. Das *προ* verlegt das Hoffen weder in die *praescientia Dei* (*Hieron.*), noch bezieht es sich auf das *spätere Hoffen der Heiden* (*Beza, Piscat., Grot., Bodius, Estius, Bengel, Michael.* u. M.), da hernach das *Hoffen* der Heiden nicht ausgedrückt ist, noch ist *προηλπ. dem Simplex gleich* (*Morus, Bretschn.*), sondern es geht darauf, dass die Juden die *alttestamentl. Weissagungen* hatten, und daher schon *vor Christo* ihre Hoffnung auf den Messias setzten (Rom. 9, 4. Act. 26, 6 f. 22. 28, 20. al.). So richtig auch *Zöckler* de vi ac notione vocab. *ἐλπίς*, 1856. p. 32 f. Aber *de Wette*, welcher (vrgl. *Rück., Holzh., Matthies*) die auch von *Chrys.* u. s. Nachfolgern nicht bemerkte Zerlegung in Juden- und Heidenchristen leugnet (*ἡμᾶς* allgemein von den *Christen*. und *καὶ ὑμεῖς* V. 13. von

---

*) Haben viele Andere, wie auch *Flatt, Meier, Harless εἰς τὸ εἶναι* an *προορισθ.* angeschlossen (*vorherbestimmt, zu sein* u. s. w.), so war dies nicht allein nicht entsprechend dem analogen *εἰς ἔπαινον* etc. V. 6. u. V. 14., sondern auch deshalb ungehörig, weil *προορισθ.* noch nicht speciell auf die Judenchristen sich bezog.

**) Was also P. V. 11—14. ausführt, ist summarisch: „In Christo sind wir wirklich des Messiasheils theilhaftig geworden, wozu wir von Gott vorherbestimmt waren, auf dass wir Judenchristen und auch ihr Heidenchristen zu Lobe seiner Herrlichkeit gereichten."

den *Lesern* verstehend), fasst προ in προηλπ.: *vor der Parusie.* Vrgl. Theophyl.: πρὶν ἢ ἐλπισθῇ ὁ μέλλων αἰών. So wäre aber das προ *nichtssagend*, während es aber bei unserer Fassung *charakteristisch* ist. Auch ist es unrichtig, dass V. 13. nichts Eigenthümliches von den Heidenchristen aussage. *Dem προηλπικότας εἶναι der Judenchristen gegenüber* ist eben das V. 13. Gesagte für die Heidenchristen charakterisirend. Sie haben ohne jene Vorhoffnung gehabt zu haben (2, 12.), gehört, geglaubt u. s. w. — Von der gewöhnlichen schon durch die Wortfolge von selbst sich darbietenden Construction u. St. ist nach *Morus* und nach *Koppe's* erster Ausgabe *), auch nach *Knapp*, *Flatt* u. *Matthies*, neuerlichst wieder *Harless*, dem *Olsh.* folgte, abgewichen, indem er εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ als *Incisum* betrachtet: „*die wir vorherbestimmt waren u. s. w., diejenigen zu sein, zum Ruhme seiner Herrlichkeit, die schon vorher auf Christum hofften.*" So verweise P. auf die Ursache, warum den Juden der κλῆρος zuerst zugetheilt worden sei. Allein 1) so müsste schon ἐκληρώθ. und προορισθ. speciell auf die *Judenchristen* gehen, was kein Leser errathen konnte und P., um verständlich zu schreiben, hätte *andeuten* müssen, etwa dadurch, dass er schrieb: ἐν ᾧ ἡμεῖς ἐκληρώθημεν, οἱ προορισθέντες — — εἰς τὸ εἶναι — — τοὺς προηλπικότας etc. Wie er geschrieben *hat*, konnte der Leser erst V. 12. die Judenchristen bezeichnet finden, nicht vorher. 2) εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ hat contextmässig (s. V. 14., vrgl. auch V. 6.) keineswegs die Natur einer beiläufigen Einschaltung, sondern das Gewicht der letzten Zweckbestimmung, und zwar nicht in Betreff eines vorchristlichen Zustandes, sondern des christlichen. Diess wird aber nur dann angemessen fühlbar, wenn man εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ *zusammenliest.* 3) Die Vorherbestimmung Gottes (προορισθέντες) wird im Zusammenhange der Stelle nicht auf einen *vorchristlichen* Zustand bezogen, wie denn nach *Harless* das εἶναι τοὺς προηλπικότας ἐν τ. Χ. ein solcher wäre, sondern auf die Verwirklichung des Messianischen Heils (V. 5.). Vrgl. Rom. 8, 29. 1 Kor. 2, 7. auch Act. 4, 28. Was endlich 4) gegen die gewöhnliche Verbindung der Worte von *Harless* einge-

*) In der zweiten Ausgabe ist *Koppe* zur gewöhnlichen Interpunction zurückgekehrt, aber aus dem ganz verfehlten Grunde, weil das *wir* von V. 3. an immer auf *den Apostel allein* gehe, daher er nun u. St. erklärte: „*ut ipse, qui spem de Christo mox apparituro diu conceperam, existerem insigne documentum vis et benignitatis divinae, np. hoc ipso, quod contigit mihi converti ad religionem J. Chr.*"

wendet wird, ist nicht gültig. Denn a) die Concinnität der beiden correspondirenden Sätze in Form und Gedanken beruht *darauf*, dass an beiden Theilen, den Juden- und Heidenchristen, die Verherrlichung Gottes als Endzweck ihres Gelangens zum Heil hervortritt, daher auch V. 14. mit εἰς ἔπαινον τ. δόξ. αὐτοῦ abschliesst. b) Nicht müssig ist die abermalige Erwähnung der Vorherbestimmung Gottes zum Heile, sondern feierlich, und um so weniger müssig, da die Charakteristik Gottes als des τὰ πάντα ἐνεργοῦντος hinzutritt. c) Der Einwand, dass man nicht angeben könne, warum denn der Apostel jene Vorherbestimmung nur in Betreff der προηλπικότες anbringe, da sie doch offenbar auch auf die ἀκούσαντες gehe, beruht auf dem Missverständniss, nach welchem ἐκληρώθ. und προορισθ. schon auf die Judenchristen beschränkt wird; denn das Subject dieser Worte sind noch die Christen ohne Unterschied, Juden- und Heidenchristen, so dass die Vorherbestimmung *von jenen und diesen* ausgesagt ist; erst V. 12. tritt die *Theilung* des Subjects ein, welche

V. 13. fortgeht, so dass ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς auf den zweiten Bestandtheil (*ihr Heidenchristen*) überführt. — Was die *Structur* betrifft, so wird sie nach *Wolle* von *Wolf*, *Bengel*, *Morus* u. M. (vrgl. schon *Hieron.*), auch *Rück.*, *Matthies*, *Holzh.*, *de Wette*, *Bisp.* als *anakoluthisch* betrachtet; das zweite ἐν ᾧ nehme das erste wieder auf. Falsch, da bei der Reassumtion καὶ ὑμεῖς *wesentlich* gewesen wäre. So wie P. geschrieben hat (καὶ πιστεύσ.), tritt zu dem vorher von den ὑμεῖς Ausgesagten (ἀκούσαντες) eine *neue* Aussage hinzu, daher *Fortsetzung*, nicht *Wiederaufnahme* der Rede statt findet. Das Verbum nach ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ist daher zu *suppliren*, aber nicht ἠλπίκατε (*Erasm.* in der Version, *Beza*, *Castal.*, *Calvin*, *Estius* u. M.), da ja das vorherige προηλπικότας, welches aber ohnehin nur appositioneller Bestandtheil der Rede war, das auf die Heidenchristen unpassende προηλπίκατε ergäbe. Auch nicht ἐκληρώθητε (*Erasm.* Paraphr., *Pisc.*, *Zanchius*, *Corn. a. Lap.*, *Bodius*, *Vorstius*, *Zachar.*, *Koppe* u. M., auch *Meier*, *Harless*, *Olsh.*), da ἐκληρώθημεν V. 11. die Juden- und Heidenchristen schon umfasste, und mit εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς etc. *ein neuer Theil* der Entwicklung eintritt. Das Richtige ist, blos das *Verb. substantiv.* zu ergänzen, nach dem geläufigen Ausdrucke ἐν Χριστῷ εἶναι, Christo angehören als dem Lebenselemente, in welchem man ist. Daher: *in welchem auch ihr seid.* So bahnt sich P. den Uebergang zu den Heidenchristen, um nach vorgängiger genetischer Begründung (V. 13. 14.) endlich auch von ihnen

εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ (V. 14.) auszusagen. — ἀκούσαντες τὸν λόγ. τῆς ἀληθ.) *nachdem ihr gehört habet das Wort* (die Predigt) *der Wahrheit;* denn nach diesem Hören trat bei ihnen das ἐν Χριστῷ εἶναι ein. Die Wahrheit κατ' ἐξοχήν ist der *Inhalt* des λόγος. Aber einen Gegensatz gegen das Typen- und Schattenwerk des A. T. (*Chrys.*) oder gegen den heidnischen Irrthum (*Corn. a Lap., Baumg.; Grot.* denkt an Beides) enthält der Context nicht. Vrgl. Kol. 1, 5. 2. Tim. 2, 15. — τὸ εὐαγγ. τ. σωτηρ. ὑμ.) charakteristische Apposition des λόγος. τῆς ἀληθ. Der *Genit.* bezeichnet auch hier den *Inhalt*: das was im Evangel. kund gethan wird, ist das Messianische Heil. *Harless* fasst beide Genit. als Genit. *apposit.*, in so fern das Evang. die Wahrheit und die σωτηρία sei. Aber das Evangel. *ist* nicht das Heil, sondern eine Kraftäusserung Gottes, welche *zum Heile führt* (Rom. 1, 16. 1. Kor. 1, 18.); auch sind die analogen Zusammensetzungen von τὸ εὐαγγ. mit Genit. abstract., wie τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τ. θεοῦ (Act. 20, 24.), τῆς εἰρήνης (Eph. 6, 15.), τῆς βασιλείας, der Annahme eines Genit. apposit. entgegen. Vrgl. z. Mark. 1, 1. Endlich führt auch der Context durch ἀκούσαντες und πιστεύσαντες nicht auf das, was die Lehre *ist*, sondern auf das, was sie *verkündiget*. Vrgl. Rom. 10, 14. — ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες etc.) Fortschritt der genetischen Darstellung, um zu ihrem Ziele εἰς ἔπαινον τῆς δόξ. αὐτοῦ V. 14. zu gelangen. Gerade in Betreff der Heidenchristen, welche vorher ausser allem theokratischen Verbande gewesen waren (keine προσήλυτοι ἐν τῷ Χριστῷ), fühlt sich der Apostel gedrungen, nicht mit dem einfachen „in welchem auch ihr seid, nachdem ihr das Evang. gehört habet" sich zu begnügen, sondern noch speciell die Versiegelung des heil. Geistes hervorzuheben. — ἐν ᾧ) wird nicht blos von denen, welche es als wiederaufnehmend ansehen (s. oben), sondern auch von vielen Anderen (auch *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *B. Crus.*) auf *Christum* bezogen, aber warum das *Nächste* übergehen? Das καί findet im Hinzutreten des Glaubens zum Hören (Rom. 10, 14. 1. Kor. 15, 1.) seine contextmässige Beziehung. Daher beziehe ich mit *Castal.*, *Calvin*, *Beza*, *Er. Schmid* u. M. ἐν ᾧ auf τὸ εὐαγγέλιον, und verbinde es mit *Castal.* zu πιστεύσαντες, nicht zu ἐσφραγίσθ. (so *gewöhnlich*), wornach πιστεύσ. überflüssig sein*) und

*) Gehört ἐν ᾧ zu ἐσφραγ, so ist, wenn ᾧ auf das Evangel. geht, zu erklären: „mittelst dessen ihr auch, nachdem ihr gläubig geworden (oder: ihr, nachdem ihr auch gläubig geworden), besiegelt wurdet." Vrgl. *Beza*. Soll aber ᾧ auf Christum gehen, so wäre der Sinn: „in welchem (seiend), ihr auch, nachdem ihr

dem periodischen Flusse der Rede Eintrag geschehen würde. Daher: *an welches ihr auch gläubig geworden, versiegelt wurdet durch den heil. Geist.* Ueber πιστεύειν ἐν (Mark. 1, 15.) s. z. Gal. 3, 26. — πιστεύσαντες) ist nicht mit *Harless* als mit ἐσφραγ. *gleichzeitig* (s. z. γνωρίσας V. 9.) zu fassen, sondern es enthält das dem σφραγίζεσθαι *Vorgängige*. Die Ordnung der Bekehrung war: *Hören, Glaube, Taufe, Geistesempfang.* S. Act. 2, 37. 8, 12. 17. 19, 5. 6. Rom. 6, 3. 4. Tit. 3, 5 f. Gal. 3, 2. 4, 6. Allerdings ist auch das Gläubigwerden nicht das Werk menschlicher Selbstbestimmung (s. Act. 16, 14.; Rom. 12, 3. bezieht sich auf das Glaubensmaass der *Getauften*); doch ist *diese* göttliche Einwirkung nur vorbereitend, und der eigentliche Geistesguss erfolgte erst nach der Taufe *); daher *Wasser* und *Geist* (Joh. 3, 5.). — ἐσφραγίσθητε) *besiegelt*, d. h. *bestätigt wurdet*, nämlich als κληρονόμοι des Messiasreiches. S. d. Folgende. Vrgl. 4, 30. u. s. z. 2. Kor. 1, 22. Diese Besiegelung ist die empfangene zweifellose Gewährschaft des künftigen Messiasheils *im eigenen Bewusstsein* (Rom. 8, 16.) durch den heil. Geist, nicht die Beglaubigung *vor Anderen* (ὥστε εἶναι δῆλον, ὅτι θεοῦ ἐστε λάχος κ. κλῆρος, *Theophyl.*, vrgl. *Chrys.*, *Corn. a Lap.*, *Flatt*, *Holzh.* u. M.). Willkürlich aber hat man in ἐσφραγ. eine Anspielung auf die *Beschneidung* oder auf die στίγματα heidnischer Culte (Beides nimmt *Grot.* an: „*non extra signati estis in cute, quomodo Judaei circumcisi et Graecorum idolorum punctis notati*"), ja gar auf die σφραγὶς *Dianae*, womit die Eingeweiheten ihrer Mysterien bezeichnet wurden (*Amelius;* vrgl. z. Gal. 6, 17.), gefunden. — τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελ.) Dativ. *instrumental.*, und τῆς ἐπαγγ. ist Genit. *qualitat.*, die Verheissung als *Characteristicum* des heiligen Geistes bezeichnend, denn er ist ja der im A. T. *verheissene* (Act. 2, 16 ff. Joel 3, 1—5. Zach. 12, 10. Jes. 32, 15. 44, 3. Ez. 36, 26 f. 39, 29. Vrgl. Gal. 3, 14.). *Andere (Calvin., Beza, Castal., Piscat.*, und schon bei *Chrys.* u. *Theophyl.* neben jener richtigen Fassung): der Geist, *welcher die Ver-*

---

gläubig geworden (oder: ihr, nachdem ihr auch gläubig geworden), besiegelt wurdet." Wie in beiden Fällen πιστεύσαντες ganz entbehrlich sei, fühlt sich von selbst. *Harless* betrachtet ἐν ᾧ als durch τῷ πνεύματι etc. *näher bestimmt*, in so fern der Geist Gottes auch der Geist Christi ist (Rom. 8, 9. 2. Kor. 3, 17. Gal. 4, 6.). Aber auch so bleibt, da ἐν ᾧ doch den bereits vorhandenen geistigen Verband mit Christo ausdrückt, πιστεύσαντες entbehrlich.

*) Ueber das einzige Beispiel des Geistesergusses *vor* der Taufe s. z. Act. 10, 44.

heissung (des Heils) *bestätiget.* Aber wie eingetragen, da in πνεῦμα selbst gar nichts von dem Begriffe einer Bestätigung liegt! Nein, dem Geiste *eignete* die alttestamentliche *Verheissung*, er ist specifisch der *Verheissungsgeist*, und eben dadurch ward er für seine Empfänger die *Besiegelung des Messiasheils.* — τῷ ἁγίῳ) ist nicht zufällig noch hinzugesetzt, aber auch nicht, weil die *Sanctificatio* des Geistes das Bestätigende wäre (*Pelag., Lomb.*), denn in τῷ ἁγίῳ liegt die *Eigenschaft*, nicht die *Wirkung* des Geistes, sondern P. will das, wodurch das σφραγίζεσθαι geschehen ist, *recht nachdrücklich und feierlich* hervortreten lassen, daher er mit einem gewissen Pathos sagt: τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. Uebrigens sind nicht mit *Grot., Estius* u. M. die *Wundergaben* des Geistes zu denken, da ja die ὑμεῖς *überhaupt* die σφραγισθέντες sind, sondern die Geistesergiessung, welche *Alle* nach ihrer Taufe erfuhren (Act. 2, 38.). S. auch V. 14. — Nach den krit. Miscellen in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 383. weist das πνεῦμα τῆς ἐπαγγελ. auf die spätere Zeit, welcher die Lehre vom Paraklet im (unächten) Evang. Johann. angehöre. Aber vrgl. Gal. 3, 14.

V. 14. Ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμ.) steht in pragmatischer (nähern Aufschluss gebender) Beziehung zu ἐσφραγίσθητε: *welcher ist Angeld unsers Erbtheils;* denn in dem Empfange des Geistes haben dessen Empfänger, wie man ein Angeld als Gewähr künftiger Vollzahlung empfängt, die *Gewähr* bekommen, dass sie der Messianischen Seligkeit wirklich werden theilhaftig werden (vrgl. Rom. 8, 15—17. Gal. 4, 6. 7.). ὅς, auf das πνεῦμα, nicht auf *Christum* gehend, stimmt im Genus mit ἀῤῥαβών. S. *Herm.* ad Viger. p. 708. *Heind.* ad Phaedr. p. 279. *Kühner* II. p. 505 f. Ueber ἀῤῥαβών s. z. 2. Kor. 1, 22. — εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως) *Causa finalis* von ἐσφραγίσθητε etc., das, worauf die Absicht Gottes gerichtet war, als ihr versiegelt wurdet. *Andere* verbinden mit ὅς ἐστιν — ἡμῶν (*Estius, Flatt, Rück.* u. M.), wobei man εἰς *usque ad* fasst. Dagegen ist aber sowohl der Gedanke selbst, welcher nach τῆς κληρονομ. ἡμ. ganz entbehrlich wäre, als auch das parallele zweite εἰς, welches offenbar *final* ist. Die ἀπολύτρωσις ist hier nach dem ganzen Zusammenhange, und weil die περιποίησις (s. nachher) das Subject ist, welches die ἀπολύτρωσις erfährt, *die endliche, letzte Erlösung*, welche bei der Parusie geschieht, wo Leiden, Sünde und Tod gänzlich abgethan werden und nach leiblicher Verklärung (Erweckung oder bezw. Verwandelung) die δόξα der Gotteskinder eintritt. S. Rom. 8, 18—23. Vrgl. Eph. 4, 30.

Treffend nennt *Beza* diese factische Vollendung der durch das Blut Christi geschehenen Erlösung (V. 7.) *ἀπολύτρωσιν ἐλευθερώσεως.* — Die *περιποίησις αὐτοῦ* (denn ich beziehe *αὐτοῦ* am Ende nicht blos auf *τῆς δόξης*, sondern auch auf *τῆς περιποιήσ.*, wodurch dieses seine Bestimmtheit, und die Rede an Lebhaftigkeit und Energie gewinnt*)) ist das *Erwerbthum Gottes*, d. h. *das von Gott zu seinem Eigenthume erworbene Volk*, womit hier die *Christenheit*, das wahre Gottesvolk gemeint ist, durch das Erlösungswerk Christi von Gott zu seinem Eigenthume erworben. Vrgl. 1. Petr. 2, 9. auch Act. 20, 28., wo die christliche Gemeinde als Erwerbthum *Christi* (vrgl. Tit. 2, 14.) dargestellt wird. Der Ausdruck entspricht ganz dem Hebr. סְגֻלַּת יְהוָה, womit das Volk Israel als das heilige *peculium Dei* bezeichnet und den Heiden entgegengesetzt wird. S. Ex. 19, 5. Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18 f. Ps. 135, 4. Auch die LXX., obwohl sie gewöhnlich den Begriff von סגלה durch *περιούσιος* ausdrücken, übersetzen es Mal. 3, 17. durch *περιποίησις*. Vrgl. auch Jes. 43, 21.: *λαόν μου ὃν περιεποιησάμεν* (יָצַרְתִּי) etc. Der Einwand gegen diese Fassung (welche nach d. *Pesch.* u. *Oecum.* von *Erasm., Calvin, Grot.* u. den Meisten, auch *Flatt, Rück., Meier, Harless, Olsh., de Wette, B. Crus.* befolgt ist), *περιποίησις* heisse nie an sich, ohne bestimmenden Zusatz, das Gottesvolk (s. bes. *Koppe* z. u. St.), verschwindet ganz durch Hinzunahme von *αὐτοῦ*: *„zur Erlösung seines Erwerbthums, zum Preise seiner Herrlichkeit.“ Andere*, die Bedeutung *Erwerbthum* ebenfalls fest haltend, erklärten in *sächlichem* Sinne, wie *Calov.* (vrgl. schon *Bugenh.*): „plena fruitio redemtionis *haereditatis nobis acquisitae.*“ Vrgl. *Matthies:* „bis auf die Auslössung des verheissenen herrlichen Besitzthums.“ Aber wie kann von dem uns erworbenen Heile gesagt werden, dass es erlöst werde? Und jene *plena fruitio* ist eingetragen. *Beza*, mit Unrecht den *concreten* Gebrauch von *περιποίησις* leugnend, besteht auf dem *abstracten* Begriff *vindicatio, assertio*, und giebt als Sinn an: *„dum in liberationem vindicemur.“* Aber diess müsste ausgedrückt sein durch *εἰς περιποίησιν τῆς ἀπολυτρώσεως* (vrgl. 1. Thess. 5, 9. 2. Thess. 2, 14.). Im *abstracten* Sinne nahmen das Wort auch diejenigen, welche es als *Erhaltung, conservatio* (Hebr. 10, 39. 2. Chron. 14, 13. Test. XII patr. p. 633. Plat. Defin. p. 415. C. *Wetst.* II. p. 424.) fassen, wie *Bengel, Bos* („redemtio, quae salutem et conservationem affert“), *Bretschn.* („redemt., qua vitae aeternae servamur“), *Holzh.* (welcher nach *Homberg* willkürlich

*) So auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 25.

annimmt, *ἀπολ. τῆς περιπ.* stehe für *ἀπολ. καὶ περιπ.*). Aber gegen diese Erklärungen entscheidet, dass bei *περιποίησις* der Gedanke: *zum ewigen Leben* u. dergl. eigenmächtig zugesetzt, und dass das angenommene Genitiv-Verhältniss nicht aus dem Begriffe von *ἀπολύτρωσις* hervorgeht, nach welchem der Genit. entweder das *Subject* ist, *welches* erlöst wird (Luk. 21, 28. Rom. 8, 23.), oder dasjenige ausdrückt, *wovon* man frei wird (Hebr. 9, 15. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 178.). Noch andere verfehlte Erklärungen, zu welchen auch gehört (*Vatabl., Koppe*), *τῆς περιποιήσεως* für *τὴν περιποιηθεῖσαν* zu nehmen *), *die uns erworbene Erlösung*, s. b. *Wolf* u. *Harless* z. u. St. — *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ*) klimaktische, den *letzten* Zweck Gottes bei der Versiegelung mit dem heiligen Geiste enthaltende Parallele des Vorherigen. Und so ist denn P. zu dem, was er bei der Anknüpfung von *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* V. 13. im Auge hatte, gelangt, nämlich den Heidenchristen dieselbe letzte Bestimmung zuzueignen, welche er V. 12. von den Judenchristen ausgesagt hat. — Die Beziehung von *αὐτοῦ* auf *Gott* (nicht auf Christum, wie *Estius* u. *Hofm.* wollen) fliesst aus *ἐσφραγ.*, welches *Gottes* Act ist. S. *v. Hengel* Annot. p. 198 ff.

V. 15.**) Erst jetzt gelangt P. zu dem, womit er sonst gleich nach dem Grusse seine Briefe anzuheben pflegt, zum Dank gegen Gott für die christliche Verfassung der Leser und zur Fürbitte. — *διὰ τοῦτο*) bezieht sich auf V. 13. 14.: *weil diess der Fall ist, dass auch ihr in Christo seid und mit dem heiligen Geiste versiegelt worden* u. s. w. S. schon *Theophyl.* Weiter zurückzugehen und auf die ganze vorhergegangene Entwickelung von V. 3. an zu beziehen (*Harless* u. *Winzer* nach *Oecum.*, nicht *Zanchius* u. *Estius*), ist kein Grund vorhanden, da Dank und Bitte des Ap. sich auf die *Leser* bezieht, welche erst V. 13. angeredet sind. — *κἀγώ*) *auch ich;* denn P. weiss, dass er durch seine Gebetsthätigkeit V. 16. mit den Lesern *zusammenwirkt.* Vrgl. z. Kol. 1, 9. — *ἀκούσας*) dient nicht zum Beweise, dass der Brief nicht an die Epheser oder nicht an sie allein geschrieben sein könne (s. Einl. § 1.), sondern treffend schon *Grot.*: „Loquitur autem ap. de profectu evangelii apud Ephesios, *ex quo ipse ab illis discesserat.*“ Vrgl. *Winzer* p. 5. *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 430 f. *Wieseler* p. 445. u. schon *Theodoret.* z. u. St.

*) *Die Erlösung der Erwerbung* (d. h. die erworbene Erlösung) enthielte ja gar nichts *Charakteristisches* der künftigen Erlösung, da auch die bereits geschehene uns *erworben* ist.

**) Ueber V. 15—19. s. *Winzer* Commentat. (Pfingstprogramm) Lps. 1836.

Zwar behauptet auch *Olsh.*, P. drücke sich so aus, dass man sehe, er habe seine Leser einem grossen Theile nach nicht selbst gekannt, und beruft sich auf Kol. 1, 4. Aber kann er nicht, was er Kol. 1, 4. über persönlich ihm *Unbekannte* gehört hat, hier über *Bekannte* gehört haben wie Philem. 5.? — *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*) *fidem, quae ad vos pertinet*, d. i. *vestram fidem.* Vrgl. Act. 17, 28. 18, 15. 26, 3. Thuc. 6, 16, 5. (*τῷ κατ' αὐτοὺς βίῳ*) Ael. V. H. 2, 12. (*ἡ κατ' αὐτὸν ἀρετή*). Der Unterschied von *ἡ καθ' ὑμᾶς πίστις* und *ἡ πίστις ὑμῶν* liegt nur in der Vorstellungsform, nicht in der Sache. Was *Harless* behauptet, jenes bezeichne den Glauben der Leser objectiv, als bei ihnen sich findende Sache an sich, dieses aber subjectiv, nach seiner individuellen Beschaffenheit bei den Einzelnen (vrgl. *Matthies*), ist um so weniger erweislich, je *gangbarer* bei späteren Griechen die Umschreibung des Genitiv-Verhältnisses durch *κατά* war. S. *Valck.* ad Luc. p. 4 f. *Schaef.* ad Long. p. 330. *Wessel.* ad Diod. Sic. 14, 12. — *ἐν τῷ κυρίῳ*) zu *πίστιν* gehörig (fidem vestram in Christo repositam) und ohne Band des Artikels zur Einheit des Begriffes damit verschmolzen. S. z. Gal. 3, 26. *Winzer* verbindet mit *ὑμᾶς*: „fidem, quae vobis, Domino Jesu veluti insitis, — — inest," was aber die Wortstellung verbietet. — *καὶ τὴν ἀγάπ. τὴν εἰς πάντας* etc.) Auch hier *konnte* P. den zweiten Artikel weglassen, so dass der Sinn wäre: *καὶ τὸ ἀγάπην ὑμᾶς ἔχειν εἰς πάντας* (vrgl. Kol. 1, 4.), wie 2. Kor. 7, 7.: *τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ.* Aber er hat erst den Begriff der Liebe *an sich* und dann *τὴν εἰς πάντας dazu* gedacht. — *πάντας* „character Christianismi," *Bengel.* Vrgl. 6, 18. Philem. 5. Treffend übrigens *Chrys.*: *πανταχοῦ συνάπτει καὶ συγκολλᾷ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην θαυμαστήν τινα ξυνωρίδα.* Vrgl. Gal. 5, 6. 1. Kor. 13.

V. 16. *Οὐ παύομαι*) populär hyperbolisch. Vrgl. 1. Thess. 1, 2. Herod. 7, 107.: *τοῦτον δὲ αἰνέων οὐκ ἐπαύετο.* — *εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν*) *zu danksagen eurethalben.* Zum *Particip.* s. *Herm.* ad Viger. p. 771. *Bernhardy* p. 477. und zu *ὑπέρ* (*super* vobis) vrgl. 5, 20. Rom. 1, 8. Elz. 1. Tim. 2, 1. — *μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχ. μου*) begleitende Bestimmung zu *εὐχαριστῶν: indem ich Erwähnung thue bei meinen Gebeten.* Vrgl. Rom. 1, 9. 1. Thess. 1, 2. Phil. 1, 3. Philem. 4. *Wessen* P. Erwähnung thue, fliesst aus dem Context, welcher nicht blos *ὑμῶν*, sondern eine *nähere* Bestimmung dargiebt, nämlich: *des Glaubens und der Liebe der Leser*, wovon P. eben gesprochen hat und wofür er ihrethalben danksagt. Dieses *μνείαν ποιούμενος* etc. aber darf nicht als überflüssig und nach *εὐχαρ. ὑπὲρ ὑμ.* sich von selbst

verstehend betrachtet werden, sondern ist durch das folgende ἵνα etc. motivirt. S. z. V. 17. — ἐπί von den obwaltenden Verhältnissen und Umständen, bei oder unter welchen etwas geschieht. S. z. Rom. 1, 10.

V. 17. Ἵνα ὁ θεὸς etc.) enthält die *Absicht*, welche P. dabei hege, dass er ihres Glaubens und ihrer Liebe Erwähnung thue bei seinen Gebeten: *damit Gott euch geben möchte* u. s. w. So wird dem Leser unzweifelhaft, dass P. eine mit *Fürbitte* verbundene Erwähnung meine, und eben in der *Absicht* derselben liegt der Fürbitte *Inhalt*. Der *Optativ* δώῃ (s. über diese Form später Gräcität statt δοίη *Buttm.* I. p. 526. *Lobeck* ad Phryn. p. 346.) steht, weil die Absicht als *subjective Vorstellung und Erwartung*, deren Verwirklichung ganz vom Willen Gottes abhänge und mithin nur in die Kategorie des Gewünschten und Möglichen gehört, gedacht ist. S. über ἵνα mit Optat.*) nach Praesens oder Futur. überh. *Herm.* ad Soph. El. 57. ad Aj. 1217. *Reisig* ad Oed. C. p. 168 ff. *Bernhardy* p. 407 f. und besonders *Klotz* ad Devar. p. 622 ff. Nach *Chrys.* nimmt man ἵνα gewöhnlich so, dass es das *argumentum precum* (*Bengel*) angebe, wobei es nicht einmal nöthig war, mit *Menoch.* ein Verbum des Bittens zu suppliren: „betend, dass doch Gott geben möchte," *Harless*, vrgl. *Rück.*, *Olsh.* u. M., auch *Winer* p. 260. Aber die angenommene sogenannte Abschwächung des ἵνα, nach welcher es aufhört, *Absichts*partikel zu sein und blos den *Inhalt* des Wunsches, der Bitte, des Befehls u. s. w. einführen soll, ist überhaupt aufzugeben, da vielmehr ἵνα den Inhalt in der Vorstellungsform der *Absicht* darstellt; und hier insonders erscheint die Annahme jener Abschwächung klar als irrig durch Vergleichung von Philem. 4., da in dieser gleichzeitig und in völlig gleichem Gedankengange geschriebenen Stelle nach μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν mit ὅπως fortgefahren wird, unser ἵνα also mit diesem ὅπως ganz die nämliche Vorstellungsweise ausdrückt. — ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χ.) denn Gott hat Christum gesandt, in den Tod gegeben, erweckt, erhöht und ist fortwährend das Haupt Christi (1. Kor. 11, 3.), welcher auch als σύνθρονος des Vaters diesem untergeordnet ist (Rom. 8, 34.) und endlich die Herrschaft, welche ihm Gott gegeben hat (1. Kor. 15, 27.), an Gott zurückgeben wird (1. Kor. 15, 28.). Im Bewustsein

*) *Lachm.* u. *Rück.* (auch *Fritzsche* ad Rom. III. p. 230.) schreiben δώῃ mit Iota subscr. unter η, so dass es also der Ionische *Coniunctiv* wäre (Od. μ, 216.). Allein so oft auch im N. T. der Conj. Aor. von δίδωμι vorkommt, *nie* findet sich diese *Homerische* Form. Die Form δῷ aber bei B. ist offenbar Emendation.

seines Abhängigkeitsverhältnisses von Gott nennt Christus selbst den Vater *θεός μου* Joh. 20, 17. Vrgl. Kol. 2, 2. *Lachm.* Die vom anti-arianischen Interesse den Kirchenvätern (s. *Suicer.* Thes. I. p. 944.) abgedrungene Meinung, *ὁ θεὸς τοῦ κυρ.* gehe auf Christi menschliche Natur und *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* auf die göttliche (*δόξαν γὰρ τὴν θείαν φύσιν ὠνόμασεν! Theodoret.* u. *Oecum.*, vrgl. sogar *Bengel* u. *Bisp.*), ist nur historisch zu bemerken, wie auch die dogmatisch veranlassten Windungen von *Menoch.* u. *Vatabl.: θεὸς τῆς δόξης* gehöre zusammen (*τοῦ κυρίου — πατήρ* sei Incisum), und die wenigstens geschicktere von *Estius:* „Deus, qui est Domini nostri Jesu Christi pater gloriosus." — *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*) *der Vater* (der Christen nämlich), *dem die Herrlichkeit* (die Majestät *κατ' ἐξοχήν*) *eigen ist.* Vrgl. z. Act. 7, 2. u. 1. Kor. 2, 8. Die adjectivische Auflösung *pater gloriosus* (*Beza, Calvin, Estius, Mich.* u. M.; wortwidrig *Koppe*: der *allmächtige* Vater) oder der *preiswürdige Vater* (*Vatabl., Rosenm.; Zachar.* verbindet Beides), ist an sich willkürlich, erschöpft den eminenten Sinn von *ἡ δόξα* nicht, und verkennt die rednerische Kraft (*Herm.* ad Viger. p. 887.) der substantivischen Bezeichnung. *Andere* nehmen *πατήρ* im abgeleiteten Sinne *auctor* (*Erasm.* Paraphr., *Bucer, Corn. a Lap., Grot., Wolf* u. M., auch *Holzh.* u. *Olsh.*), so dass Gott als derjenige bezeichnet werde, von welchem die Glorie der Christen (nach *Grot.:* Christi und der Christen) ausgeht. Allerdings kann, zumal im gehobenern Style der Begriff *auctor* durch *πατήρ* ausgedrückt werden (Hiob 38, 28. Jak. 1, 17., wo die *φῶτα* personificirt sind, Pind. Pyth. 4, 313., wo Orpheus *ἀοιδᾶν πατήρ* heisst, u. s. *Ast.* Lex. Plat. III. p. 66. *Jacobs* ad Ach. Tat. p. 392 f.; Joh. 8, 44. aber gehört nicht hieher, weil daselbst der Teufel nicht der Lüge, sondern des Lügners Vaters heisst); aber wie diess von P. nirgends geschehen ist, so hatte er auch hier keinen Grund zu solchem Gebrauche von *πατήρ*, und wie entgegen sind die analogen Ausdrücke *θεὸς τῆς δόξης* (Ps. 29, 3. Act. 7, 2.), *βασιλεὺς τῆς δόξης* (Ps. 24, 7.), *κύριος τῆς δόξης* (1. Kor. 2, 8.), *Χερουβὶμ δόξης* (Hebr. 9, 5.)! Uebrigens steht die Charakteristik Gottes durch *ὁ θεὸς — δόξης* in treffender Beziehung zur Absicht der Fürbitte; denn von dem Gott Christi und von dem Vater der Glorie ist zu erwarten, dass er thun werde, was die Sache Christi fördert und zur Offenbarung seiner eigenen Herrlichkeit dient. Richtig *Oecum.: καὶ πρὸς τὸ προκείμενον ὀνομάζει τὸν θεόν. — πνεῦμα σοφίας κ. ἀποκαλύψ.*) Auch den *heiligen Geist* (denn nicht der *menschliche* ist gemeint, wie *Michael., Rück., de Wette, B.*

Crus. wollen *)) pflegt P. *πρὸς τὸ προκείμενον* zu charakterisiren. Rom. 8, 2. 15. 2. Kor. 4, 13. Gal. 6, 1. Vrgl. 2. Tim. 1, 7. Hier: *der Geist, welcher Weisheit wirkt und Enthüllung giebt* (1. Kor. 2, 10.). Letzteres ist ein *Grösseres* in der Wirksamkeit des Geistes **), wornach derselbe ausser dem, dass er durch seine erleuchtende Einwirkung Weisheit (*γνῶσις θείων κ. ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτίων*, 4. Makk. 1, 16., von Paulus aber in Bezug auf die *christliche Heilanstalt* gedacht, vrgl. V. 8.) herstellt, auch noch besondere Offenbarungen der göttlichen Mysterien wirkt. *Harless* betrachtet κ. ἀποκαλ. als das *objective Medium*, welches den Zustand der *σοφία* vermittele, so dass der *Charakter* der *σοφία* durch κ. ἀποκαλ. näher bestimmt werde. Aber in Stellen wie Rom. 1, 5. *χάριν κ. ἀποστολήν*, 11, 29. *τὰ χαρίσματα κ. ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ*, schreitet die Rede vom Allgemeinen zum Speciellen fort, nicht von der Sache zu deren objectivem Medium. Logisch natürlicher wäre auch der Fortschritt vom objectiven Medium zum subjectiven Zustande, wornach P. geschrieben haben würde: *ἀποκαλύψεως καὶ σοφίας*. Endlich lässt das bei unserer Fassung herauskommende *klimaktische* Verhältniss beider Worte den Wunsch des Ap. lebhafter und reicher, und so seiner Stimmung angemessener erscheinen. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass P. hier seinen Lesern, denen ja schon seit ihrer Bekehrung der Geist gegeben ist (V. 13.), eine *fortwährende* Verleihung desselben zu immer *höherer* christlicher Erleuchtung wünscht. Vrgl. Kol. 1, 9. *Baur* p. 437. vermuthet hier etwas Montanistisches. Aber nicht erst den Montanisten war das *πνεῦμα* das Princip der christlichen Weisheit u. s. w., sondern schon dem ganzen N. T. — *ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ*) Dass *αὐτοῦ* nicht auf *Christum* gehe (*Beza, Calvin, Calov., Baumg., Flatt*), soudern auf *Gott* (ohne dass *αὐτοῦ* zu schreiben ist), erhellt aus *αὐτοῦ* V. 18. 19.; erst V. 20. geht die Rede zu Christo über. Auch ist *ἐν ἐπιγν. αὐτοῦ* nicht mit *Chrys., Theophyl., Zachar., Koppe* †), *Lachm., Olsh.* (wel-

*) *Rück.*: „Gott gebe euch ein weises und für seine Offenbarungen offenes Herz"; *de Wette:* „die Geistesbeschaffenheit, die in Weisheit (mittelbarer Erkenntniss) und Offenbarung (Empfänglichkeit für die unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wahrheit) besteht."

**) Aber nicht, wie *Olsh.* (vrgl. *Grot.*) will, das *χάρισμα* der Prophetie, wovon die nähere Exposition V. 18 ff. keine Spur zeigt. Und P. bittet ja für *alle* seine Leser. S. aber 1. Kor. 12, 29.

†) Wenigstens sagt er von dieser Verbindung: *quod ipse fere praetulerim*, nachdem er vorher zwischen drei, die Worte zwar zum

cher durch seine Erklärung des *πνεῦμα σοφ. κ. ἀποκαλ.* von ausserordentlichen Charismen gezwungen wurde), *Bisp. zum Folgenden* zu ziehen, wodurch der Parallelismus (*πνεῦμα σοφ. κ. ἀποκ.* ist mit *πεφωτ. τ. ὀφθ. τ. καρδ. ὑμ.*, und *ἐν ἐπιγν. αὐτ.* ist mit *εἰς τὸ εἰδέναι* etc. parallel) grundlos zerstört würde (s. *Harless*), sondern es bezeichnet *die geistige Thätigkeits-Sphäre, in welcher* sie, bereits darin begriffen (und zwar ebenfalls durch den Geist, V. 13.), den Geist der Weisheit und Offenbarung empfangen sollen. Falsch wird *ἐν* für *εἰς* (*Luther, Castal., Piscat., Corn. a Lap., Wolf, Bengel, Moldenh., Rosenm.* u. M.), oder *per* gefasst (*Erasm., Calov.* u. M.), welches Letztere die Erkenntniss Gottes als die Mittheilung des Geistes vermittelnd darstellen, also das Sachverhältniss umkehren würde. Zwar bemerkt *Calov.*: „quo quis magis agnoscit Christum, eo sapientior fit et revelationem divini verbi magis intelligit;“ allein weder von einer *agnitio* ist die Rede, sondern von einer *cognitio*, noch vom Verstehen der Offenbarung des Worts, sondern von zu empfangender Offenbarung durch den heiligen Geist. — Bei *ἐπίγνωσις* beachte man das *Compos.*, welches die *genaue und eindringende γνῶσις* ist, was besonders aus 1. Kor. 13, 12. recht deutlich und von *Olsh.* mit Unrecht geleugnet wird *).

V. 18. *Πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς* etc.) wird gewöhnlich (auch von *Rück. Matthies, Meier, Holzh., Harless, Winzer, Olsh., de Wette, B. Crus.*) *appositionell* gefasst und von *δώῃ ὑμῖν* abhängig gemacht, wobei man richtig bemerkt hat, dass nicht mit *Luther: erleuchtete Augen* zu übersetzen sei, sondern wegen des Artikels vor *ὀφθαλμ.*: er gebe euch *erleuchtet die Augen* u. s. w. Allein 1) schon überhaupt ist ein erleuchtetes Verständniss nicht geeignet, als *Apposition* des heiligen Geistes, wohl aber als *Wirkung* desselben dargestellt zu werden. 2) Die Vorstellung dass ihnen Gott ihre Augen (die sie als solche schon *haben*) in der Beschaffenheit der Erleuchtung, als *πεφωτισμένους, gebe*, bleibt jedenfalls inconcinn, so dass man das *Geben*, welches doch V. 17. ein eigentliches und wirkliches Geben war, nun V. 18. zeugmatisch in den Begriff *machen* umsetzen müsste (*Flatt*

Vorherigen verbindenden, aber sämmtlich irrigen Erklärungen die Wahl gelassen hat.

*) *Olsh.* beruft sich darauf, dass gerade da, wo von der gesteigertsten Form der Erkenntniss, der *charismatischen*, die Rede sei, nicht *ἐπίγνωσις* gebraucht werde, sondern *γνῶσις* 1. Kor. 12, 8. 13, 8. Aber *γνῶσις* im charismatischen Sinne war der *Name*, gleichsam der *terminus technicus* der Sache, welcher als solcher das *Wesen*, nicht den *Grad* bezeichnen sollte.

nach *Heins.* supplirt ganz willkürlich εἶναι), um jene durch den Artikel verursachte Inconcinnität zu entfernen. Treffend der feinsehende *Bengel:* „Quodsi ὀφθαλμούς esset sine articulo, posset in sensu *abstracto* (*erleuchtete Augen*) sumi et cum *det* construi." Daher nehme ich mit *Beza, Bengel, Koppe* πεφωτισμ. als sogenannten Accusat. *absolut.*, wie er, durch Vermengung von zweierlei Structuren in der Vorstellung, statt eines structurmässig erforderten andern Casus, namentlich statt des Dativ (ἔστεστι μοι φράσος ἀδυνώνων κλύουσαν ἀρτίως ὀνειράτων, Soph. El. 479 f. Plat. Lach. p. 186. D. al. Thuc. 5, 79, 1.), auch bei Classikern sich findet, daher *Beza's* Vorschlag, πεφωτισμένοις zu lesen, ganz entbehrlich war. Vrgl. Act. 26, 3. S. überhaupt *Brunck* ad Soph. l. l. *Jacobs* ad Athen. p. 97. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 176. D. *Kühner* II. p. 381. Sonach bezieht sich πεφωτισμ. auf ὑμῖν, und τοὺς ὀφθ. ist Accus. der nähern Bestimmung: *erleuchtet in Betreff der Augen eures Herzens*, d. h. *so dass ihr dann erleuchtet seid* u. s. w., womit der *Erfolg* der erbetenen Geistesmittheilung ausgesprochen ist (1. Thess. 3, 13. Phil. 3, 21. *Herm.* ad Viger. p. 897 f. *Pflugk* ad Eur. Hec. 690.). — τοὺς ὀφθαλμ. τῆς καρδ. ὑμ.) bildliche Bezeichnung der *Intelligenz* (Act. Thom. § 28.: τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς, Plat. Pol. 7. p. 533. D.: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, Soph. p. 254. A., vrgl. Ovid. Met. 15, 64. u. s. *Grot.* u. *Wetst.* z. u. St.), welche *erleuchtet* ist, wenn der Mensch die *göttliche Wahrheit erkennt.* Gegentheil: Rom. 1, 21. 11, 8. 10. Die Beziehung der Erleuchtung auf die *Erkenntniss* ist nothwendig durch ὀφθαλμούς gegeben, und hätte nicht als einseitig bezeichnet werden sollen (gegen *Harless*); die Kraft des neuen Lebens ist hier nicht mit durch πεφωτισμ. bezeichnet, da nicht das Herz überhaupt, sondern die *Augen* des Herzens als erleuchtet dargestellt werden, also das *erkennende* Organ. Vrgl. Clem. ad Cor. I. 36. — καρδία) bezeichnet nach dem populären biblischen Gebrauche nicht immer blos das Gefühls- und Begehrungsvermögen (*Olsh.* Opusc. p. 159. *Stirm* in d. Tüb. Zeitschr. 1834. 3. p. 53.), sondern ist oft genug, wie hier, der concrete Ausdruck für *animus* überhaupt, die Agentien des innern Lebens, in deren Thätigkeit der Mensch das Bewusstsein seiner persönlichen geistigen Erfahrung hat, zusammen umfassend *). Rom. 1, 21. 2, 15. Hebr. 4, 12. 2. Kor. 4, 6. al. S. *Delitzsch* bibl. Psychol. p. 203 ff.) — εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς) Zweck von

*) Vrgl. auch *Krumm* de notionib. psychol. Paulin. 1858. p. 50., welcher richtig bemerkt, dass die *Erkenntniss* des Herzens die in

πεφωτισμ. etc.: *damit ihr wisset, von welcher Beschaffenheit sei die Hoffnung seiner Berufung*, d. h. welch eine grosse und herrliche Hoffnung demjenigen, welchen Gott zum Messiasreiche berufen hat, durch diese Berufung gegeben sei (τῆς κλήσ. ist Genit. der bewirkenden Ursache). Demnach ist ἐλπίς hier so wenig als irgendwo) Rom. 8, 24. Gal. 5, 5. Kol. 1, 5. al.) *res sperata*, wie die Meisten auch *Meier* u. *Olsh.* fassen. Beachte auch hier die drei Grundstücke des subjectiven Christenstandes: *Glaube* und *Liebe* und *Hoffnung* (V. 15. 18.); bei *Glaube* und *Liebe* soll die Erleuchtung durch den heiligen Geist die Herrlichkeit der *Hoffnung* immer mehr zur Erkenntniss bringen; denn der Christen πολίτευμα ist im Himmel (Phil. 3, 20.), wohin ihr ganzes Sinnen und Trachten gerichtet ist. Der *Mittelpunkt* des Christenthums bleibt der Glaube mit seiner Liebe, wobei aber die Hoffnung den beständigen *Zielpunkt* ermuthigend und begeisternd vorhält. Vrgl. Rom. 5, 2. 8, 18 ff. 1. Kor. 9, 24 ff. 2. Kor. 4, 17. 13, 12 f. Gal. 6, 9. Phil. 3, 12 ff. Kol. 1, 23. 3, 1 ff. al. Diess gegen *Weiss*, welcher hier „ganz in Petrinischer Weise" die Hoffnung als den Mittelpunkt des Christenthums hervorgehoben findet (Petrin. Lehrbegr. p. 427.). — καὶ τίς ὁ πλοῦτος etc.) das ist nun der *Gegenstand* der Hoffnung. Die Wiederholung von τίς, so wie auch καὶ τίς — καὶ τί, hat rednerischen Nachdruck (vrgl. Rom. 11, 34 f.); ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ aber, welch eine volle, grandiose, die Gewichtigkeit der Sache gleichsam abbildende Häufung! welche nicht durch adjectivische Auflösungen der Genitiven zu verwässern ist. Vrgl. Kol. 1, 27. 2. Kor. 4, 17. δόξα, *Glorie*, ist die wesentliche Eigenschaft des von Gott als Erbtheil zu empfangenden (Rom. 8, 17.) Messianischen Heils, und wie gross die reichliche *Fülle* dieser Glorie sei, sollen die Leser sich bewusst sein. ἐν τοῖς ἁγίοις heisst nicht *im Allerheiligsten* (Hebr. 9, 12.), wie *Homberg* u. *Calov.* vorschlugen, was aber der Context nicht giebt, sondern: *unter den Heiligen* (Num. 18, 23. Hiob 42, 15. Act. 20, 32. 26, 18.), denn die Gemeinschaft der Christen ist das Gebiet, ausserhalb dessen dieser πλοῦτος etc. nicht statt finden wird. Vrgl. ὁ κλῆρος τῶν ἁγίων Kol. 1, 12. Es hängt zusammen mit dem nach τίς zu supplirenden ἐστί, so dass zu übersetzen ist, wie der Artikel vor πλοῦτος fordert: *welcher*, d. h. wie gross und überschwenglich *der Reichthum* u. s. w. unter den Heiligen

der *innern geistlichen Lebenserfahrung* beruhende, nicht die blos discursive sei. So aber nicht blos Paulus, sondern überhaupt.

sei. *Harless* wendet ein, P. hätte ὁ ἐν τοῖς ἁγίοις schreiben müssen, und ἐν τοῖς ἁγ. bekomme ungehörig den Hauptnachdruck. Aber die Structur τίς ἐστιν ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἁγίοις ist ja völlig logisch richtig, und den Hauptnachdruck hätte ἐν τοῖς ἁγίοις nothwendig nur dann, wenn es hinter τίς stände. *Gewöhnlich* (auch *Rück., Harless, Winzer, Olsh.*, nicht *Koppe* u. *de Wette*) betrachtet man ἐν τοῖς ἁγίοις als Anhang zu τῆς κληρονομ. αὐτοῦ: „das von Gott gegebene Erbtheil unter den Heiligen," wobei *Rück.* dem neutestamentl. Sprachgebrauche ganz entgegen οἱ ἅγιοι von der „Gesammtheit der sittlich guten Wesen in der andern Welt" erklärt. Aber da ἡ κληρονομία θεοῦ eben durch dieses θεοῦ (αὐτοῦ) vollständig und sollenn bestimmt ist, und nicht erst durch ἐν τοῖς ἁγίοις seine Vollständigkeit erhält (s. vielmehr Rom. 8, 17. Gal. 4, 7.), so müsste dieser Localzusatz durch τῆς angeknüpft sein, und Stellen wie Rom. 9, 3. 1. Tim. 6, 17. 1. Kor. 10, 18. 2. Kor. 7, 7. (s. *Fritzsche* ad Rom. 1. p. 195 f.), sind nicht analog. Stände αὐτοῦ *nicht*, so könnte ἐν τοῖς ἁγίοις die Bestimmung der hier gemeinten κληρονομία und mit τῆς κληρονομίας zur Einheit des Begriffs verschmolzen sein. Mit Unrecht bezieht übrigens *Harless* den Reichthum der Herrlichkeit u. s. w. vorwiegend schon auf die *gegenwärtige, irdische* βασιλεία τοῦ θεοῦ. Vrgl. *de Wette*. Erst das *künftige*, bei der Parusie zu errichtende Gottesreich ist der Gegenstand der κληρονομία (1. Kor. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Matth. 25, 34. al.), und hier weist insonders noch der Context (ἐλπίς V. 18., ἐγείρας etc. V. 20.) auf die *zukünftige* Herrlichkeit hin, welche Paulus *vergegenwärtiget*.

V. 19 ff. Nach dem Gegenstande der Hoffnung wird nun auch das, *wodurch sie verwirklicht wird*, nämlich die unendliche an Christi Auferweckung u. s. w. erwiesene Gottesmacht, dargestellt: *und welches (quanta) die überschwengliche. Grösse seiner Macht sei in Bezug auf uns, die wir gläubig sind* Die *Structur* ist wie bei dem vorigen Stücke, also nicht so, dass εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστ. an τίς δυνάμ. αὐτοῦ sich anschliesst (*Meier, Harless, de Wette, B. Crus.* nach vielen Aelteren; vrgl. 2. Kor. 13, 4.), sondern an das nach τί zu denkende ἐστί. — Aus dem vorhergehenden (ἐλπίς, κληρονομίας) und folgenden (V. 20 f.) Contexte erhellt, dass P. hier nicht von der *schon im irdischen Leben* an den Gläubigen in ihrer inneren Erfahrung sich erweisenden Macht Gottes redet (*Chrys., Oecum., Phot., Theophyl., Erasm.* u. M., auch *Flatt, Matthies., Rück., Meier, Harless*), sondern von der *künftig, bei der Parusie* an den Gläubigen zu erweisenden Macht, wo ihnen diese in Christi Erweckung, Erhöhung und Be-

stellung zum Gemeindehaupte erwiesene mächtige Wirksamkeit vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo nothwendig zur Erfüllung der Hoffnung, zur *δόξα τῆς κληρονομίας* gereichen muss (s. V. 20—23.). Daher fährt P. fort: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* etc.) Diess wird zwar von Vielen mit *τοὺς πιστεύοντας* verbunden (s. *Erasm.*, *Calov.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies* u. M.), wobei das *πιστεύειν* als Folge der *ἐνέργεια* etc., als *ἔργον θεοῦ* erschien, in welcher Fassung bei Aelteren (s. besonders *Calov.*) antipelagianisches und antisocianisches Interesse thätig war; allein so wird der ganze Gang der Rede verschoben; und die ausführliche und feierliche Exposition V. 20 ff. wird einem ganz unwesentlichen Worte, welches P. eben so gut hätte weglassen können (*τοὺς πιστεύοντας*), dienstbar gemacht. Pauli Absicht nach dem Zusammenhang ist nicht, den Ursprung des Glaubens nachzuweisen. *Chrys.*, *Calvin*, *Calixt*, *Estius*, *Grot.* u. M., auch *Meier* u. *Winzer* haben in *κατὰ τὴν ἐνέργ.* etc. eine Erweiterung (*de Wette:* den realen Grund) von *τὸ ὑπερβ. μέγεθος* etc. gefunden. Aber so würde alle das Folgende nur die unverhältnissmässige Bestimmung einer *Schilderung* bekommen, und von *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς*, welches doch das Bestimmende der bisherigen Rede war, isolirt sein, was anzunehmen kein Grund vorhanden ist. Daher nehme ich *κατὰ τ. ἐνέργ.* etc. als *Erkenntnissgrund des vorherigen Momentes.* Welches die überschwengliche Grösse der göttlichen Macht gegen die Gläubigen sei, das sollten die Leser wissen *zufolge der Wirksamkeit* u. s. w.; nach dieser Wirksamkeit sollten sie jene überschwengliche Grösse ermessen. *Harless* bezieht nicht blos auf das vorherige Moment, sondern auf alle drei, nach *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς* angeführten Punkte. Aber da die *ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος* lediglich dem Begriffe der *δύναμις* entspricht, so sind wir auch nicht weiter zurückzubeziehen berechtiget als auf *den* Punkt, in welchem von der *δύναμις* die Rede war. — *τὴν ἐνέργ. τοῦ κράτ. τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* ist eine *genetisch* darstellende Häufung; denn *ἰσχύς* ist *Stärke an sich* als inneres Vermögen als *vis* oder *virtus* (Mark. 12, 30. 2. Petr. 2, 11.), *κράτος* die in Ueberwindung des Widerstandes, im Herrschen u. s. w. *sich äussernde* Gewalt (Luk. 1, 51. Act. 19, 20. Eph. 6, 10. Kol. 1, 11. Hebr 2, 14. Dan. 4, 27. Jes. 40, 26.), und *ἐνέργεια die factishe Wirksamkeit*, die *Kraftthätigkeit.* Aehnliche Zusammenstellungen sinnverwandter Worte s. b. *Lobeck* Paralip. I. p. 534 f. Vrgl. Soph. Phil. 590: *πρὸς ἰσχύος κράτος.* LXX. Hiob 21, 23. Treffend *Vulg.*: „secundum *operationem potentiae virtutis* ejus.“

V. 20. Ἐν τῷ Χριστῷ) *an Christo.* — ἐγείρας) Partic. aor. gleichzeitig mit dem Acte des Verb. wie γνωρίσας V. 9*). — καὶ ἐκάθισεν) Abweichung von der Participialstructur nach καί. S. *Herm.* ad Soph. El. p. 153. u. z. Kol. 1, 6. — ἐν τοῖς ἐπουρ.) *im Himmel* (s. z. V. 3.), ist nicht in die unbestimmte Vorstellung eines *Status coelestis* umzusetzen (*Calov., Harless* u. M.), sondern als *Raumangabe* zu belassen. Denn Christus ist mit verklärtem *Körper* als σύνθρονος des Vaters im Himmel (Phil. 3, 20 f.); so schauete ihn auch Stephanus (Act. 7, 55.) und der Apokalyptiker (Apoc. 5. al.), und von dannen wird er zurückkehren, wie er leiblich dahin emporgestiegen ist (1. Thess. 4, 16. Act. 1, 11. Matth. 24, 30. al.), daher auch die Auferstandenen und Verwandelten bei der Parusie dem vom Himmel kommenden Herrn εἰς ἀέρα entgegengerückt werden (1. Thess. 4, 17.). Bis dahin vertritt er uns zur Rechten des Vaters (Rom. 8, 34.). Der *richtige* Kommentar zu ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρ. ist demnach Mark. 16, 19.: ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Unsere Stelle selbst aber V. 20. ff. ist der Kommentar zu ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε etc. Phil. 2, 9.

V. 21. ist keine Parenthese, da weder die Structur, noch der logische Fortgang der Rede unterbrochen wird. — ὑπεράνω) drückt nicht das *unendliche* Erhabensein (die Griech. Väter, *Beza, Estius*) auch nicht das *Herrschen über* (*Bengel*) aus, obgleich letzteres in der *Sache* liegt, sondern einfach: *oben über* (Hebr. 9, 5. Ez. 1, 26. 8, 2. Deut. 28, 1. Cant. tr. puer. 37. Tob. 1, 3. Ael. V. H. 9, 7. Polyb. 12, 24, 1.). Gegentheil: ὑποκάτω Mark. 6, 11. al. — πάσης ἀρχῆς — κυριότητος) ist weder mit *Schoettg.* von den *Jüdischen Hierarchen*, noch mit *van Till* (b. *Wolf*) von den verschiedenen Graden *heidnischer Gewalthaber*, noch mit *Morus* von *menschlichen Gewaltigen überhaupt*, noch mit *Erasm., Vorstius, Wolf, Zachar., Rosenm., Flatt, Olsh.* u. M. vom *quodcumque gloriae et dignitatis genus* (vrgl. 1. Kor. 15, 24.), sondern wie der nächste Context (ἐκάθισεν — ἐν τοῖς ἐπουραν.) und die analogen Stellen 3, 10. Kol. 1, 16. Rom. 8, 38. (vrgl. auch 1. Petr. 3, 22.) zeigen, von den *Engeln* zu verstehen, welche nach ihren *Rangclassen* (*abstracta pro concretis*) bezeichnet werden, und zwar von den *guten* Engeln, da hier nicht (wie 1. Kor. 15, 24.)

*) Dabei bemerke den Wechsel des Perf. (ἐνήργηκεν, s. d. krit. Anm.) und Aor. (ἐγείρας): *welche* (Wirksamkeit) *er wirksam gemacht hat* (abgeschlossene Handlung, vom Standpunkte des Schreibenden aus angesehen), *als er auferweckte* u. s. w.

von dem Siege Christi über *entgegenstehende*, sondern von seiner Erhöhung über die *bestehenden* Gewalten im Himmel die Rede ist. Uebrigens s. z. Rom. 8, 38. Gegen *Hofm.*, welcher (Schriftbew. I. p. 347. ed. 2.), in den verschiedenen Bezeichnungen keine *Rangordnung*, sondern nur verschiedene *Beziehungen zu Gott u. der Welt* finden will, s. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 291 ff. Schon Christus selbst Matth. 18, 10. setzt eine Rangverschiedenheit der Engel; so ist es um so willkürlicher, offenbar sollenne Ausdrücke, welche bei zwei Aposteln und dann im Test. XII. patr. dieser Idee entsprechen (auch abgesehen von der Jüdischen Engelclassenlehre), nicht auf sie zu beziehen. Nähere Nachweisungen aber über das Verhältniss und die Geschäfte dieser Engelgrade sind nicht zu geben, da P. selbst sich nicht näher darüber erklärt, die unter dem Einflusse des Platonismus ausgebildete, jedoch ungleiche Rabbinische Theorie der Engelclassen aber (s. *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. II. p. 374. *Bartolocc.* Bibl. rabb. I. p. 267 ff. *Gfrörer* Jahrh. d. Heils I. p. 357 ff.) den Bezeichnungen Pauli nicht entspricht (s. *Harless* z. u. St. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 226.) und offenbar später ausgebildet ist. Wahrscheinlich ist jedoch, dass die Reihenfolge nach einer *absteigenden Klimax* geordnet ist; denn 1) die Anschauung des Ap. geht am natürlichsten *von oben herab*, von der Rechten Gottes zu den himmlischen Wesen, welche *am nächsten* darunter stehen u. so fort; 2) die *ἀρχαί*, *ἐξουσία* und *δυνάμεις* werden immer in der *nämlichen* Ordnung genannt (3, 10. Kol. 1, 16. 2, 10. 1. Petr. 3, 22.), die *ἐξουσία* aber sammt den *θρόνοις* (Kol. 1, 16.) werden Test. XII patr. p. 548. in den siebenten Himmel, und die *δυνάμεις* p. 547. nur in den dritten Himmel versetzt, wie denn auch *Jamblich.* 5, 21. p. 136. die *δυνάμεις* weit unter die *ἀρχαί* gesetzt sind. Sonach wären Kol. 1, 16. *θρόνοι* und *κυριότητες* als die beiden Endpunkte der Engelreihe zusammengestellt. Anders *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 297 f. — Dass übrigens P. in *polemischer* Absicht gegen die *θρησκεία ἀγγέλων* der kleinasiatischen Gnosis (vrgl. Kol. 2, 18.), Christum als erhaben über die Engelwelt darstelle (*Bucer*, *Estius*, *Hug* u. M.), ist nicht anzunehmen, da die Form der Darstellung sich rein thetisch hält, die Sache selbst aber dem christlichen Bewusstsein überhaupt (vrgl. Hebr. 1, 4.) und dem Zusammenhang an u. St. insonderheit so nahe lag, dass sie, um ausgesprochen und mit solcher Feierlichkeit ausgesprochen zu werden, keiner polemischen Veranlassung bedurfte. Auch eine *präservative* Absicht, gegen mögliche Ansteckung von Seiten jener Gnosis (*Schneckenb.*, *Olsh.*), ist nicht erweislich.

— καὶ παντὸς ὀνόματος etc.) *und*, d. i. *und überhaupt* (s. *Fritzsche* ad Matth. p. 786. 870.) *über jeden Namen, welcher genannt wird.* Es mag ein Name ausgesprochen werden, welcher es sei, Christus ist darüber, ist erhabener als das, was der ausgesprochene Name sagt. Vrgl. Phil. 2, 9. Dass ὄνομα hier *dignitatis potentiaeve nomen* sei (*Erasm.*, *Calvin*, *Grot.* u. V.), wie Hom. Od. 24, 93. Strabo 6. p. 245. (ἐν ὀνόματι εἶναι) u. dergl. (s. *Wolf* ad Dem. Lept. p. 346. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 226.), ist wegen ὀνομαζομένου nicht anzunehmen, da dieses nur den einfachen Wortsinn *Name* möglich macht (vrgl. Plat. Soph. p. 262. B.); und wenn *Morus* u. *Harless* (vrgl. auch *Mich.* u. *Rück.*) den Grundbegriff der vorherigen Abstracta ergänzt haben: „über jeden Namen, nämlich solchen Charakters," so ist diess willkürlich, da παντός ohne beschränkenden Zusatz steht. πᾶν ὄνομα ist ganz allgemein: *jedweder Name:* von den himmlischen Mächten, über welche Christus gesetzt sei, erstreckt sich der Blick des Ap. auf *Alles* (Erschaffene) *überhaupt*, was irgendwie genannt werden mag. Vrgl. πάντα V. 22. — οὐ μόνον etc.) kann nicht zu ἐκάθισεν etc. gehören (*Morus*, *Koppe*; vrgl. schon *Beza* u. *Zanchius*), da ἐκάθισεν ein *Act* ist, welcher im αἰὼν οὗτος *geschehen ist*, sondern zu ὀνομαζομ.: welcher genannt wird in der Jetztzeit, vor der Parusie, und in der künftigen Zeit, nach der Parusie. Ueber αἰὼν οὗτος und μέλλων s. z. Matth. 12, 32.

V. 22. Hat P. vorher *die Erhöhung Christi über Alles* dargestellt, so spricht er nun auch die damit vollzogene *Unterwerfung von Allem unter Christus* aus: καὶ πάντα — αὐτοῦ, womit also die nämliche Sache, nur vom andern Gesichtspunkte aus (von unten, vom unterworfenen Objecte aus; vorher von oben, vom Sitze des erhöheten Herrn aus) ausgedrückt wird, um sie recht erschöpfend darzustellen. Solche Darstellung ist nicht tautologisch, sondern *emphatisch.* Nach *Theodoret.*, welchem *Harless* beistimmt, ist Pauli Absicht: καὶ τὴν προφητείαν ἐπήγαγε μαρτυρίαν. Allein die Worte sind zwar eine *Reminiscenz* von Ps. 8, 7., so dass P. den Psalmausdruck zu dem seinigen macht, aber nicht ein *Citat*, da er diess nicht im Geringsten *andeutet*, wie er 1. Kor. 15, 27. durch das folgende ὅταν δὲ εἴπῃ gethan hat. Allerdings aber *erkannte* er das, was Ps. 8. vom *Menschen*, als solchem, gesagt ist, als gegenbildlich im erhöheten Christus vollendet (s. z. 1. Kor. 1. l., vrgl. auch Hebr. 2, 8.), wodurch es ihm um so natürlicher war, hier in seiner Rede von Christi Herrschaft die Psalmworte sich anzueignen. — πάντα) hat den Nachdruck wie vorher πάσης und παντός. Alles, Alles, was

erschaffen ist, hat Gott Christo unterworfen. Hätte P. blos alles *Christo Widerstrebende* gemeint (*Grot., Rosenm., Holzh., Olsh.*), so hätte er es *sagen* müssen, da weder vorher von feindlicher Unterwerfung die Rede war, noch auch Ps. 8. davon geredet wird. — *καὶ αὐτὸν* etc.) *und ihn*, den so Emporgehobenen und Allbeherrschenden, *ihn* eben gab er u. s. w. Man beachte den Nachdruck des vorangesetzten *αὐτόν*. — *ἔδωκε*) wird gewöhnlich im Sinne von *τίθημι* gefasst (*Harless*: „und setzte ihn ein als Haupt über Alles für die Gemeinde," vergl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 98.); aber hier so willkürlich wie 4, 11. Richtig *Grot.* u. *Rück.*: *er gab ihn — der Gemeinde.* Hätte P. *τῇ ἐκκλ.* nicht von *ἔδωκε* abhängig gedacht, sondern von *κεφ. ὑπὲρ πάντα* angeschlossen, so wäre gar nicht abzusehen, weshalb er nicht *τῆς ἐκκλησίας* geschrieben haben sollte. Vrgl. Kol. 1, 18. — *ὑπὲρ πάντα*) ist weder *versetzt* (*Pesch., Chrys., Theophyl., Erasm., Grot., Estius* u. M.): „ipsum super omnia (sc. positum) dedit ecclesiae ut caput ejus," *Grot.*; noch heisst es *vornehmlich* (*ἐπὶ πᾶσιν* 6, 16.), wie *Bodius* u. *Baumg.* wollten; noch ist es mit *κεφαλ.* verbunden, *summum caput* (*Beza, Morus, Koppe, Rück., Holzh., Meier, Olsh.*, vrgl. *Matthies*), womit nach *Koppe* u. *Olsh.* angezeigt werden soll, Christus sei höher als die Apostel, Bischöfe u. s. w. (gegen Letzteres ist, dass *πάντα* die nämliche Fassung wie das vorherige *πάντα* fordert): sondern: *und ihn gab er als Haupt über Alles* (wozu er ihn, wie eben gezeigt, erhoben hatte) *der Gemeinde* (der Christenheit). Da er *als Haupt über Alles* der Gemeinde gegeben ward, so versteht sich von selbst, dass er ihr ebenfalls *als Haupt* gehören sollte, daher es entbehrlich ist, vor *τῇ ἐκκλ.* nach bekannter Brachylogie (*Matthiae* p. 1533. *Kühner* II. p. 602.) wieder *κεφαλήν* zu suppliren.

V. 23. giebt Aufschluss (*ἥτις*, *ut quae*, bezeichnet das Attribut als zum *Wesen* der *ἐκκλησία* gehörig, s. *Kühner* II. p. 497.), in welchem Verhältnisse *die Gemeinde* zu diesem ihr gegebenen Haupte stehe. — *τὸ σῶμα αὐτοῦ*) im mystischen Sinne nämlich nach der wesentlichen Geistes- und Lebensgemeinschaft, welche die Gesammtheit der Gläubigen mit Christo, ihrem Regenten, zur integrirenden und organischen Einheit verbindet. Vrgl. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 30. Kol. 1, 18. 24. 2, 19. 3, 15. Rom. 12, 5. 1. Kor. 6, 15. 10, 17. 12, 13. 27. — *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμ.*) pragmatische Parallele zu *τὸ σῶμα αὐτοῦ*, welche das Verhältniss der Gemeinde zu Christo, in so fern dieser als Haupt über Alles *ihr* Haupt ist, noch näher charakterisirt, und zwar in *nicht bildlicher* Bezeichnung. Die Gemeinde

ist nämlich *das Erfüllte Christi*, d. h. dasjenige, was von ihm erfüllt ist*), so fern nämlich Christus durch den heiligen Geist in den Christen wohnt und waltet und alles christliche Leben wirkt (Rom. 8, 9. 10. 2. Kor. 3, 17.). Seine durch den Geist vermittelte Gegenwart und Wirksamkeit erfüllt die Christenheit. Christus aber, von welchem die Christenheit erfüllt ist, ist derjenige, *welcher Alles* (rerum universitatem) *mit Allem* (omnibus rebus) *erfüllt*; denn durch ihn ist die Welt erschaffen und wird durch ihn erhalten und regiert (1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 16 ff.; *Usteri* Lehrbegr. p. 315 ff.). Sonach wird dadurch, dass die Gemeinde τὸ πλήρωμα Christi genannt wird, die Idee erläutert, dass Christus Haupt der *Gemeinde*, seines Leibes, sei: durch die charakteristische Bezeichnung aber τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμ. erläutert sich *die* Vorstellung, dass er *als Haupt über Alles* Haupt der Gemeinde sei, V. 22. — τὸ πλήρωμα ist hier (vrgl. überh. z. 1, 10.) gleich τὸ πεπληρωμένον. So heissen bekanntlich nicht blos die Schiffs-Ladungen oder Mannschaften, sondern auch die Schiffe selbst, so fern sie mit Ladung oder Mannschaft angefüllt sind, πληρώματα (Lucian. V. H. 2, 37. 38.); so heisst es bei Philo de praem. et poen. p. 920. von der Seele: γενομένη δὲ πλήρωμα ἀρετῶν; so wird bei den Gnostikern die übersinnliche Welt τὸ πλήρωμα, das Erfüllte, genannt, im Gegensatz gegen τὸ κένωμα, das Leere, die sinnliche Welt (*Baur* Gnosis p. 157. 462 ff.). S. auch *Fritzsche* ad Rom. II. p. 470. ἐν πᾶσι ist nicht: *überall* (*B. Crus.*), *Erscheinungsweisen* (*de Wette*), *in allen Stücken* (*Harless*) u. dergl., sondern *instrumental***) wie 5, 18.: *mit Allem*, und πληρουμένου ist *Medium* wie Xen. Hell. 5, 4, 56. 6, 2, 14. Dem. p. 1208. 14. 1221. 12., wobei der Medialsinn nicht zu übersehen ist: *qui sibi implet;* denn Christus ist Herr und Zweck (V. 22. Kol. 1, 16. Hebr. 2, 10.) von Allem. Aber die *Ubiquität des Leibes Christi*, welche man sonst mit u. St. vertheidigte (s. bes. *Calov.*), ist hier um so weniger zu finden, da das instrumental zu fassende ἐν πᾶσι nur an die das All

*) Nicht, wie *Elsner* Obss. p. 204. wollte: *das, wovon Christus erfüllt ist*, wogegen sprachlich zwar nichts einzuwenden wäre (s. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 469 f.), wohl aber, dass die Gemeinde nicht als in Christo, sondern Christus als in der Gemeinde wohnend zu denken ist (1. Kor. 3, 16. 2. Kor. 6, 12. Eph. 2, 22.), und dass die folgende Umschreibung Christi unpassend zu jener Vorstellung wäre.

**) Vrgl. Plut. de plac. phil. 1, 7, 9.: ἐπλήρωτο ἐν μακαριότητι. Paulus selbst hat πληροῦν so verschieden struirt (mit Dativ Rom. 1, 29., mit Genit. Rom. 15, 14., mit Accus. Kol. 1, 9.), dass auch die Structur mit ἐν nicht auffallen kann.

durchdringende fortwährende *Wirksamkeit* Christi denken lässt. Was ferner die *abweichenden* Erklärungen betrifft, so beschränken 1) Viele, welche *τὸ πλήρωμα* und *πληρουμένου* richtig fassten, mit Unrecht *τὰ πάντα ἐν πᾶσι* auf *die geistlichen Wirkungen in den Christen*, entweder wie *Grot.*: „Christus in omnibus, credentibus sc., implet omnia, mentem luce, voluntatem piis affectibus, corpus ipsum obsequendi facultate, ad quae dona perpetua accedebant primis temporibus etiam *χαρίσματα* illa *πνευματικά* etc.," oder wie *Flatt* (vrgl. *Zachar.* u. *Morus*); „der Alle ohne Unterschied der Nationen, Juden und Heiden, überall, oder immer [*ἐν πᾶσι?*] mit Gutem erfüllt." Hierbei ist übersehen, dass *τὰ πάντα* nach dem vorherigen *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα* keinerlei Beschränkung verträgt, und dass, wenn *τοῦ — πληρουμένου* nur sagen sollte in wie fern die Kirche das *πλήρωμα* Christi sei, dieser ganze Zusatz eben so entbehrlich wäre für das christliche Bewusstsein als undeutlich ausgedrückt. Wir haben vielmehr in *τὸ πλήρωμα τοῦ* etc. eine Klimax der Darstellung, welche von dem, was die *Gemeinde* in Bezug auf Christum ist (*τὸ πλήρωμα αὐτοῦ*), zu seinem Verhältnisse *zum Universum* (daher auch *τὰ πάντα* vorgerückt ist) fortschreitet. 2) Da *αὐτοῦ* und *τοῦ τὰ π. ἐν π. πληρουμ.* pragmatisch parallel sind und kein Wechsel der Subjecte angedeutet ist. da vielmehr der Gedanke, dass die Gemeinde das *πλήρωμα Gottes* sei, hier, wo die Idee: „*Christus* ist ihr Haupt" ausgeführt wird, ungehörig wäre: so fallen alle Erklärungen, welche *τοῦ πληρουμ.* auf *Gott* beziehen, wie die von *Theodoret.*: *ἐκκλησίαν — — προσηγόρευσε τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα, τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα· ἐπλήρωσε γὰρ αὐτὴν παντοδαπῶν χαρισμάτων* etc., und von *Koppe*, nach welchem der Sinn sein soll: „den ganzen weiten Staat des Allbeherrschers!" Vrgl. *Rosenm.* Auch *Homberg* Parerg. p. 289., *Wetst.* („Christus est plenitudo, gloria patris omnia in omnibus implentis") und *Meier* beziehen den Genit. auf *Gott*, betrachten aber *τὸ πλήρωμα* als Apposition zu *αὐτόν*; *Meier*: „ihn, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllet;" denn in Christo wohne die Gottesfülle (Kol. 2, 9.), und Gott sei es, welcher das Universum erfüllt (Jer. 23, 24. al.). Diese Erklärung ist offenbar contort, macht *ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ* zu einem entbehrlichen Einschiebsel, welches, wenn nichts weiter dazukommen sollte, nach *ἔδωκε κεφαλὴν — τῇ ἐκκλησίᾳ* ganz zwecklos und müssig wäre, und lässt *τὰ πάντα ἐν πᾶσι* ohne genaue Analyse. Dieselben Gründe gelten auch gegen *Bengel*, welcher *τὸ πλήρωμα* als *absoluten Accusat.* betrachtet als Epiphonem des von V. 20. an Gesagten: „Hoc, quod

modo explanavi, inquit apostolus, repraesentat nobis plenitudinem Patris omnia implentis in omnibus, ut mathematici dicunt: id quod erat demonstrandum.“ 3) Da es sich von selbst versteht, dass Christus als das *Haupt* der Gemeinde nicht *ohne* diesen seinen Leib ist, und da es daher dem Ap. nicht einfallen konnte, noch dazu am feierlichen Schlusse des Abschnitts, hervorzuheben, dass der Leib zur *Vollständigkeit* des Hauptes gehöre: so fallen als ganz ungehörig alle die Erklärungen, welche *τὸ πλήρωμα supplementum* (Matth. 9, 16. Mark. 2, 21.) nehmen*), wobei man theils consequent genug war, *πληρουμένου* ebenfalls im Sinne des Vervollständigens zu fassen, wie *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Menoch.*, *Bodius*, *Estius***) u. M., theils inconsequent genug, es der Paronomasie zuwider *implere*, also verschieden von *πλήρωμα* zu erklären, wie *Beza*†), *Calov.*, vrgl. *Calvin*, *Balduin*,

*) So auch in d. krit. Miscellen in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 387., wo noch dazu der Vergleich der Verbindung Christi und der Gemeinde mit der Eheverbindung (5, 25 ff.) ganz unbefugt herbeigezogen wird. Wie Mann und Weib sich zur Totalität der Gattung ergänzen (als Haupt und Leib), so sei auch die Gemeinde (als der Leib Christi) das Complementum Christi (als des Hauptes der Gemeinde). Auch *Baur* (Paulus p. 426.) fasst die Verbindung Christi mit der Kirche hier als Ehe (als eine Syzygie) auf, erklärt jedoch *πλήρωμα* ganz aus der gnostischen Anschauung. Mit *τὸ πλήρ. τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμ.* sei nichts Anderes gesagt, „als dass Christus das *πλήρωμα* (die Gesammtheit der Aeonen) im höchsten absolten Sinne ist, sofern Alles auf absolute Weise (*τὰ πάντα ἐν πᾶσι*) es ist, was er mit sich als dem absoluten Inhalt erfüllt.“ Demnach sei *πλήρωμα* weder schlechthin activ noch passiv zu nehmen, sondern so, dass beide Begriffe in einander übergehen, weil ja das Vollmachende auch wieder das Vollgewordene, das mit seinem bestimmten Inhalte Erfüllte sei. „Als *πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσι* ist Christus das die *πάντα ἐν πᾶσι* mit ihrem bestimmten Inhalt erfüllende *πλήρωμα*, und dieses *πλήρωμα* selbst ist die mit ihrem absoluten Inhalt erfüllte absolute Allheit.“ Vrgl. *Baur* d. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 296. Solche Exegese der höhern Kritik entzieht sich zu sehr dem philologischen Boden, und ist von der Voraussetzung nachapostolischer Verhältnisse zu sehr hingenommen, um nicht ihrem eigenen Geschicke überlassen zu werden.

**) „qui secundum omnia, s. quod omnia in omnibus sui corporis membris adimpletur. Nisi enim essent hic quidem pes ejus, ille vero manus, alius autem aliud membrum — —, non perficeretur Christus secundum rationem capitis,“ *Estius*. Ihm folgt *Bisp.*, hier den Grund und Keim der Lehre vom Schatze der Heiligenverdienste findend!

†) „omnino autem hoc addidit apostolus, ut sciamus Christum per se non indigere hoc supplemento, ut qui efficiat omnia in omnibus re vera,“ *Beza*. — *Calov.*: „Tanto in pretio Christus suam habet ecclesiam, tam tenerè amat, ut se quodammodo *imperfectum* et *mancum* reputet, nisi nobis conjungatur, et *nos ipsi* tan-

Baumg.; auch *Hahn* Theol. d. N. T. p. 219 f.: seine Bestimmung, Alles in Allem zu erfüllen, sei erst in der Kirche *vollständig* erreicht worden. 4) An der Nothwendigkeit πλήρωμα und πληρουμένου in einerlei Sinn zu fassen, scheitert auch die Erklärung von πλήρωμα gleich πλῆθος, *copia, coetus numerosus* (*Storr, Morus, Stolz, Koppe, Rosenm.**)), oder gar: *volles Körpermaass* (*Cameron, Bos*). Ferner 5) die *passive* Fassung von πληρουμένου (*Vulg.*) lässt für τὰ πάντα ἐν πᾶσι durchaus keine erträgliche Erklärung übrig, weshalb nicht nur die Auslegung von *Chrys., Theophyl., Estius* u. M. (s. vorher unter Nr. 3.), sondern auch die ähnliche von *Hieron.***) und die von *Holzh.* verwerflich sind, welcher Letzterer den Sinn findet: „Christus trägt in sich die Fülle ewiger Güter" (τὰ πάντα ἐν πᾶσι bedeute das Ewige!). Da ferner 6) τὸ πλήρωμα weder an sich noch nach dem Contexte die göttliche δόξα bezeichnet, deren reale Gegenwart die שכינה war (*Buxt.* Lex. Talm. p. 2394 ff.), so fällt nicht nur die Erklärung derer, welche τὸ πλήρωμα dem Sinne nach *Tempel* wiedergeben, wie *Michael.* u. *Bretschn.*, sondern auch die von *Harless*: „der Ap. benennt die Gemeinde mit demselben Worte, mit welchem er sonst [?] den Reichthum der in Christo und Gott wohnenden und von ihm ausgehenden Herrlichkeit bezeichnet. Sie ist aber Fülle Christi, nicht als ob sie die Herrlichkeit wäre, die in ihm wohnte, sondern weil er seine Herrlichkeit, wie im All, so in ihr wohnen lässt. Sie ist die Herrlichkeit nicht eines, der ohne sie darbte, sondern dessen, der das All in allen Stücken†) erfüllt:

---

quam corpus capiti uniamus *ceu πλήρωμα ejus.*" Vrgl. *Luther's* Glosse. Uebrigens zieht *Calvin* vor, τὰ πάντα auf die *spiritualis gubernatio ecclesiae* zu beschränken.

*) *Morus:* „quae proinde est societas subditorum ejus et hominum magna copia, quae colit hunc (quae subest huic, quae sub hoc rege vivit), qui omnes omnino in hoc coetu omnibus generibus bonorum accumulare de die in diem solet." *Rosenm.:* „coetus numerosus illius, qui omnes (homines) omnibus bonis replet," womit *Gott* gemeint sein soll.

**) „Sicut adimpletur imperator, si quotidie ejus augetur exercitus — —, ita et Dominus noster Jesus Christus in eo, quod sibi credunt omnia et per dies singulos ad fidem ejus veniunt, ipse adimpletur in omnibus, sic tamen, ut omnia adimpleantur in omnibus, i. e. ut qui in eum credunt, cunctis virtutibus pleni sint."

†) Nach *Harless* soll ἐν πᾶσι *in aller Weise* heissen und darauf gehen, dass nicht in Einer Weise der Erdkreis der Herrlichkeit Christi voll ist; eine andere sei die des Schöpfers, eine andere die des Erleuchters vor der Menschwerdung (Joh. 1, 3.), eine andere die des Erlösers. Aber womit die Beschränkung von τὰ πάντα auf den *Erdkreis* rechtfertigen? Und sind denn diese *drei* angeführten Weisen der Herrlichkeit, welche ohnehin der Leser ohne alle

πλήρης πᾶσα ἡ γῆ δόξης αὐτοῦ (Jes. 6, 3); aber sie ist die *Herrlichkeit* Christi, weil er mit ihr allein, wie das Haupt mit seinem Leibe, verbunden ist.“ Verfehlt war endlich auch 7) der Versuch von *Rück.*: die Kirche sei als das Mittel (τὸ πλήρωμα, das, wodurch das πληροῦν zu Stande kommt) bezeichnet, wodurch Christus Alles, was ihm zur Vollendung übertragen ist (τὰ πάντα), in Allen (πᾶσι *Masc.*) vollführe, als „das Mittel seiner Vollendung der grossen Bestimmung, welche ihm obliegt, nämlich der allgemeinen Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott.“ Dagegen ist sowohl die Sprache, da τὸ πλήρωμα nie das Vollführungsmittel heisst, als auch der Context, welcher weder von einer Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott redet, noch eine Beschränkung von τὰ πάντα auf das im göttlichen Plane Liegende dargiebt. — Uebrigens ist auch hier, hinsichtlich des Gebrauches von πλήρωμα, so wenig wie vorher, hinsichtlich der Engelclassen eine directe oder indirecte polemische Beziehung gegen Gnosticismus nachzuweisen. Den späteren Speculationen des letztern konnten aber die Formen der transscendenten Lehren Pauli nur willkommen sein, nicht als ob der Gnosticismus seinen Stoff nach solchen Schriftformen ausgedacht habe (Tert. de praescr. 38.), sondern er hat ihn hineingegossen, und dazu die vorgefundenen Formen weiter ausgebildet und ausgesponnen.

KAP. II.

V. 1. Nach ἁμαρτίαις haben B. D. E. F. G. Minusk. Syr. utr. Erp. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Theodoret. Lucif. Victorin. Ambrosiast. Pel. ὑμῶν, welches *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht aufgenommen. Die Entbehrlichkeit des Pronom. und der Mangel desselben V. 5. veranlasste die Weglassung. A. hat ἑαυτῶν, eine glossirende Näherbestimmung zu ὑμῶν. — V. 3. τέκνα φύσει) *Lachm.* u. *Rück.*: φύσει τέκνα, nach A. D. E. F. G. L. Minusk. Vulg. It. Or. (einmal) u. a. Vätern. Aber bei der Zusammengehörigkeit von τέκνα ὀργῆς lag die Umstellung φύσει τέκνα so sehr nahe, dass gegen jene bedeutenden Zeugen die Recepta, durch B. K. Minusk. Or. (dreimal) Chrys. Dam. Theophyl. Oec. bezeugt, mit *Matth.*, *Scholz*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette*, *Tisch.* zu schützen ist. — V. 11. Die Umstellung ποτὲ

Andeutung hätte *errathen* müssen, hinreichend, um das ganz unbeschränkte ἐν πᾶσι zu erschöpfen? und ist der Gedanke an die Herrlichkeit des Schöpfers und des Erleuchters *vor der Menschwerdung* dem Particip. *Praesent.* angemessen?

ὑμεῖς bei *Lachm.* u. *Tisch.* ist durch A. B. D.* E. Vulg. Codd. It. u. Väter gerechtfertiget. Schwächer bezeugt ist die Stellung ἐγεν. ἐγγύς V. 13. bei *Lachm.*, welche den Gegensatz schwächt. — V. 12. ἐν τῷ καιρῷ) ἐν fehlt bei A. B. D.* F. G. 17. al. Vulg. Codd. It. *Chrys.* (im Komment.) Epiph. Cyr. Hier. Aug. Getilgt von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Rück.* Erklärungszusatz. — V. 15. ἐν ἑαυτῷ) *Lachm.*: ἐν αὐτῷ. Die Zeugen sind sehr getheilt. Aber leicht ward *E* nach *Ev* übergangen. — V. 17. καὶ τοῖς) *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*: καὶ εἰρήνην τοῖς nach weit überwiegendenZeugen. Der Nachdruck der Wiederholung von εἰρήν. ward nicht gewürdiget, und so das entbehrlich scheinende Wort übergangen, welches daher wiederherzustellen ist. — Aus demselben Grunde ward in V. 19. statt des weit überwiegend bezeugten ἀλλ' ἐστέ blos ἀλλά (*Elz.*, *Scholz*) geschrieben. — V. 21. πᾶσα οἰκοδ.) *Elz.*, *Scholz*, *Rück.*: πᾶσα ἡ οἰκοδ. Aber der Artikel fehlt bei B. D. E. F. G. K. L. u. vielen Minuskeln, auch bei Clem. Bas. Chrys. (im Komment.) Theodoret. Oec., und ward hinzugesetzt (A. C. Chrys. Theophyl.), weil er jedoch irrig, durch den Sinn nothwendig schien. Aber s. d. exeget. Anm.

Inhalt: Auch euch, da ihr todt waret durch die Sünden, wie denn auch wir Judenchristen in demselben sündigen und dem göttlichen Zorne verfallenen Zustande waren — Gott hat vermöge seiner Liebe mit Christo uns lebendig gemacht, erweckt und in den Himmel versetzt, um in den kommenden Weltzeiten seine Gnade an uns in Christo zu erweisen (V. 1—7.). Denn aus Gnade seid ihr zum Heile gelangt, nicht durch Werkverdienst (V. 8—10.). Gedenket deshalb, dass ihr vormals heidnisch-profan und unglücklich waret, jetzt aber durch den Tod Christi in einer ganz andern Lage seid (V. 11—13.). Denn Christus hat durch seinen Tod Frieden zwischen Juden und Heiden hergestellt (V. 14—18.). Mithin seid ihr nicht mehr Fremde, sondern Mitgenossen der Theokratie, Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf den Grund der Apostel und Propheten, wobei der Eckstein Christus ist, in welchem jedes Gebäude, und auch ihr, zum heiligen Tempel gebaut wird (V. 19—22.).

V. 1. *Zusammenhang:* Nachdem *Knatchb.* u. M. (b. *Wolf* Cur. z. 1, 19.) καὶ ὑμᾶς an εἰς ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας 1, 19. angeknüpft haben, *Bengel* aber an ἣν ἐνήργ. 1, 20. (Beides willkürlich contort, und Ersteres auch deshalb verkehrt, weil ὑμᾶς V. 19. schon die Leser mit umfasste), haben *Lachm.* u. *Harless* 1, 23. nur mit einem Komma geschlossen und καὶ (συνεζωοποίησε) ὑμᾶς an καὶ αὐτὸν ἔδωκε etc. V. 22. ange-

reiht*). So auch *de Wette*, ohne jedoch das blose Komma nach 1, 23. zu billigen. Aber so müsste man nicht ὑμᾶς, sondern ἡμᾶς erwarten (vrgl. 1, 19.: εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας), denn P. würde an das, was Gott in Bezug *auf Christum* gethan habe, dasjenige anknüpfen, was er zugleich *an den Christen* gethan. Da er aber das Pronom. der *zweiten* Person gesetzt hat, so wird dadurch das Anheben eines *neuen* Stückes angezeigt. Ferner ist 1, 23. so grossartig und feierlich in Gehalt und Form, dass sich dieser Vers trefflich zu einem volltönenden *Schlusse*, schwerlich aber zu einer blosen Einschaltung eignet. Nein, nachdem P. vorher von der überschwenglichen Macht Gottes an den Gläubigen geredet, die man erkennen möge zufolge dessen, was Gott an Christo gethan, welchen er erweckte, erhöhete u. s. w., will er nun, *in Anwendung dessen auf die Leser*, diesen zum Bewusstsein bringen, dass Gott *auch sie* (καὶ ὑμᾶς), als sie todt waren in ihren Sünden, mit Christo lebendig gemacht u. s. w., also *auch an ihnen* jene überschwengliche Macht erwiesen habe. — Die *Structur* wird, ehe noch das Subject und das Verbum ausgesprochen wird, durch die V. 2. beginnenden Relativsätze *abgebrochen*, aber V. 4. durch δὲ wieder aufgenommen, so dass V. 4. das in V. 1. noch nicht genannte Subject genannt und charakterisirt wird, und V. 5. mit Wiederholung des Objects, welches jedoch nach Maassgabe des in den Zwischensätzen Gesagten schon V. 4. in die erste Person übergegangen und also universell geworden war (ἡμᾶς), das Verbum (συνεζωοποίησε) hinzutritt. Ueber das Einzelne s. nachher. Die Wiederaufnahme beginnt also schon V. 4. mit ὁ δὲ θεός (wie schon *Theophyl.* ausdrücklich bemerkt), nicht erst mit V. 5., wie *Wolf* u. M., auch *Griesb.*, *Koppe* ed. I., *Scholz*, *Meier*, *Rück.*, *Holzh.* wollen, weil sonst wieder V. 4. anakoluthisch wäre und doch ὁ θεός das Subject von συνεζωοπ. ist. — νεκροὺς τοῖς παραπτ. κ. τ. ἀκροβ. ὑμῶν) Der *Dativ* bezeichnet die *Causa efficiens* des Todes. Nicht gleich ist die Vorstellung Kol. 2, 13. Ganz contextwidrig *Cajet.* (nicht *Estius*, welcher diese Erklärung *abweist*): der Dativ sei wie Rom. 6, 11., wobei ὄντας als Part. *Praes.* geltend gemacht wird: *da ihr todt seid für die*

*) Auch *Calov.*, *Cramer*, *Koppe* u. *Rosenm.* knüpften καὶ ὑμᾶς unmittelbar an 1, 23. an, nämlich an πληρουμένου. „qui sicut omnes alios beneficiis cumulat, sic etiam vos," *Rosenm.* Dies ist aber mit der richtigen Erklärung von τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου 1, 23. u. mit der Correlation von νεκρούς u. συνεζωοπ. ganz unverträglich.

Sünden. Hiergegen ist auch ὑμῶν, sowie der Plural, da beim Todtsein für die Sünde diese als Princip erscheint (Rom. 6, 11.). — Ein *reeller* Unterschied zwischen παραπτώματα und ἁμαρτίαι (vrgl. z. Rom. 5, 20.) findet in so fern nicht statt*), als beide Ausdrücke die nämliche Sache (die *peccata actualia* in Gesinnung, Wort und That) in zweierlei Form der Vorstellung, als Verfehlung und Fall (s. überh. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 324.) bezeichnen, das Abstractum ἁμαρτίας aber nicht, wie Rom. 5, 20. ἡ ἁμαρτία, die Sünde in abstracto, als herrschende *Macht*, sondern wegen des Plural. nur die *wirklichen* Sünden (ἁμαρτήματα) meinen kann. — ὄντας) Zustand, welcher *zu der Zeit* gegenwärtig war, *als* Gott sie lebendig machte. — νεκρούς) wird von den Auslegern (abgesehen von denen, welche, wie *Koppe* u. *Rosenm.*, dem Wortsinne den Begriff *elend, unglücklich* unterschieben) vom *geistlichen* Tode gefasst, d. h. von der Erstorbenheit des wahren sittlichen Lebens durch die „alienatio animae a Deo," *Calvin.* Aber wodurch wird denn dieser geistliche Sinn angezeigt? Musste nicht νεκρ. τοῖς παραπτ. κ. ταῖς ἁμαρτ. die Leser ganz natürlich und nothwendig an den ihnen bekannten Zusammenhang der ungesühnten Sünden und *des ewigen Todes* (der ewigen Verdammniss), in welchem Zusammenhange sie einst als Heiden standen, erinnern? S. z. Rom. 6, 16. 22 f. 7, 9—11. 24. 8, 2. 6. Die Erklärung vom *physischen* Tode ist unzulässig, weil dieser nicht die Folge der individuellen Sünden, sondern der Sünde Adam's ist; s. z. Rom. 5, 12. 1. Kor. 15, 22. Der Ausdruck νεκροί aber ist *proleptisch:* da ihr todt waret, durch eure Sünden, d. h. da ihr euch durch eure Sünden den Tod zugezogen hattet, *dem ewigen Tode verfallen* waret, so dass also die *certo morituri* als νεκροί bezeichnet werden. Vrgl. Rom. 8, 10. und das bekannte ψυχάριον εἶ βαστάζον νεκρόν Epict. Anton. 4, 41. S. z. Rom. l. l. Ohne Christum wäre der ewige Tod, welchen sie sich durch ihre Sünden

*) *Augustin.* ad Lev. qu. 20.: jenes bezeichne die *desertio boni*, diess die *perpetratio mali*, oder jenes sei die Uebereilungssünde, diess die vorsätzliche, welchen letztern Unterschied auch Tittm. Synon. p. 47. annimmt. *Hieron.:* jenes seien *delicta cogitatione inchoata*, dieses *Thatsünden;* vrgl. *Olsh. Bengel:* παραπτ. gehe auf die *Juden* und ἁμαρτ. auf die *Heiden. Meier* (vrgl. *B. Crus.*): beide Worte seien wie *Handlung* und *Zustand* unterschieden. *Matthies:* jenes seien die *geistigen* Verirrungen und Verfinsterungen, diess die *moralischen* Sünden und Laster. *Harless* u. *de Wette:* jenes bezeichne einzelne *Uebertretungen*, dieses *alle Arten* von Sünden, auch Sünden in *Gesinnung.*

zugezogen hatten, nicht aufgehoben und von ihnen abgewendet worden; aber nachdem Christus das Versöhnungswerk vollbracht hat und sie an ihn gläubig geworden sind, ist den durch ihre Sünden dem ewigen Tode Verfallenen mittelst der Lebensgemeinschaft, in welche sie durch den Glauben mit dem aus dem Tode lebendig gewordenen, auferweckten und in den Himmel erhobenen Christus versetzt sind, das ewige Leben geworden, was V. 5. 6. durch *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ* etc. näher ausgedrückt wird. So handelt d. St. allerdings von der durch Christum geschehenen *Versöhnung*, welcher die Gläubigen das ewige Leben verdanken, was *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 249. mit Ungrund (s. V. 5. *χάριτί ἐστε σεσωσμ.* und V. 7 f.) leugnet, von der *sittlichen* Wiederbringung erklärend; *die* ist die *Folge* der Versöhnung (V. 10.), das ethische Product derselben durch den Geist. — Uebrigens ist das Verhältniss u. St. zu Kol. 2, 13. u. 1, 21. nicht das einer unselbstständigen Abhängigkeit, sondern einer frischen und lebendigen Erinnerung mit eigenthümlicher neuer Ausführung.

V. 2. Schatten vor dem V. 4. aufgehenden Lichte. — *ἐν αἷς*) *Bereich, in welchem* u. s. w. *αἷς* hat sich nach dem Genus des letzten Substantivs gerichtet, umfasst aber beide. S. *Matthiae* p. 991. — *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*) *nach dem Zeitalter dieser Welt*, d. h. wie es der für die jetzige (bis zur Parusie bestehende) Welt bestimmten Zeitperiode entsprechend war. Denn Unsittlichkeit ist das Characteristicum dieser Weltperiode (Rom. 12, 2. 2. Kor. 4, 4. Eph. 6, 12.), und je näher der Parusie, desto mehr ist der *αἰών*: *πονηρός* (s. z. Gal. 1, 4.). *Andere* erklären *αἰών Leben* (so auch *Harless*, vrgl. *H. Steph.*: „secundum eam, quae in hoc mundo est, vivendi rationem," *Castal.*, *Beza*, *Grot.* u. M.), wofür *Rück.*, welcher sonderbar falsch gleich *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον τοῦ κόσμου* erklärt, und *Matthies*; *Zeitgeist*, *Olsh.* aber *Zeitrichtung* setzt. Allein so gangbar auch im Classischen, namentlich bei Homer, Pindar, Herod. und den Tragikern, *αἰών* in der Bedeutung *Leben* ist (s. d. *Lexica* u. bes. *Duncan* ed. Rost p. 47. *Blomf.* ad Aesch. Prom. 887. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 50.), so ist es doch n e im N. T., so oft auch das sollenne Wort vorkommt, so gebraucht, sondern immer in der Bedeutung *Zeitlauf*, *Zeitalter*. Die Auskunft von *Koppe* aber (vrgl. *Estius* u. *Flatt*), *αἰών* und *κόσμος* seien synonym, daher *Koppe ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* gleich *ὁ κόσμος οὗτος* sein lässt, steht auf gleicher Linie mit der umkehrenden Willkür von *Bretschn*, es sei so viel als *ὁ κόσμος τοῦ αἰῶνος τούτου*: *homines pravi ut nunc*

sunt Nein, P. hätte *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον* (vrgl. 1, 21.) schreiben können, hat aber dieses *τοῦτον* nach der schildernden Art seiner Rede durch *τοῦ κόσμου τούτου* umschrieben. Nach *Beausobr.* u. *Mich.* („der Gott dieser Welt") soll *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* in polemischer Beziehung auf die gnostische Aeonenlehre den *Teufel* bezeichnen (s. das Folgende). Nach *Baur* p. 433 f. ist der Ausdruck selbst gnostisch, dem *κοσμοκράτωρ* (vrgl. 6, 12.) gleich und den *Teufel* bezeichnend. Eingetragen, da die Erklärung von *αἰών* im gewöhnlichen Sinne des N. T. einen völlig Paulinischen Gedanken ergiebt. Der *Teufel* erscheint erst im *Folgenden,* und würde wenn er schon hier, und zwar als Herr des vormessianischen Zeitlaufs, hätte bezeichnet werden sollen, wie 2. Kor. 4, 4. als *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* oder in ähnlicher concreter Weise bezeichnet sein. — *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*) klimaktische Parallele zum Vorherigen. Gegentheil: *κατὰ θεόν* 4, 24. 2. Kor. 7, 9. Vrgl. 1. Joh. 5, 14.: *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. Den *Teufel* stellt hier P. als *den Regenten über die Macht der Luft* dar, wobei *ἐξουσία collectiv* ist, die Gesammtheit der betreffenden Mächtigen (der Dämonen, Matth. 12, 24.) bezeichnend. Vrgl. *Lobeck* ad Phryn. p. 469. *Bernhardy* p. 47. Diese *ἐξουσία* hat ihren Sitz in der zwischen Himmel und Erde befindlichen Luft (*τοῦ ἀέρος*); die Atmosphäre ist der Bereich, das Territorium der Dämonenmacht. Diess und nichts Anderes spricht P. mit klaren Worten aus, die *ἐναέριος διατριβή* (*Oecum.*, vrgl. *Theophyl.*), den *ἐπουράνιος τόπος* (*Chrys.*) der Dämonen; und man hätte *τοῦ ἀέρος* weder gleich *τοῦ σκότους* (6, 12. Kol. 1, 13.) nehmen sollen (*Cleric., Heins., Mich., Storr, Flatt, Matthies* u. M.), da es wohl wie oft bei Homer *nebeliges Dunkel*, Gewölk u. dergl. im Gegensatz gegen den klaren *αἰθήρ* heissen kann, nie aber das absolute *σκότος* vertritt (vrgl. *Buttm.* Lexilog. I. p. 115.), und im N. T. immer nur *Luft* heisst; noch hätte man es metonymisch *mundus* erklären sollen (*Thomas, Bulling.* u. M.). Nach *Hahn,* Theol. d. N. T. I. p. 328 f. soll *τοῦ ἀέρος* die luftartige *Natur* der Dämonen ausdrücken, sie seien nicht wirklich geistige, sondern nur *geistähnliche* Wesen; *Luftartigkeit* sei ihre physische Beschaffenheit. Diess ist schon an sich unrichtig, weil die Dämonen nothwendig dieselbe physische Beschaffenheit wie die Engel (mit Einschluss auch der überirdischen Leiblichkeit derselben, vrgl. z. Matth. 22, 30.) haben müssen, daher sie, obgleich *ἀκάθαρτα* geworden, doch *πνεύματα* geblieben sind, u. s. aus uns. Briefe 6, 12. (*τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας*). *Olsh.* will die Dämonen dadurch aus der Atmosphäre entfernen, dass er

ἀήρ gleich οὐρανός nimmt*), auf 1. Thess. 4, 17. sich berufend (wo aber ἀήρ nichts Anderes als *Luft* ist) und sogar diese Stelle für die einzige im N. T. ausgebend, wo ἀήρ sonst noch vorkomme (aber s. Act. 22, 23. 1. Kor. 9, 26. 14, 9. Apoc. 9, 2. 16, 17.). Als ein gleich abschreckendes Gegenstück rationalisirender Kunst stehe hier noch die Deutung von *Stolz* Erläut. p. 175.: „Man hat hier an die *auf der Erde* handelnden und wandelnden vernünftigen Wesen, die Menschen, die als sinnliche Geschöpfe *in der Luft*, in dem die Erde umgebenden Dunstkreise, *athmen*, zu denken." *Hofm.*, welcher sonst ἀήρ gleich πνεῦμα nahm, will jetzt (Schriftbew. I. p. 457. ed. 2.) τοῦ πνεύματος von τοῦ ἀέρος abhängig machen und unter letzterem *die durch das Wehen jenes πνεῦμα gebildete Atmosphäre* verstehen. „So lange sie [die Ungehorsamen] diesen Geist ihren Geist sein lassen, leben sie in der Luft desselben, und athmen sie gleichsam ein, in einer Luft, welche das Herrschaftsgebiet [die ἐξουσία] Satans ist." Allein abgesehen von der schwerfälligen und dunklen Häufung dreier Genitivi (2. Kor. 4, 4. 7. fliessen dieselben leicht und klar einer aus dem andern), so steht dieser Fassung entgegen, theils dass ἐξουσία nicht Herrschafts*gebiet* heisst, theils dass der ἀήρ als durch das *Wehen* des Geistes entstanden mit nichts angedeutet ist (wenigstens πνέοντος statt ἐνεργοῦντος müsste man erwarten), theils das, wenn die ἐξουσία das Herrschafts*gebiet* sein soll, τῆς ἐξουσίας nur ein unbeholfener Pleonasmus und nicht abzusehen wäre, weshalb P. nicht blos τὸν ἄρχοντα τοῦ ἀέρος etc. geschrieben haben sollte. — Was nun aber die *historische Genesis* der Vorstellung Pauli, dass die Dämonen in der Luft hausen, betrifft: *so hat er sie aus seinem vorchristlichen, Jüdisch-rabbinischen Ideenkreise in seinen christlichen Glaubens-Inhalt mit herübergenommen.* Zwar finden sich bei den Rabbinen sehr verschiedene, verworrene und zum Theil sehr monströse Behauptungen über den Aufenthalt der Dämonen (s. bes. *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. II. p. 437 ff.); aber viel zu rasch schliesst daraus *Harless* (dem *Olsh.* folgt): „*in solchen Pfützen sucht man nach Erklärung für den Ausdruck des Apostels vergeblich.*" Denn finden sich verschiedene Meinungen bei den Rabbinen, aber unter ihnen auch die, welche

*) P. habe den Ausdruck vielleicht aus dem Grunde gebraucht, um die Dämonen als zwar nicht irdische, aber doch auch nicht himmlische zu charakterisiren. Er hat den Ausdruck deshalb gebraucht, weil er die Dämonen als in der Atmosphäre hausend sich vorstellte. Und nicht einen höhern Ausdruck gebraucht er (wie 6, 12.) für das Luftgebiet, weil er hier das *Schmähliche* der

den Dämonen die Luft als Territorium anweist: so zeigt uns der Ausdruck des Ap., welche von den verschiedenen Rabbinischen Vorstellungen er *nicht* befolgt hat, und *welche* von ihm angenommen ist. So zwar z. B. *die* Lehre, welche R. *Bechai* in Pentat. f. 90. 1. als eine *bekannte* darstellt, dass nur *die* Dämonen, welche die Träume bewirken, in der Luft, die zur Sünde verführenden aber im Menschen selbst, und noch andere in den Abgründen des Meeres wohnen, die Ansicht des Ap. *nicht*. Aber *der* Glaube, welchen hier P. als den seinigen kund giebt und bei seinen Lesern voraussetzt, dass nämlich das dämonische Reich überhaupt, nicht blos eine einzelne Abtheilung desselben, in der Luft sei, findet sich sehr bestimmt auch bei den Rabbinen aufbehalten. Denn 1) schon die Rabbinische Lehre von der *geflügelten* Beschaffenheit der Dämonen (Talm. Chagig. 2. R. Eliez. b. *Bartolocc.* I. p. 320 ff. al.) weist offenbar auf die *Luftregion* als Aufenthalt hin, da sie von der Gemeinschaft *Gottes* ausgeschlossen sind. 2) In einzelnen Stellen wird diess ausdrücklich gesagt. *Comment. in libr. Aboth* f. 83. 2.: „Sciendum, a terra usque ad expansum omnia plena esse turmis et praefectis, et infra (das ist eben im ἀήρ) plurimas esse creaturas laedentes et accusantes, et omnes stare ac volitare in aëre“ etc. Ferner heisst es in *Tuf haarez* f. 9. 2.: unter der Sphäre des Mondes, welche die letzte unter allen ist, ist ein Firmament (רקוע) — — und daselbst sind die Seelen der Teufel u. s. w. S. *Eisenm.* II. p. 411. Ferner sagt R. *Bechai* in Pentat. f. 139. 4., wo darüber Aufschluss gegeben wird, dass die Dämonen Zukünftiges wissen: weil sie in der Luft (באויר) wohnen — — so vernehmen sie die zukünftigen Dinge von den Fürsten der Planeten. Derselbe R. *Bechai* in Pentat. f. 18. 1. berichtet als Rabbinische Tradition, dass Noah nach Gen. 6, 19. in seiner Arche auch Teufel gerettet habe, und erhärtet diese Auslegung dadurch, dass er sagt: „denn es wäre unmöglich gewesen, dass sie in ihrem Orte, welcher die Luft ist (במקומם שהוא האויר), hätten übrig bleiben können.“ Vrgl. auch *Nischmath chasim* f. 115. 2. Auch die Behauptung des R. *Menasse* b. *Eisenm.* II. p. 456 f., dass der aufsteigende Rauch des Räucherwerkes, welches den Teufeln geräuchert wurde, ihre Speise sei, weist auf die Luft als ihren Aufenthalt hin, wie denn auch nach der Kabbala (Cabb. denud. I. p. 417.) die Dämonen „unter dem obern Heiligthume“ wohnen*). So viel ist also in den

Macht fühlen lassen will, daher der Ausdruck weder zufällig noch fremdartig ist (gegen *Hofm.*).

*) Mit dieser Rabbinischen Ansicht stimmt auch Test. XII patr.

„*trüben Pfützen*“ der Rabbinischen Tradition *klar* genug, dass man das Dämonenreich in die Luft versetzte, und damit finden wir den Ap. übereinstimmend, daher wir kein Recht haben, zu leugnen, er habe aus seiner Rabbinischen Bildung her diese Vorstellung beibehalten, wobei es aber durchaus grundlos wäre, ihm auch die bei den Rabbinen mit diesem Lehrsatze in Verbindung stehenden Curiositäten beizumessen, da er vielmehr *nichts weiter* ausspricht, als dass die teuflischen Mächte *in der Luft* sind. Auch bei den Pythagoreern finden wir eine analoge Ansicht (Diog. Laert. 8, 32.: *κατὰ τὸν μὲν Πυθάγοραν εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον, καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι*, u. vrgl. die übrigen Stellen b. *Wetst.* u. *Elsner* p. 206. *Dougt.* Anal. p. 127.), aber ganz aus der Luft gegriffen ist die Behauptung von *Wetst.*: „P. ita loquitur ex principiis philosophiae Pythagoreae, quibus illi, ad quos scribit, imbuti erant.“ P. setzt seinen Ausdruck bei den Lesern als den Ausdruck *seiner* Lehre als bekannt voraus, und redet so nachdrücklich und feierlich, dass an irgendwelche Accommodation nicht einmal zu denken ist. — *τοῦ πνεύματος*) ist noch von *τὸν ἄρχοντα* abhängig, so dass die Macht, über welche der Teufel regiert, nachdem sie durch *ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* nach ihrem äusseren Vorhandensein bezeichnet war, nun nach ihrem im Innern der Menschen thätigen Wirken bezeichnet wird, nämlich als *der Geist, welcher wirksam ist in den Ungehorsamen.* Dieses *πνεῦμα*, dessen Herrscher der Satan ist, ist aber nicht etwa als die *menschliche Gesinnung* zu denken, da es, so gefasst, nicht als Apposition zu dem von der menschlichen Individualität verschiedenen *τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* passen würde, wie denn auch *τοῦ ἐνεργ.* etc. auf ein von der menschlichen Individualität verschiedenes Agens hinweist: sondern als das von seinem *ἄρχων*, vom Teufel, ausgehende und in die Menschen übergehende und in ihrem Innern wirkende Princip, *als der Gegensatz des von Gott ausgehenden heiligen Geistes.* Vrgl. z. 1. Kor. 2, 12. Dieses *πνεῦμα* ist im Gegensatz von *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* das *πνεῦμα τῆς πλάνης* 1. Joh. 4, 6. Nicht „sonderbar“ ist es (*de Wette*), von einem „*Herrscher dieses Geistes*“ zu reden,

p. 729.: *ὑπὸ τοῦ ἀερίου πνεύματος τοῦ Βελιάρ*, wo *ἀέριον in der Luft befindlich* heisst. S. Plat. Epin. p. 948. D.: *δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος.* Vrgl. Test. XII patr. p. 547. Nimmt man in solchen Stellen *ἀέριος luftartig* (*Hahn*), so verwechselt man es mit *ἀέρινος* (Arist. de anim. 3, 13. metaph. 9, 7.). Vrgl. vielmehr Ascens. Jes. 10.: „descendit in firmamentum, ubi princeps hujus mundi habitabat.“

sondern diess ist *der* Vorstellung, nach welcher Christus als *Herr des heiligen Geistes* gedacht ist (2. Kor. 3, 18.), analog. Man hat ferner τοῦ πνεύματος nicht *collectiv* zu fassen (*Vatabl., Grot., Estius, Wolf, Mich., Holzh.*); denn die ἐξουσία τοῦ ἀέρος zwar ist der Inbegriff der Mehrheit der Dämonen, aber der *Geist*, welcher durch seinen Herrscher, den Teufel, in das Innere der Menschen gebracht wird und in ihnen wirkt, ist in allen *υἱοῖς τῆς ἀπειθ.* der Eine und nämliche Geist, wie auch der heilige Geist in allen gläubigen Individuen der Eine und nämliche ist. *Andere* betrachten τοῦ πνεύματος als *Apposition zu τὸν ἄρχ. τ. ἐξουσ. τ. ἀέρ.*, indem man entweder eine durch Abirrung von der Construction entstandene abnorme Casussetzung annimmt (Genit. für Accus.), wie *Piscat., Calov., Seml., Koppe, Rosenm., Rück., de Wette*, oder den Genit. als Genit. *appos.* zu τὸν ἄρχοντα ansieht, wie *Flatt.* Aber wie rein willkürlich ist Ersteres! und wie unmöglich Letzteres, da τὸν ἄρχοντα, seinem Sinne nach, einen *bestimmenden* Genit. *verlangt*, in τῆς ἐξουσ. τ. ἀέρ· auch bereits *hat*, und also auch τοῦ πνεύματος in keinem andern Verhältnisse genommen werden *kann!* — νῦν) hat Nachdruck, aber nicht wie *Meier* will (vrgl. *Zanchius*): „*auch jetzt noch*, wo ihm durch das Evang. so mächtig entgegengewirkt wird," was durch καὶ νῦν ausgedrückt sein müsste, sondern νῦν steht dem ποτέ entgegen, wo das diabolische πνεῦμα *in Allen*, auch in den Lesern, wirksam war. Vrgl. V. 3. *Rück.* (vrgl. *Bengel* u. *Holzh.*) denkt an die *ausserordentliche, besonders gefährliche* Kraft, welche das satanische Reich gerade in der Erlösungszeit entwickelt habe (2. Thess. 2, 2 ff.); so auch *de Wette*. Aber das konnte aus dem einfachen ἐνεργ. nicht verstanden werden und hätte noch ein περισσοτέρως, ὑπερβαλλόντως oder drgl. verlangt. Nach *Olsh.* soll νῦν dem künftigen Weltalter entgegenstehen, und die diabolische Wirksamkeit als beschränkt, im Gegensatz gegen die ewige göttliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, erscheinen lassen. Aber ein Gegensatz zum αἰὼν μέλλων liegt gänzlich nicht im Contexte; auch verstand es sich ja ganz von selbst, dass sich die satanische Wirksamkeit nur auf die Zeit vor der Parusie erstreckt; wie hätte also ein Leser darauf verfallen können, im νῦν eine Negation des αἰὼν μέλλ. zu finden? — ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθ.) in ihren Seelen. Der Ausdruck υἱοὶ τ. ἀπειθ. ist hebraisirend (denn bei den Griechen finden sich nur Ausdrücke wie υἷες Ἀχαιῶν, παῖδες ζωγράφων u. dergl., nicht mit Abstractis; s. *Blomf.* Gloss. Perss. 408. p. 138. *Stallb.* ad Plat. Phil. p. 107.) und bezeichnet die in dem Verhältnisse des Betreffenden zu dem

Genitiv-Nomen beruhende Abhängigkeit, hier: *die Genesis der geistigen Verfassung*, so dass τοῖς ἐξ ἀπειθείας (vrgl. Rom. 2, 8.) das Nämliche wäre. Vrgl. *Winer* p. 213. Gegentheil: τέκνα ὑπακοῆς 1. Petr. 1, 14. Mit ἀπείθεια aber ist nicht der *Unglaube* gemeint (*Luther, Bengel, Koppe, Harless* u. M.); denn dieser könnte nur als Glaubens*verweigerung* dem Begriffe des Ungehorsams subsumirt sein (Hebr. 4, 6. 11. u. s. *Fritzsche* ad Rom. 11, 30.). *Dem* Sinne aber widerspräche hier das folgende ἐν αἷς καὶ ἡμεῖς πάντες, da nicht *alle* Judenchristen sich, wie Paulus, dem Glauben *widersetzt* hatten. Da nun P. auch nur von der *Unsittlichkeit* der Ungläubigen redet (V. 1. 3.), so ist ἀπείθεια hier die durch ihr *unsittliches Wesen* sich darstellende Unfolgsamkeit gegen Gott (Rom. 11, 30.)

V. 3. Hat P. eben das vorchristliche Verderben der *Leser* gezeichnet, welche *Heidenchristen* waren, so tritt ihm hierbei die sündliche Verderbtheit *Aller*, diess Fundament seiner begeisterten Ueberzeugung von der Universalität der Erlösung (Rom. 1, 18. — 2, 24. 11, 32. Gal. 2, 15. 16. 3, 22. al.), so lebendig in's Bewusstsein, dass er nun auch *die sämmtlichen Judenchristen* (καὶ ἡμεῖς πάντες) in die nämliche Verderbtheit mit einschliesst, und *darnach*, bei der Wiederaufnahme V. 4., die V. 1. eingeführte zweite Person nicht wieder anwenden kann, sondern diese in ἡμᾶς umsetzen muss. Da καὶ ἡμεῖς, *auch wir*, nothwendig die zu ὑμᾶς V. 1. *hinzutretende* Classe bezeichnen muss, so können nicht die *Christen überhaupt* (*Estius, Koppe* u. M.), sondern es müssen, da die ἡμεῖς Heidenchristen sind, die *Judenchristen* verstanden werden. Die folgende *allgemeine* sittliche Charakteristik steht nicht entgegen (Einwand *de Wette's*), da es dem Ap. darauf ankam, eben die *Gleichheit* des sittlichen Zustandes beider Theile zu zeichnen. Ganz willkürlich *de Wette*: „auch wir, *die wir schon längere Zeit Christen sind.*" — ἐν οἷς) ist nicht auf τοῖς παραπτώμασι V. 1. zu beziehen (*Pesch., Hieron., Grot., Estius, Beng., Baumg., Koppe, Rosenm.*), welche Beziehung nicht durch Kol. 3, 7. zu stützen, sondern bei der Lesart ὑμῶν nach ἁμαρτ. V. 1. unmöglich, aber auch ausserdem verwerflich ist, weil P. nicht wieder ἐν αἷς geschrieben, und weil die Beziehung auf das *nächste* Subject durchaus passend ist; denn auch die Judenchristen alle wandelten einst *unter den Ungehorsamen*, als zur ethischen Kategorie derselben gehörig, in so fern sie vor ihrer Bekehrung gleichfalls durch unsittlichen Wandel ungehorsam gegen Gott waren (Rom. 2, 17 ff. 25. 3, 9 ff.). — ἐν ταῖς ἐπιθυμ. τῆς σαρκὸς ἡμ.) Näherbestimmung zu dem eben

gesagten *ἐν οἷς — ἀνεστράφημεν ποτέ*, das unsittliche Gebiet der vorchristlichen Verfassung bezeichnend (2. Kor. 1, 12. 2. Petr. 2, 18. vrgl. Xen. Ages. 9, 4. Plat. Legg. 9. p. 865. E. Polyb. 9, 21, 5.), in welchem dieser Wandel statt fand, nämlich in den Begierden unserer leiblich-psychischen Menschennatur, deren gottwidrige Triebe noch nicht den überwindenden Einfluss des heiligen Geistes erfahren hatten (Rom. 7, 14 ff. 8, 7. Gal. 5, 17. Rom. 8, 2. al.), und daher den Willen des sittlichen Ich unwirksam machten (Rom. 7, 17—20.). Das Gegentheil ist: *πνεύματι περιπατεῖν* (*καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς μὴ τελεῖν*) Gal. 5, 16. vrgl. Rom. 8, 13. — *ποιοῦντες* etc.) giebt nun die *Art und Weise* dieses Wandels an, wobei das vorangestellte *ποιοῦντες* den Nachdruck hat, dass es aussagt, was sie *thaten*, wie hernach *ἦμεν*, was sie *waren*. Die *θελήματα* (vrgl. zum Plur. Act. 13, 22. Jerem. 23, 26. 2. Makk. 1, 3.) sind hier reell nicht verschieden von den *ἐπιθυμίαις*, die aber als die *Willensthätigkeiten* vorgestellt sind, welche abseiten der *σάρξ* und der *διάνοιαι* (Beides als den Unbekehrten beherrschende Potenz ist personificirt vorgestellt) statt haben. Bei *τῶν διανοιῶν*, welches sich zu *τῆς σαρκός* wie das Besondere zum Allgemeinen verhält, liegt nicht im *Plural* die schlimme Beziehung, wie *Harless* vermuthet (welcher „die schwankenden, wechselnden Meinungen" darin findet), sondern im *Contexte*, welcher an die *unheiligen* Gedanken*) im Zustande des Ungehorsams denken lässt. Vrgl. Num. 15, 39.: *μνησθήσεσθε πασῶν τῶν ἐντολῶν κυρίου καὶ ποιήσετε αὐτάς· καὶ οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν*, auch Jer. 23, 26. Jes. 55, 9. (*τὰ διανοήματα*), wo ebenfalls nicht im Plural die nachtheilige Beziehung liegt, sondern im *Zusammenhange*. — *καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*) Statt gleichmässig nach *ποιοῦντες* fortzufahren *καὶ ὄντες*, geht P. wie 1, 20. (s. dazu d. Anm.) nachdrücklich in die *oratio finita* über, nach der Handlungsweise den *Zustand* bezeichnend, welcher durch jene Handlungsweise hergestellt war. Dass deshalb *ἦμεν* vorangesetzt ist, hat man unbeachtet gelassen, und daher *καὶ ἦμεν* etc. entweder stillschweigend (so gewöhnlich) oder ausdrücklich (so *Fritzsche* Conject p. 45., welcher *ἐν ταῖς ἐπιθ. τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες* etc. in Eins nimmt) mit *ἐν οἷς — ἀνεστρ.* verbunden. *Harless* betrachtet die Worte nur als eine nachträgliche genauere Bestimmung und Modification

*) Dass diese *selbstisch* sind, ist an sich richtig, liegt aber nicht im Worte selbst und ist nicht von P. ausgedrückt (gegen *Hofm.* Schriftbew. I. p. 563. ed. 2.).

des unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedankens, wobei aber unnöthig eine Isolirtheit der Worte angenommen, und ebenfalls die Correlation der vorangestellten Verba *ποιοῦντες* und *ἦμεν* vernachlässiget wird. — *τέκνα ὀργῆς* sind *Zorneskinder* (vrgl. z. V. 2.), d. h. aber nicht blos *Zorneswürdige* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Castal.*, *Calvin*, *Grot.* u. M.), welches Abhängigkeitsverhältniss dem Contexte nicht entspricht, sondern, wie *νεκροὺς τοῖς παραπτ.* V. 1. zeigt, *Zornverfallene irae obnoxii* (vrgl. 5, 8. Matth. 25, 15. Joh. 17, 12.). Richtig so die Meisten. *Wessen* Zorne sie unterworfen gewesen, zeigt P. nicht an (denn nicht *τῆς ὀργῆς* schreibt er, vrgl. Rom. 12, 19.), sondern er überlässt es dem Leser, sich selbst zu sagen, dass er sich *Gottes* Zorn zu denken habe (s. V. 4.). Ueber den *Zorn* Gottes aber, als den heiligen Affect des absoluten Missfallens am Bösen, welcher durch die absolute Liebe zum Guten nothwendig gesetzt, und daher das nothwendige Princip der göttlichen Strafe ist (nicht die Strafe selbst), vrgl. z. Rom. 1, 18. — *φύσει*) verbindet sich nach seiner Stellung hinter *τέκνα* als nähere Bestimmung mit *diesem Worte* (nicht mit *ἦμεν*): *Kinder durch Natur*, *Naturkinder*. Ueber die Anschliessung eines instrumentalen Dativs unmittelbar an ein Verbal-Substantiv, s. *Heind.* ad Cratyl. p. 131. *Böckh* ad Plat. Min. p. 101. *Lobeck* ad Phryn. p. 688. *Kühner* § 585. Anm. 1. Dieses *φύσει* aber muss lediglich aus dem Contexte seine nähere Bestimmung erhalten, ob es nämlich ein *angeborenes* Verhältniss bezeichne (wie Gal. 2, 15. Xen. Mem. 1, 4, 14. Soph. Aj. 1280. O. C. 1297. Isocr. Evag. 16.: *τῷ μὲν γὰρ ἦν φύσει πατρίς, τὸν δὲ — — νόμῳ πολίτην ἐπεποίητο;* besonders instructiv ist: Plat. Prot. p. 323. C. D. Dem. 774. 7.), ob es also gleich *γενέσει* und die Zorneskindschaft *ἔμφυτος* sei (Sap. 12, 10. vrgl. 13, 1.), oder aber ein durch Entwickelung einer nativa indoles *hergestelltes*, ein *vermöge Naturells gewordenes* Verhältniss (wie Rom. 2, 14. 1. Kor. 11, 14. Xen. Mem. 1, 2, 14. 4, 1, 3. Plat. Legg. 6. p. 777. D. Ael. V. H. 2, 13. 3, 22. 9, 1. u. s. *Wetst.* z. u. St. u. *Loesner* p. 340 f.). In letzterem Sinne heisst David bei Joseph. Antt. 7, 7, 1. *φύσει δίκαιος καὶ θεοσεβής*. Vrgl. Philo de conf. lingu. p. 327. E.: *ἀντιλογικοὶ φύσει*. Xen. Oec. 20, 25.: *φύσει φιλογεωργότατος* u. s. w. Hiernaeh wäre *ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς* zu umschreiben: *ἦμεν, τῇ φύσει χρησάμενοι, τέκνα ὀργῆς*. Von je her (s. schon Augustin. retract. 1, 10. 15. de verb. ap. 14.) ist das Wort an u. St. zur Vertheidigung der *Erbsünde* als *angeborener* Verfassung der Strafbarkeit (*angebornes peccatum vere damnans*) gebraucht worden, wie denn auch noch *Rück.*, *Harless*,

Olsh., *Usteri**), *J. Müller*, *Lechler* u. M. eine *angeborene* Zorneskindschaft verstanden haben. „P. nos *cum peccato gigni* testatur, quemadmodum serpentes suum venenum ex utero afferunt," *Calvin.* „Hoc uno verbo, quasi fulmine, totus homo, quantus quantus est, prosternitur; neque enim naturam dicit laesam, sed mortuam per peccatum ideoque irae obnoxiam," *Beza.* Vrgl. Form. Conc. p. 639 f. Allein 1) der Context weist V. 1—3., wie auch wiederum V. 5. lediglich auf einen *actuell hergestellten*, nicht auf einen *angeborenen* Schuldzustand hin**). Ferner 2) hätte P. nach dem sündigen *Thun* den schon *angeborenen* Straf-Habitus hervorheben wollen, also den Weg *ab effectu ad causam* genommen, so hätte *φύσει* einen Nachdruck, welcher seine kritisch gesicherte Stellung, wie sie in der Recepta ist, nur ungehörig erscheinen liesse; ja nicht einmal die Stellung bei *Lachm.* (*ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς*) wäre hinreichend entsprechend, sondern man müsste logischer Weise erwarten: *καὶ φύσει ἦμεν τέκνα ὀργῆς*: „und (schon) durch Geburt waren wir Zorneskinder," worin der Quell des sündigen Thuns läge. Aber 3) der *kirchliche* Lehrsatz, dass der Mensch ein *geborner* Zornverfallener, *von Geburt* Gegenstand der göttlichen Verdammniss sei, ist durchaus nicht Lehrsatz *Pauli*, nach welchem der Mensch durch seine *actuelle* Sünde dem Zorne Gottes verfällt (Rom. 1, 18. 2, 8. 9. 7, 7 ff. al.), indem er nämlich dem ihm angeborenen Sünden-*Principe* wider seinen sittlichen Willen, den er ebenfalls von Natur in sich trägt, unterthänig wird und folgt (Rom. 7, 14 ff.), wobei übrigens der leibliche *Tod* nicht in der individuellen Sünde der Einzelnen, sondern im Zusammenhange des ganzen Geschlechts mit dem Fall und der Todesstrafe des Stamm-

---

*) *Usteri* Lehrbegr. p. 30. verdächtiget übrigens die Aechtheit von *φύσει*, theils um seiner vermeintlichen sonderbaren Stellung, theils um der Varianten willen. Aber wegen der Stellung s. oben. Und Varianten finden sich gar nicht, da verschiedene Uebersetzungen keine Varianten sind. Weggelassen aber ist *φύσει* nur bei 109. Aeth. Zwar führt *Usteri* auch Clem. Al. ad gent. in Opp. ed. Pott. I. p. 23 an, wo die Stelle ohne *φύσει* citirt sei. Aber bei Clem. l. l. haben wir kein Citat, sondern blos eine freie *Benutzung* d. St., woraus sich Varianten nicht sicher documentiren lassen. Sonderbar erklärt übrigens Clem. *τέκνα ὀργῆς* durch *τρεφόμενα ὀργῇ, ὀργῆς ϑρέμματα.*

**) Ganz verfehlt argumentirt *Grot.* gegen die kirchliche Auslegung aus dem Contexte so: „Non agi hic de labe originaria, satis ostendunt praecedentia, *ubi describuntur vitia, a quibus multi veterum fuere immunes.*" S. dagegen Rom. 1—3. 11, 32. Gal. 3, 22. al.

vaters (s. z. Rom. 5, 12.) ursächlich beruht. Und 4) wie konnte P., von den *Juden* redend, eine *angeborene* Zorneskindschaft von ihnen aussagen, da er sie als *κλάδους ἁγίους τῆς ῥίζης ἁγίας* (Rom. 11, 16.) betrachtete! Sie waren ja *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* des heiligen Oelbaums der Theokratie (Rom. 11, 21.); wie konnten sie zugleich das Gegentheil (man beachte das *κατὰ φύσιν*), *geborene τέκνα ὀργῆς*, sein? S. auch Gal. 2, 15., wo die *φύσει Ἰουδαῖοι* den *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοῖς entgegengesetzt* werden*), so wie Rom. 9, 4., wo von ihnen der Besitz der *υἱοθεσία*, mithin der Typus der christlichen Gotteskindschaft, ausgesagt wird, wovon die angeborene Zorneskindschaft das schroffe Gegentheil wäre. S. überh. über die Heiligkeit des Volkes Gottes *Ewald* Alterth. p. 262 ff. Ferner 5) wenn P. eine *angeborene* Zornverfallenheit gedacht hätte, so hätte er auch die *Christenkinder* nicht als *heilig* und *rein* betrachten können (1. Kor. 7, 14), und die Kindertaufe müsste schon im N. T. verordnet sein, und zwar mit der schlechthinigen *Nothwendigkeit*, welche man ihr später in Consequenz der Ausbildung des Dogma von der jeden natürlich Gebornen ewig verdammenden Erbsünde verleihen musste. Die Erklärung von einem *angeborenen* Zornzustande (welcher sich auch *damit* nicht reimt, dass Jesus den Kindergleichen das Himmelreich verheisst, Matth. 18, 2 f. 19, 14 f.) ist demnach als *contextwidrig* und *unpaulinisch* abzuweisen, und *φύσει* bestimmt die Zorneskindschaft dahin, dass sie *vermöge natürlicher Beschaffenheit* (man beachte die eben erwähnten *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*, vrgl. den *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, welcher das sittliche Gesetz im Menschen überwindet, Rom. 7. 23. 24.) enstanden sei. Allerdings wird der Mensch mit dieser natürlichen Beschaffenheit, d. i. mit dem Sündenprincipe, durch dessen Entwickelung der sittliche Wille überwunden wird (Rom. 7.), *geboren* (vrgl. auch Joh. 3. 6.), aber nicht ihr Vorhandensein *an und für sich* macht ihn zum Kinde des Zorns, sondern er wird es erst, wenn diese Verfassung seiner sittlichen Natur, diese Mischung zweier entgegengesetzter Principien in seiner natürlichen Disposition — was aber bei *Jedem* geschieht (Rom. 3, 9. 11, 32. Gal. 3, 22.) — den Sieg des Sündenprincips, und somit das *σαρκικὸν* und *πεπραμένον ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν εἶναι* (Rom. 7, 14.), herbeigeführt hat **). Haben *Andere*,

*) Was *Hofm.* Schriftbew. I. p. 564. ed. 2. mit sprachlichem Ungrund leugnet; s. z. Gal. p. 81.

**) Durch die christliche Wiedergeburt bekommt vermöge des Geistes (Rom. 8, 2.) der sittliche Wille die Herrschaft im Menschen, und

wie *Erasm.*, *Balduin*, *Bengel*, *Morus*, *Koppe*, *Stolz*, *Flatt*, *Matthies*, *de Wette*, vom sogenannten *natürlichen Zustand* des Menschen erklärt, d. h. von dem Zustande des vorchristlichen Lebens, welcher noch ausser dem Einflusse des heiligen Geistes war, so ist damit eigentlich *nichts* erklärt; denn die ganze Schilderung, nicht blos *φύσει*, charakterisirt „den natürlichen Zustand, in welchem die erlösende Thätigkeit Gottes die Völker fand" (*de Wette*); bei *φύσει* aber bleibt immer die besondere Frage, ob das „*von Natur*" ein angebornes Zornverhältniss bezeichne oder nicht. *Holzh.**) will gar *φύσει ὀργῆς* verbinden („Zorn, welcher aus dem ungöttlichen Naturleben kommt"), wovon ihn, selbst wenn *φύσις* das Naturleben hiesse, schon der Mangel jedes Artikels hätte abhalten sollen; *τῆς τῇ φύσει ὀργῆς* oder *τῆς ἐκ τῆς φύσ. ὀργῆς* oder dergleichen müsste stehen. Falsch endlich *Cyrill.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Grot.*: *φύσει* sei gleich *ἀληθῶς* (vrgl. *Pesch.*, *Hieron.*, welche es *prorsus* fassen), was es nie ist, auch nicht Gal. 4, 8., worauf sich *Grot.* beruft. — *ὡς καὶ οἱ λοιποί*) sc. *ἦσαν*. Die *λοιποί* sind die *Heiden* (Rom. 3, 9. 1. Thess. 4, 13.), und *καί* ist nicht *adhuc* (*Grot.*), sondern das *auch* der Vergleichung.

V. 4. Jetzt beginnt nach den Zwischensätzen V. 2. 3. die Reassumtion, und zwar mit dem *Subjecte*, welches P. schon V. 1. im Sinne hatte. S. z. V. 1. Nicht aber durch *οὖν*, sondern durch *δὲ* wird wiederaufgenommen, weil das nun zu Sagende (das reiche Erbarmen Gottes) dem in den Relativsätzen Gesagten *adversativ* gegenübersteht. S. *Klotz* d Devar. p. 377. — *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει* etc.) Die Verbindung ist: *Gott aber, welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner vielen Liebe willen — — uns — — lebendig gemacht mit Christo.* Ueber den Unterschied von *ἔλεος* und *οἰκτιρμός* s. z. Rom. 9, 15. Zu *ἐν ἐλέει* vrgl. 1. Kor. 1, 5. Jak. 2, 5. 2. Kor. 9, 11. 1. Tim. 6, 18. — *διὰ τὴν πολλ. ἀγάπην αὐτοῦ*) nämlich *um ihr ein Genüge zu thun.* Falsch *Luther*: *durch* seine grosse Liebe. Richtig *Vulg*: *propter* etc. Nicht *αὐτοῦ* ist übrigens zu schreiben, sondern *αὐτοῦ* wie 1, 6. — *ἣν ἠγάπ. ἡμ.*) wie Joh. 17, 26. Vrgl. das classische *ἔρωτα ἐρᾶν*, *Lobeck* Paral.

---

er wird somit qualitativ *θείας κοινωνὸς φύσεως* 2. Petr. 1, 4. und *μεταλαμβάνων τῆς ἁγιότητος τοῦ θεοῦ* Hebr. 12, 10.

*) So auch *Hofm.* p. 565., nach welchem *φύσει* zur Erläuterung und Rechfertigung von *ὀργῆς* in Bezug auf die gottgeliebten Israeliten dienen soll, denen aber Gott gleichwohl, *sofern sie dem adamitischen Menschengeschlecht angehörten*, gezürnt habe. Darnach fiele ja doch der nähere Bestimmungsbegriff *φύσει* nicht auf *ὀργῆς*, sondern auf *τέκνα*, was gleichwohl *Hofm.* vermeiden will.

p. 516. Der damit gemeinte *Erweis* der göttlichen Liebe ist der Versöhnungstod Christi, in welchem sich die göttliche Liebesfülle uns mittheilte. Rom. 5, 8. — ἡμᾶς) Nachdem sich der Blick von den Lesern (V. 1. 2.) auch auf die Judenchristen erstreckt hat (V. 3.) umfasst nun in der Reassumtion ἡμᾶς *Beide.*

V. 5. Das καί ist nicht wie V. 1. zu nehmen („auch uns insgesammt," *Meier, B. Crus.* u. Aeltere), was ausser der universellen Beziehung des ἡμᾶς auch die Stellung verbietet (καὶ ἡμᾶς müsste stehen), nach welcher auch keinesfalls das καί V. 1. hier wieder aufgenommen sein kann (*Rück., Matthies, Holzh.* und die meisten Aelteren); ferner ist nicht mit *Koppe καί obgleich* zu fassen, da ja ein Lebendigmachen nicht anders geschehen *kann* als aus dem Zustande des Todes, mithin in καί kein steigerndes Gewicht liegen kann, weshalb auch *Harless* logisch unrichtig erklärt: „selbst im Zustande des Todes, in dem wir waren" (vrgl. *Calvin* u. *de Wette*). *Erasm.* umschreibt, als ob καί vor συνεζωοπ. stände, und auch die Auskunft von *Morus*, καί entspreche dem καί V. 6. (*non modo — verum etiam*), würde diese Stellung erfordern. Andere anders, und Manche schweigen. Wäre καί: *auch*, so würde es auf ὄντας zu beziehen sein*) und die *Wirklichkeit* des V. 1. behaupteten Verhältnisses ausdrücken (*Hartung* I. p. 132 f.). Allein die Versicherung dieser Wirklichkeit wäre durch nichts motivirt. Es ist vielmehr die einfache Copula: *und*, an διὰ τ. πολλ. ἀγ· ἣν ἠγ. ἡμ. noch ein Moment anreihend. Beide Momente neben einander setzen in's volle Licht, was Gott gethan. Gott hat wegen seiner vielen Liebe *und als wir todt waren in den Sünden*, uns mit Christo lebendig gemacht. Das καί könnte auch fehlen; aber die aus einander gehaltenen Punkte *verstärken* die Darstellung. — τοῖς παραπτ.) Der Artikel bezeichnet die Sünden, *welche wir begangen hatten.* — συνεζωοποίησε τῷ Χρ.) wird von den Meisten (auch *Flatt, Rück., Meier, Matthies, Harless, Olsh., de Wette, B. Crus.*) von neuer *geistlicher* Belebung **) gefasst („*justificationem* et *regenerationem* nostram complectitur," *Bodius; Rück.* will vornehmlich an die *Rechtfertigung* gedacht wissen). Aber womit diess aus dem Contexte rechtfertigen? War der

*) Denn dass καὶ, *auch*, immer auf *das* Wort den Accent lege, vor welchem es steht, s. b. *Haupt* Obss. crit. p. 55 f. *Klotz* ad Devar. p. 638.

**) *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 249.: „den in Christo ein für alle Mal geschehenen Uebergang der Menschheit aus dem Tode der Sünde in das Leben der Heiligkeit."

Leser durch *νεκροὺς τοῖς παραπτ.* an den *ewigen* Tod erinnert, welchem er durch sein vorchristliches Sündenleben verfallen gewesen war (s. z. V. 1.), so sollte er nun an das *ewige* Leben, welches mit der Auferstehung anhebt, zu denken haben, und er konnte um so weniger an etwas Anderes als an dieses wirkliche Auferstehungsleben denken, da nachher noch die Mitversetzung in den Himmel ausgesprochen, und dann V. 7. die Absicht Gottes auf die Zeiten *nach der Parusie* bezogen wird. Und hatte nicht schon 1, 18 f. bestimmt auf die *zukünftige κληρονομία* hingewiesen? Wie konnte in *diesem* Zusammenhange ein Leser auf die blos ethische, geistliche Belebung (Rom. 6, 4 f.) verfallen? Nein, Gott hat die Gläubigen *mit Christo lebendig gemacht*, d. h. in Christi Wiederbelebung, welche Gott bewirkt hat, ist auch die ihrige mit geschehen. Vermöge des Zusammenhanges, in welchem Christus mit seinen Gläubigen als seinem Leibe steht (1, 23.), ist ihre Wiederbelebung in der seinigen objectiv mit enthalten, — ein thatsächliches Verhältniss, dessen sich der Christ im Glauben bewusst ist; „quum autem *fides* suscipitur, ea omnia a Deo applicantur homini, et ab homine rata habentur," *Beng.* So steht die Sache in der Anschauung Pauli als *geschehen* da, weil die Lebendigmachung Christi *geschehen* ist; die künftige wirkliche Lebendigmachung oder bezw. Verwandelung *bei der Parusie* (1. Kor. 15, 23.) ist dann die subjective Theilhaftigwerdung des objectiv von Seiten Gottes in Christi Auferstehung schon mit Gegebenen. Allerdings hätte sich P. nach anderer Betrachtungsweise auch durch das *Futur.* ausdrücken können wie 1. Kor. 15, 22. vrgl. Rom. 8, 17.; aber wer fühlt nicht, das durch den *Aorist.* („ponitur autem Aoristus de re, quae, quamvis futura sit, tamen pro peracta recte censeatur, cum — — alia re jam facta contineatur," *Fritzsche* ad Rom. II. p. 206.) die Sache energischer und triumphirender aus dem Glaubensbewusstsein des Apostels hervortritt? *οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε* Rom. 8, 30. — Das *σύν* in *συνεζωοπ.* wird von *Beza* falsch auf die *coagmentationem gentium et Judaeorum* bezogen, was durch *τῷ Χριστῷ* verboten wird, von *Grot.*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M. aber *ad exemplum* (vrgl. *Anselm.: sicut*) erklärt, was die Paulinische Idee der *Gemeinschaft* mit Christo, die auch 1, 19. zu Grunde lag, ganz willkürlich hinwegdeutet. — *χάριτί ἐστε σεσωσμ.*) *durch Gnade* (nicht durch Verdienst) *seid ihr des Messiasheils theilhaftig!* eine affectvolle, daher auch in der zweiten Person ausgedrückte, parenthetische Erinnerung der Leser an den *göttlichen Grund* des erlangten Heils, welche Erinnerung dem Apostel überhaupt (denn ihr Inhalt

war die Summa seiner Lehre und der Wiederhall seiner eigenen Erfahrung, 1. Kor. 15, 10.) und hier insonders sehr nahe lag, wo er die Belebung als mit Christi Lebendigmachung geschehen darstellt, was auch den entferntesten Gedanken an eigenes Verdienst abweisen musste. Im Zusammenhange mit *συνεζωοπ. κ. Χ.* wird der Besitz des Messiasheils als schon vollendete Gegenwart bezeichnet, obgleich derselbe vor der Parusie (Kol. 3, 3 f.) nur Hoffnungsbesitz (Rom. 8, 24.) und die schliessliche Verwirklichung zukünftig war (Rom. 5, 10.). Dass das nachdrücklich vorangestellte *χάριτι* (denn „*gratiam* esse docet proram et puppim," *Beng.*) die Gnade *Gottes* meine, nicht *Christi* (*Beza;* vrgl. das eingeschobene *οὖ* bei D. E. F. G. Vulg. It. Aug. Ambrosiast.), erhellt aus dem Contexte, in welchem *Gott* das Subject ist.

V. 6. Nach der Lebendigmachung Christi im Grabe folgt seine *Auferweckung*, mit welcher P. die der Gläubigen ebenfalls geschehen weiss. Daher: *καὶ συνήγειρε*, welches gleichfalls nicht im *geistlichen Sinne* zu fassen ist („ins neue Leben der Gnade eingehen lassen," *Rück.*), sondern s. z. V. 5. Sonderbar inconsequent haben Mehrere, wie *Menoch., Zanch., Bod., Estius., Grot.*, obwohl sie *συνεζωοπ.* metaphorisch gefasst, doch dieses *συνήγειρε* (so wie auch das folgende Moment) *eigentlich* genommen und *nempe spe* und dergl. hinzugedacht. — *καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρ.*) *und hat uns* (mit Christo) *im Himmel niedergesetzt* (vrgl. 1, 20.), so dass wir an der *Herrschaft* Christi Theil haben (s. z. 1. Kor. 6, 2.), was P. ebenfalls als mit der Einsetzung Christi zur Rechten Gottes bereits *vollzogen* sieht*), daher es eines zu denkenden *jure et virtute spirituali* (*Bengel*), oder einer Versetzung der Sache in die *praescientia Dei* (*Hieron.*) und

---

*) Deutungen im *geistlichen* Sinne: *Calixt:* „Ea nobis dedit dona, quae civibus coelorum propria sunt." *Rosenm.:* Summa felicitate nos ornavit, quasi jam in coelo essemus recepti." *Rück.* lässt an das *πολίτευμα* der Christen, welches im Himmel ist (Phil. 3, 20.), denken. *Meier:* „Erhebung in einen himmlisch erleuchteten, reinen und heiligen Zustand des Lebens." *Matthies:* „das geistige Himmel- oder Gottesreich." *Olsh.:* „die Weckung des himmlischen Bewusstseins." Flach und schwankend *Koppe:* „Nobis quidem in omnibus his *ζωοποιεῖσθαι, ἐγείρεσθαι, καθίζειν ἐν ἑπουρ.* nihil inesse videtur nisi summae et universae felicitatis, qua Christiani vel jam fruuntur, vel olim magis etiam fruituri sunt, descriptio." Nach *B. Crus.* wird die „Erhebung in einen rein geistlichen, himmelsgleichen Zustand" ausgedrückt. *De Wette* nimmt *συνεζωοπ.* von der Rettung aus dem Sündenelend, *συνήγειρα* von der Wiedergeburt und *zugleich* von der im geistlichen Leben verbürgten Leibesauferstehung, *συνεκάθισεν* etc. aber von der Hoffnung auf die ewige *δόξα*.

anderer Auskünfte gänzlich nicht bedarf. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört zu *συνήγειρε* und *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουραν.*, so dass, was bei *συνεζωοπ.* durch (*συν*) *τῷ Χριστῷ* ausgedrückt war, hier in noch genauerer Vorstellung des Verhältnisses durch (*συν*) *ἐν Χριστῷ* (mit *in Christo*) ausgedrückt wird. *In dem nämlich, dass Gott Christum erweckte und erhob* (*ἐν Χριστῷ*), hat er uns mit erwekt und erhoben. Demnach ist *ἐν Χριστῷ* keineswegs bestimmt, das *συγκαθίζειν* als tropisch zu bezeichnen (*Olsh.*). — Zu *ἐν τοῖς ἐπουραν.* (s. z. 1, 3.) bemerkt übrigens *Bengel* (vrgl. schon *Estius*) treffend: „non dicit *in dextra;* Christo sua manet excellentia."

V. 7. Zweck Gottes bei dem V. 5. u. 6. Gesagten. — *ἵνα ἐνδείξηται*) mit Nachdruck vorangestellt: *um* — nicht verborgen und unerkannt zu lassen, sondern — *aufzuzeigen* und offenbar zu machen u. s. w. Vrgl. Rom. 9, 23. — *ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχ.*) *in den herzukommenden Zeitperioden*, d. i. in den Zeiten nach der Parusie, als welche *im Anzuge sind* (vrgl. LXX. Jes. 44, 7. 45, 11. Judith 9, 5. 3. Makk. 5, 2. Luk. 21, 26. Jak. 5, 1. Hom. Od. *ω*, 142. Thuc. 1, 126. Plat. Soph. p. 234 D. Aesch. Prom. 98.: *τὸ παρὸν τό τ' ἐπερχόμενον*, Pind. Ol. 10, 11.: *ἔκαθεν γὰρ ἐπελθὼν ὁ μέλλων χρόνος*). In den Zeiten von der (nahe gedachten) Parusie an sollte die von Gott beabsichtigte Manifestation seiner Gnade an den Gläubigen statt finden, weil nicht vor, sondern erst *nach der Parusie* die in Christi Lebendigmachung u. s. w. mit enthaltene Lebendigmachung und Erhöhung seiner Gläubigen an den Subjecten thatsächlich vollzogen sein wird. Daher ist nicht mit *Flatt* bei *ἐνδείξ.* „*noch vollkommener*" hineinzutragen. Falsch auch, da vorher nicht von der geistlichen, sondern von der wirklichen Auferstehung u. s. w. die Rede ist, nicht blos *Morus*: „per omne vestrum tempus reliquum quum in hac vita tum in futura quoque," sondern auch *Wolf* (vrgl. *Calvin*, *Piscat.*, *Bodius*, *Estius*, *Calixt.*, *Mich.*, *Zachar.*, *Meier*, *Matthies*, *B. Crus.*): „tempora inde ab apostolicis illis ad finem mundi secutura." *Koppe* bringt „*ut aeternum duraturum argumentum extaret*" heraus, was ganz verfehlt ist, da die *αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* wohl ewige Zeiten *sind*, die Worte aber nicht tempora aeternum futura *heissen*. — Die Form *τὸ πλοῦτος* ist auch hier entschieden bezeugt. S. z. 1, 7. — *ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört *zusammen*, und das instrumentale *ἐν* zeigt an, *wodurch* Gott den Reichthum seiner Gnade in den kommenden Zeiten offenbaren will: *durch Gütigkeit gegen uns in Christo Jesu*, d. h. dadurch, dass er sich huldvoll gegen uns erweist, wovon der Grund in Christo (nicht in uns, s. V. 8.) liegt. Der

Artikel vor ἐφ' ἡμᾶς war gar nicht erforderlich, da χρηστότητι artikellos ist, und ohnehin χρηστότης ἐφ' ἡμᾶς, gleich χρηστὸν εἶναι ἐφ' ἡμᾶς (Luk. 6, 35.), enge zusammen gedacht sein kann. Vrgl. z. 1, 15. Nach *Homberg* Parerg. p. 291., was auch *Koppe* nicht verwirft, soll der Sinn sein: ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ ὄντας, was zu ἐνδείξ. gehöre. Unmöglich. — Die χάρις ist die *Quelle* der χρηστότης, welche letztere im Wohlthun sich kund giebt, und daher der *Erweis* der erstern ist, das Gegentheil der ἀποτομία Rom. 11, 22. Vrgl. *Tittm.* Synon. p. 195.

V. 8. Wie ganz mit Recht sagte ich: τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ! *denn* u. s. w. So spricht sich nun P. über die grosse Wahrheit, von welcher auch jetzt sein Gemüth so voll war, dass sie schon V. 5. den Gang seiner Rede durchbrochen hatte, umständlicher aus. — τῇ χάριτι) *durch die Gnade.* Durch den Artikel wird die eben besprochene *göttliche* Gnade angezeigt, nachdem sie V. 5. durch das artikellose χάριτι zwar gemeint, aber nur der Kategorie nach (*durch Gnade*) bezeichnet war. — διὰ τῆς πίστεως) denn der Glaube an die durch Christum geschehene Versöhnung (Rom. 3, 25. 30 al.) ist als die *causa apprehendens* des Messianischen Heils die nothwendige Vermittelung seitens des Menschen, während die χάρις der göttliche Beweggrund der Verleihung ist. Den Nachdruck aber behält τῇ χάριτι *allein*, und διὰ τῆς πίστ. ist nur Modalbestimmung zu σεσωσμ. — καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν etc.) Zu parenthesiren ist hier nichts, weder das ganze καὶ τοῦτο bis ἔργων V. 9. (*Griesb., Scholz*), noch blos καὶ τοῦτο bis δῶρον (*Beza*), noch blos Θεοῦ τὸ δῶρον (*Lachm., Harless, de Wette*), da weder Structur noch Gedankengang unterbrochen wird. — καὶ τοῦτο) wird von den Vätern b. *Suicer* Thes. II. p. 728., *Erasm., Beza, Grot., Estius, Wolf, Bengel, Mich.* u. M., auch *Koppe, Rosenm., Flatt, Meier, B. Crus., Bisp.* auf den *Glauben* bezogen (τὸ πιστεύειν), vrgl. Phil. 1, 29. So müsste καὶ τοῦτο bis δῶρον parenthetisch genommen werden. Aber dieses Zerlegen des Textes, wie gewaltsam ist es, da sich οὐκ ἐξ ὑμῶν und οὐκ ἐξ ἔργων so natürlich wie nachdrücklich als zu Einem Flusse der Rede gehörige gleiche Stücke darbieten! Mit Recht haben daher *Calvin, Calov., Baumg., Seml., Zachar., Morus* u. M., auch *Rück., Matthies, Holzh., Harless, de Wette* auf das σεσωσμένους εἶναι bezogen. Paulus erklärt sich nämlich über sein eben gesagtes τῇ γὰρ χάριτι etc. sehr angelegentlich und nachdrücklich noch näher, zuerst negativ, dann positiv, und dann wieder negativ mit hinzugefügter Zweckbestimmung: „*und zwar* — um euch an

diese Art und Weise eueres *σεσωσμένον εἶναι* noch nachdrücklicher zu erinnern — *nicht aus euch* seid ihr *σεσωσμένοι*, nicht euch selbst habet ihr's zu verdanken, *Gottes ist die Gabe*, welche euch damit zu Theil geworden ist, *nicht aus Werken*, nicht aus Leistungen und dadurch erworbenem Verdienste rührt sie her, *auf dass sich nicht Jemand rühme.*" Ueber *καὶ τοῦτο*, *idque, et quidem*, s. z. Rom. 13, 11.; *οὐκ ἐξ ὑμῶν* aber verneint, dass sie die eignen *Ursächer* (s. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 551 f.) ihres Heils seien, und wird dann durch *οὐκ ἐξ ἔργων* näher bestimmt; die *asyndetische* Zusammenstellung der drei Sätze endlich (denn nicht *θεοῦ δὲ* oder *γὰρ τὸ δῶρον καὶ οὐκ ἐξ ἔργ.* schrieb P.) versieht den Ausdruck mit einer „propria quadam vi, alacritate, gravitate," *Dissen* Exc. II. ad Pind. p. 273. — *θεοῦ τὸ δῶρον*) ist zu analysiren *θεοῦ δῶρον τὸ δῶρόν ἐστι*· Der *Artikel* bezeichnet *das in Frage stehende Geschenk* (*Bernhardy* p. 315.), nämlich dass ihr *σεσωσμένοι* seid, worauf schon *Bengel* (nicht erst *Rück.*) hingewiesen hat. — *οὐκ ἐξ ἔργων*) Gegensatz von *θεοῦ* und Parallele von *οὐκ ἐξ ὑμῶν*. Zu suppliren ist nicht *σεσωσμένοι ἐστε*, sondern das nächste *τὸ δῶρόν ἐστι*. P. will sagen: die Gabe ist euch *von Gott*, nicht *aus Werkverdienst*, zu Theil geworden, und dieser Gegensatz ist *richtig*, da Gott von Niemand etwas zuvor empfangen hat, Rom. 11, 35. Dass übrigens die *ἔργα* nicht Werke des Jüdischen, sondern des *natürlichen* Gesetzes sind (Rom. 2, 14. 15.), erhellt, weil die Rede an *Heiden*christen gerichtet ist, von selbst. Der Satz selbst aber: *οὐκ ἐξ ἔργων*, ist ein so wesentlicher und allgemein gültiger Fundamentalsatz des Paulinischen Evangel. und gewiss unter Juden und Heiden so oft vom Ap. ausgesprochen, dass das harte Urtheil, er habe, ohne Beziehung auf das Mos. Gesetz hingestellt, keinen Sinn, ungegründet erscheinen muss (gegen *de Wette*). — *ἵνα*) Absicht Gottes bei dem mit *οὐκ ἐξ ἔργων* bezeichneten Verhältnisse. Es ist weder *ekbatisch* (*Koppe, Flatt, Holzh.*), noch führt es (s. z. 2. Kor. 8, 7.) eine für sich bestehende Warnung ein (*Koppe's* Vorschlag). Vrgl. vielmehr 1. Kor. 1, 29. 31. und zur Sache Rom. 3, 27. Treffend *Grot.*: „quicquid est in flumine, fonti debetur." S. 2. Kor. 10, 17.

V. 10. Begründung des vorherigen *θεοῦ τὸ δῶρον οὐκ ἐξ ἔργων*. Sind wir nämlich *Gottes ποίημα*, so kann unser Messiasheil nur *Gottes* Gabe sein; und sind wir *geschaffen* in Christo zu guten Werken, wie könnte Werkverdienst (welches schon in der Zeit *vor* dieser unserer Schöpfung erworben sein müsste) die Ursache unsers Heils sein? Das argumentative Moment liegt also 1) in *αὐτοῦ* und 2) in

κτισθέντες; — οἷς προητοίμασεν etc. aber ist eine pragmatische Erläuterung zu κτισθέντες ἐν Χ. Ἰ. ἐπὶ ἔργ. ἀγ., welche die Unmöglichkeit vorchristlichen Werkverdienstes noch recht fühlbar macht. — αὐτοῦ) mit Nachbruck: *sein*, eben *sein* und keines Andern Werk sind wir. Vrgl. Hom. Od. κ, 27.: αὐτῶν γὰρ ἀπωλόμεθ' ἀφραδίῃσιν. *Winer* p. 140. — ποίημα (vrgl. Rom. 1, 20.) bezieht sich auf die *ethische* Schöpfung (die der neuen geistigen Lebensverfassung), welche der Christ als solcher erfahren hat (παλιγγενεσία Tit. 3, 5.), nicht wie *Tert.* c. Marc. 5, 17., *Gregor. Naz.*, *Basil.* u. *Phot.* wollten, auf die *physische* Schöpfung (und erst κτισθέντες etc. auf die geistige), was contextwidrig ist, wie auch die Verbindung *beider* Schöpfungen bei *Pelag.*, *Erasm.*, *Matthies* u. *Rück.*: „als *Christen* — — sind wir Gottes Werk eben so wohl, als in wie fern wir überhaupt *Menschen* sind." Nur die *Form*, in welcher die Herstellung des neuen Lebens-Standes ausgedrückt ist, ist von der physischen Schöpfung entlehnt. — κτισθέντες) von *Gott* bei unserer Bekehrung. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) denn εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Christus ist das specifische Lebenselement der ethischen Schöpfung, ausserhalb dessen dieser Schöpfungsprocess nicht vor sich gegangen ist. — ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς) sittlicher *Zweck*. Zur Sache vrgl. Rom. 6. Das Lebensprincip des von Gott in Christo Geschaffenen ist der heilige Geist Rom. 8. — οἷς προητοίμ. ὁ θεός) οἷς ist nach gewöhnlicher Attraction (s. *Winer* p. 147 f.) für ἅ zu fassen (*Syr.*, *Vulg.*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Pisc.*, *Estius*, *Grot.* u. M., auch *Harless*, *Matthies*, *Holzh.*, *Olsh.*, *de Wette*): *welche vorher* (vor dem κτισθέντες) *Gott in Bereitschaft gesetzt hat, damit wir in ihnen wandelten*, damit sie das Element wären, in welchem unser Lebenswandel vor sich ginge (τὴν ἐπ' αὐτοῖς ἄπαυστον σχέσιν δηλοῖ, *Oecum.*). Das vorangestellte προητ. hat pragmatischen Nachdruck. P. denkt sich nämlich, dass die sittlich guten Werke, in welchen des Christen Wandel sich bewegt, schon vor dessen Bekehrung von Gott, in seinem Rathschlusse nämlich, *in Bereitschaft gesetzt worden* (Plut. Mor. p. 230. E. Joseph. Antt. 17, 5, 6. LXX. Jes. 28, 24. Sap. 9, 8.). Und diess *musste* der Fall sein, wenn Gott zu guten Werken *schaffen* wollte. Denn ist der Bekehrte Gottes *Geschöpf*, so muss auch die sittliche Lebensthätigkeit, in welcher sich das specifische Wesen der καινὴ κτίσις darstellen soll, und ohne welche er eben *nicht* Gottes ποίημα und κτίσις sein würde, von Gott herrühren, mithin, wenn der sittliche Schöpfungsact (die Wiedergeburt) vollzogen wird, schon in Gottes Rath und Willen dermaassen

zugerichtet und zur Mittheilung *bereit gehalten* sein, dass sie das neue Geschöpf von seinem Schöpfer zu empfangen und somit *Gottes* Werke zu wirken hat. So sind diese der Wiedergeburt folgenden guten Werke gleichsam Ausflüsse aus einem zum Voraus in Bereitschaft gesetzten göttlichen Schatze, aus welchem sie der Wiedergeborne *empfangen* hat, wenn er sie *thut* und in ihnen *wandelt**). Verändert wird der Wortsinn von προετοιμ., wenn man es nur vorher-*bestimmen* erklärt (*Augustin* u. M., auch *Harless*), was προορίζειν wäre (s. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 339.); *rationalisirt* aber, wenn *Olsh.* sagt, dass die Umstände und Verhältnisse, unter denen es den Menschen möglich wird, die guten Werke zu vollziehen, von Gott geordnet seien. Nicht von den ermöglichenden *Umständen*, sondern von den *Werken selbst* sagt P., dass sie Gott vorher in Bereitschaft gesetzt habe, wornach dann auch, wenn sie vollbracht werden, Gott es ist, welcher das *Wollen* und *Wirken* wirkt (Phil. 2, 13.). Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 249 f. sind die guten Werke *in Christo* ein für alle Mal vorhanden, so dass sie nicht erst von uns hervorgebracht zu werden brauchen, sondern bereits im Voraus hergestellt sind, damit unsere Gemeinschaft mit Christo auch Gemeinschaft seines Verhaltens zu Gott sei. Aber nach dieser Vorstellung hätte P., um wenigstens nicht ganz unverständlich zu schreiben, etwa sagen müssen: οἷς ἐν Χριστῷ προητοίμ. ὁ θεὸς, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς περιπατ. *Andere* fassen οἷς als Dativ. der *Bestimmung: zu welchen uns Gott zuvorbereitet hat* (*Luther, Cleric., Seml., Mich., Zachar., Morus, Flatt, Meier* u. M.). Hierbei wäre ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπ. keineswegs eine überflüssige und matte Tautologie, wie *Harless* meint, sondern eine nachdrückliche Epexegese von οἷς. Aber entgegen steht, dass P. hätte ἡμᾶς zusetzen müssen**), dessen Weglassung bei der Gangbarkeit der Attraction οἷς für ἃ den Leser nur irre geführt hätte; auch hätte προ keinen der Voranstellung von προητοίμ. entsprechenden Nachdruck, da die Zeit des προετοιμάζειν mit der des κτίζειν zusammenfiele. *Valla* u. *Erasm.* nehmen οἷς als *Masculin.: denen er in Voraus bestimmt hat*, dass wir u. s. w., wozu auch *Rück.*, jedoch zwischen dieser und der

*) Erklärungen, wie die von *Grot.*: „praeparavit tum praescribendo formam operum tum dando Spiritum" etc., verfehlen das Rechte dadurch, dass sie προ in προητ. mit κτισθέντες *gleichzeitig* sein lassen.

**) Diess auch gegen *Calov.*, welcher οἷς *ablativisch* fasst: „*quibus*, sc. hactenus dictis — —, per justificationem et renovationem, *praeparavit* vel disposuit (nos), *ut in operibus bonis ambulemus*."

vorigen Erklärung schwankend, geneigt ist. Aber wie willkürlich wird so οἷς auf Entfernteres und von αὐτοῖς Verschiedenes bezogen! und wie verändert wird der Wortsinn von προετοιμάζειν! Ganz willkürlich und verfehlt endlich *Bengel*, *Koppe* u. *Rosenm.*, auch *B. Crus.*: es sei *per Hebraismum* (s. dagegen *Fritzsche* ad Matth. p. 139.) für ἐν οἷς ἵνα περιπατήσωμεν προπ. ὁ θεός zu erklären, wobei *Koppe* u. *Rosenm.* προετοιμάζειν gleich *velle*, *jubere* machen! — Nach d. krit. Misc. in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 391., *Baur* Paulus p. 453. u. *de Wette* liegt in u. St. die nachapostolische Tendenz, die Lehre Pauli (οὐκ ἐξ ἔργων) mit der judenchristlichen Ansicht (des Jacobus) von den guten Werken zu vereinigen. Als ob die Werke nicht auch an u. St., wie in allen Paulinischen Briefen, durch den Glauben begründet wären (man beachte doch ἐν X. I.)! Der Paulinische Glaube hat immer die sittliche Praxis zur nothwendigen Lebensthätigkeit, und diese ist somit immer Zweck (nicht: *letzter* Zweck) der durch den Glauben vermöge des Geistes bewirkten Neuschöpfung. Uebrigens sind die guten Werke auch an u. St. so gänzlich nicht Bedingung der Rechtfertigung, dass sich vielmehr hier völlig der dogmatische Canon bestätigt: *Bona opera non praecedunt justificandum, sed sequuntur justificatum.*“ Vrgl. *Calov.* Treffend bemerkt *Beng.* zu περιπατ.: „*ambulaveremus*, non *salvaremus* aut *viveremus*.“

V. 11. *Διό) deshalb*, weil uns so hohe und unverdiente Wohlthaten zu Theil geworden sind) V. 4—10.). Diese Wohlthaten sollten den Leser bewegen, seines elenden heidnischen Zustandes zu gedenken, um dem Contraste der Vergangenheit gegenüber den Werth des jetzigen Zustandes desto dankbarer zu würdigen. — ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί) Weder ἦτε noch ὄντες ist zu ergänzen, sondern (beachte die kritisch gesicherte Stellung: ποτὲ ὑμεῖς) ὅτι wird durch ὅτι V. 12., und ποτὲ durch τῷ καιρῷ ἐκείνῳ V. 12. wieder aufgenommen, τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ aber ist charakterisirende Bestimmung zu ὑμεῖς, wozu es appositionell sich verhält, und οἱ λεγόμενοι etc. ist Attributivbestimmung zu ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σ.: *dass einstmals ihr, die Heiden im Fleisch, die ihr* (quippe qui) *Vorhaut genannt wurdet — dass ihr in jener Zeit* u. s. w. — τὰ ἔθνη ἐν σαρκί) ist enge als Eine Vorstellung verbunden, und daher ohne Artikel vor ἐν σαρκί. Diess ἐν σαρκί ist seinem Sinne nach nothwendig durch den evidenten Sinn des folgenden ἐν σαρκί bestimmt, weshalb es weder als Gegensatz der Wiedergeburt von dem frühern *unheiligen Leben* der Leser (*Ambros.*, *Calov.*, *Wolf*, *Holzh.*), noch *origine carnali*, *natalibus* (*Bucer*, *Grot.*, *Estius*, *Koppe*,

Rosenm., Flatt) zu fassen, noch *respectu status externi* (*Morus*) zu verallgemeinern ist. Es bezieht sich auf die *Vorhaut*. Am Fleische, wegen der nichtbeschnittenen Vorhaut, haftete der *character ethnicus*. — Das *articulirte τὰ ἔθνη ἐν σ.* bezeichnet die Leser der *Kategorie* nach. Das *Verächtliche* aber, welches sie in ihrem vorchristlichen Zustande getroffen, liegt noch nicht in *τὰ ἔθνη ἐν σ.* (denn diess blieben sie fortwährend), sondern in dem folgenden *οἱ λεγόμενοι* etc., ohne dass jedoch *ἐν σαρκί* mit *Chrys.* u. seinen Nachfolgern durch den hinzugedachten Gegensatz *οὐκ ἐν πνεύματι* zu einem *empfehlenden* Momente zu machen ist. — *οἱ λεγόμενοι — χειροπ.*) nicht zu parethesiren (*Griesb., Scholz*), da es fortgesetzte Charakterisirung des heidnischen Zustandes der Leser ist. Als die *ἔθνη τῇ σ.* waren sie *die mit dem Namen Vorhaut Bezeichneten!* Und dann wird die Schilderung dieses verachteten Verhältnisses noch gesteigert, indem angegeben wird, *von wem* sie so schimpflich bezeichnet wurden, nämlich *von der sogenannten Beschneidung, die am Fleische mit der Hand geschieht*. So tief standet ihr! Von denen, welche den Namen dieser am Fleisch geschehenden chirurgischen Operation tragen (Gegentheil der idealen Beschneidung Rom. 2, 28 f. Phil. 3, 3. Kol. 2, 11. Act. 7, 51.) und daher selbst hierdurch an und für sich gar keinen Vorzug haben, musstet ihr euch nach dem Mangel dieser Aeusserlichkeit mit dem schimpflichen Namen Vorhaut nennen lassen! *ἐν σαρκὶ χειροπ.* gehört nicht mit zu *λεγομ.*, sondern ist ein die *Sache* charakterisirender Zusatz *Pauli* zu *περιτ.* Die *Abstracta* aber *ἀκροβ.* und *περιτ.* stehen hier nicht *pro Concretis*, sondern sind sollenne *Namen*, durch welche die Concreta nach ihrer Eigenthümlichkeit bezeichnet wurden. Vrgl. 2. Thess. 2, 4. *ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα.* Dass aber P. statt *ὑπὸ τῆς λεγομ.* nicht wieder den Plural-Ausdruck *ὑπὸ τῶν λεγομένων* gebraucht, hat seinen Grund darin, dass er die *περιτομή* als einen Namen, welcher der Idee desselben bei den so heissenden Subjecten nicht adäquat sei, bezeichnen will: von der *sogenannten* Beschneidung. Der Ausdruck ist *geringschätzig* in Betreff der Leute, welche den Namen *περιτομή* führten; dagegen *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία* nicht die Vorstellung „sogenannt", sondern rein objectiv die namentliche Thatsache: „die Vorhaut Genannten," bezeichnen würde.

V. 12. Wegen der Structur s. z. V. 11. — *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*) vertritt das *ποτέ* V. 11. und meint den vorchristlichen, heidnischen Zeitlauf der Leser. Ueber den *Dativ* der *Zeit* ohne *ἐν* s. *Winer* p. 195 f. — *χωρὶς Χριστοῦ*)

ausser Verbindung mit Christo; denn „χωρίς ad subjectum, quod ab objecto sejunctum est, refertur," *Tittm.* Synon. p. 94. *In wie fern* die Leser als Heiden ohne Christum waren, sagt das Folgende. Sie standen entfernt und geschieden vom theokratischen Verbande, in welchem ihnen Christus der verheissungsmässige Gegenstand ihres Glaubens und der Grund ihres Heils gewesen wäre. Hätte P. nur die *Negation des christlichen Verhältnisses* ausdrücken wollen (ihr waret ohne Kenntniss Christi, vrgl. *Anselm, Calov., Flatt*), wie matt und müssig wäre diess an sich gewesen! und auch dem Zusammenhange des Folgenden nicht angemessen, nach welchem, wie auch schon aus V. 11. erhellt, P. den Nachtheil, in welchem die Leser als Heiden *gegen die Juden* gestanden hatten, hervorheben will. Richtig bezeichnet daher *Grot.* das Verhältniss des Gegensatzes von V. 12. zu V. 13.: „Nunc eum (Christum) non minus possidetis vos *quam ii, quibus promissus fuerat.*" *Rück.* bezieht χωρὶς X. auf die *vormenschliche Wirksamkeit Christi im A. B.*, auf 1. Kor. 10, 4. sich berufend. Vrgl. *Olsh.* („die Immanenz Christi nach seiner Gottheit in Israel"). Aber τῷ καιρῷ ἐκείνῳ geht ja auf die vorchristliche *Lebenszeit der Leser*, begreift also eine Zeit, welche *nach der Menschwerdung* war. Χριστοῦ meint *den historischen Christus*, so fern er eben der verheissene Messias *war*. Das Verhältniss χωρὶς Χριστοῦ ist vom Standpunkte *Pauli* aus, welchem der Verband mit dem Messias der Verband mit *Christo* war, bezeichnet. — Der Vorwurf, dass hier der Verf. dem Judenthume eine unpaulinische Concession mache (krit. Misc. l. l. p. 388 f.), ist unrichtig, da die Concession nur das *vorchristliche* Verhältniss betrifft. Vrgl. Rom. 9, 4. 5. Einen Vorrang des Judenthums in Betreff des vorchristlichen Verhältnisses zum Christenthum musste Paulus nothwendig lehren (vrgl. Rom. 1, 16. 3, 1 f. al.); aber dass der substantielle Inhalt des Christenthums das Judenthum selbst sei, nur erweitert durch den Tod Christi auch zu den Heiden, hat er weder hier noch sonstwo gelehrt, ja die von ihm auch an u. St. gelehrte Abschaffung des Gesetzes ist das grade Gegentheil davon (gegen *Baur* Paulus p. 545. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 107.). — ἀπηλλοτριωμένοι etc.) Vrgl. zu ἀπαλλοτριόω Dem. 255. 3. Polyb. 1, 79, 6. 1, 82, 9. al.; oft bei d. LXX. (*Schleusn.* Thes. I. p. 325.) u. Joseph., *Krebs* Obss. p. 326. Der Begriff *entfremdet* setzt hier (vrgl. auch 4, 18. Kol. 1, 21.) nicht eine vorherige Gemeinschaft voraus, sondern ihr *status ethnicus selbst**) war es, wodurch die Leser einst ausser

*) Nicht, wie *Grot.* will (dem *Rosenm.* folgt): die Verschiedenheit

Verbindung mit der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* gesetzt waren, d. h. wodurch diese *ἀλλοτριότης* statt fand. Gegentheil: *ἴδιοι, οἰκεῖοι, συμπολῖται* (V. 19.). Die *πολιτεία* wird von Arist. Polit. 3, 1. definirt: *τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων τάξις τις*, und heisst sowohl *Staatsverfassung* (Thuc. 2, 36. Arist. Pol. 4, 7. Isocr. Evag. 8. 10. Xen. Ages. 1, 37. 2. Makk. 4, 11. 8, 17.) als auch *Bürgerrecht* (Herod. 9, 34. Dem. 161. 11. Diod. Sic. 12, 51. 3. Makk. 3, 21. Act. 22, 28. Joseph. Antt. 12, 3, 1.). Letztere Bedeutung ist von *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Bulling.*, *Mich.* u. M. angenommen. Aber der Begriff des Bürgerrechtes war Paulo, dem Römischen Bürger, wie auch den Lesern, eine *weltliche* Prärogative, daher im Zusammenhange unserer Stelle fremd, wo Alles auf die *Theokratie* hinweist, und diese war die *Staatsverfassung* der Israeliten. — *τοῦ Ἰσραήλ*) Der theokratische Name Jacob's (*Gott wird kämpfen*, nicht wie Gen. 32, 28. erklärt ist) ist zum theokratischen Namen seiner Nachkommenschaft, des Jüdischen Volks geworden. Rom. 9, 6. 1. Kor. 10, 18. Gal. 6, 16. al. Der *Genit.* ist nicht wie *ἄστυ Ἀθηνῶν* zu erklären (*Harless*); denn *ὁ Ἰσραήλ* ist das Volk, welches die Staatsverfassung *hat.* — *καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγ.*) *und fremd den Bündnissen der Verheissung* (nicht dazu gehörig); diess *gehört zusammen* (gegen *Ambros.*, *Corn. a Lap.*, *Morus*, *Rosenm.* u. M., welche *τῆς ἐπαγγ.* zum Folgenden ziehen); denn nur so stehen die beiden zusammengehörigen und durch *καί* verbundenen Momente, welche dem *χωρὶς Χριστοῦ* zur Erläuterung dienen, in harmonischem Ebenmaasse; nur so ebenfalls die beiden letzten durch *καὶ* verbundenen Stücke *ἐλπ. μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τ. κόσμῳ*, welche gerade in ihrer Allgemeinheit und Kürze die Schilderung des heidnischen Elendes auf's Aeusserste fortführen; nur so endlich gewinnt *ξένοι τῶν διαθηκῶν* die charakteristische Färbung, welche es bedarf, um nicht nach *ἀπηλλοτρ. τ. πολ. τ. Ἰσρ.* matt zu erscheinen, denn grade in dem charakteristischen *τῆς ἐπαγγ.* liegt das *Tragische* der Getrenntheit von der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*. Die *Bündnisse der Verheissung:* d. h. die Bündnisse, mit welchen die Verheissung *κατ' ἐξοχήν*, d. i. die *des Messianischen Heils* (Rom. 9, 4.), verbunden war, sind die mit Abraham errichteten (Gen. 12, 2 f. 7. 13, 15. 15, 18. 17, 20. 22, 16 ff.), mit den übrigen Patriarchen wiederholten (Gen. 26, 2 ff. 28, 13 ff.) Bündnisse, so wie auch der durch Mose mit dem Volke abgeschlossene Bund. Letzterer ist hier

der Staatseinrichtungen: „In illa republica a Deo instituta non modo honores non poteratis capere, sed nec pro civibus haberi; *adeo distabant instituta.*“

(anders Rom. 9, 4., wo noch besonders ἡ νομοθεσία nachfolgt) weder ausgeschlossen (*Rück.*, *Harless*. *Olsh.* u. M.), da auch dieser Bund die Verheissung des Messianischen Lebens hatte (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς Gal. 3, 12.), noch ausschliesslich gemeint (*Elsner* u. *Wolf*, wie schon *Beza* vorschlug: der Plur. gehe auf die beiden *Gesetztafeln!*). Beides ist willkürlich, und gegen Letzteres ist noch besonders der Plural; so wie die eminente Wichtigkeit, welche P. gerade den patriarchalischen Bündnissen beilegen musste. Zu ξένος mit *Gen.* (*Kühner* II. p. 163.) vrgl. Xen. Cyr. 6, 2, 1. Soph. Oed. R. 219. Plat. Apol. p. 17. D. al. — ἐλπίδα μὴ ἔχ. κ. ἄθεοι ἐν τῷ κ.) Folge des vorherigen ἀπηλλοτρ. — ἐπαγγ., und in welcher tragischen Klimax! Gerade die *Allgemeinheit* der Ausdrücke, indem nicht etwa blos eine bestimmte Hoffnung (nicht τὴν ἐλπίδα schrieb P.) und eine bestimmte Beziehung zu Gott verneint wird, macht diese letzten Züge des Gemäldes so schwarz! — ἐλπίδα) *Bengel*: „Si promissionem habuissent, spem habuissent illi respondentem.“ Aber so hätte P. τὴν ἐλπίδα schreiben müssen. Nein, die von der Verheissung Ausgeschlossenen sind dem Ap. Menschen *ohne Hoffnung überhaupt;* sie haben *nichts* zu hoffen, eben weil sie das *verheissene Heil* nicht zu hoffen haben. Jede Erklärung von einer bestimmten Hoffnung (der Auferstehung und des ewigen Lebens, *Bulling.*, *Grot.* u. M.; der verheissenen Güter, *Estius*; der Errettung, *Harless*, vrgl. *Erasm.* u. M.) ist ein die Schilderung nur schwächender Verstoss gegen die Artikellossigkeit des Wortes. — μὴ ἔχοντες) μή ist nicht aus der Abhängigkeit des Gedankens vom unmittelbar Vorherigen zu erklären („fremd den Bündnissen der Verheissung, *ohne Hoffnung zu haben*,“ wie *Harless* will), wodurch die Selbstständigkeit des Momentes ἐλπ. μὴ ἔχ. zum Nachtheil der Gleichmässigkeit und Kraft der Rede aufgeopfert würde, sondern die Subjectivität ergiebt sich aus μνημονεύετε, ὅτι — — ἦτε, wornach μὴ ἔχοντες ein in der Erinnerung der Leser jetzt *vorgestelltes* Factum ist (vrgl. *Kühner* II. § 715. 3.). Das μή bezieht das ἐλπ. μὴ ἔχ. auf die Vorstellung des Subjects des regierenden Verbi (μνημονεύετε). — ἄθεοι) die tiefste Stufe des heidnischen Elends! Erklärt werden kann das Wort (s. überh. *Sturz* in d. Comm. soc. phil. Lips. II. p. 64 f.), welches nur hier im N. T. steht, entweder: *nicht an Gott glaubend*, Atheisten (Plat. Apol. p. 26. C. Lucian. Alex. 25.; vrgl. Ignat. ad Trall. 10.: ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι), oder *gottlos*, *impii*, ruchlos (Plat. Legg. 12. p. 966. E. Xen. Anab. 2, 5, 39.), oder: *ohne Gott*, *sine Deo*, Vulg., d. i. ohne göttliche Hülfe, ohne Gottes

Schutz und Beistand (Soph. Oed. R. 663.: ἄθεος, ἄφιλος, vrgl. 254.). Der letztere Sinn, als das am meisten *tragische* Schlussprädikat ergebend, ist hier vorzuziehen. Die Heiden hatten Götter, die aber keine Götter waren (Act. 19, 26. 14, 15. Gal. 4, 8.), sondern was sie seit Verlassung der natürlichen Gotteserkenntniss (Rom. 1, 19 ff.) für Gottheiten hielten und verehrten, waren Dämonen (1. Kor. 10, 20.), so dass ihnen bei aller δεισιδαιμονία (Act. 17, 22.) Gott wirklich *fehlte* und sie ausser Verband mit Gottes Gnade und Hülfe in Gott-*Verlassenheit* dahinlebten. — ἐν τῷ κόσμῳ) wird von *Calov.* u. *Koppe* auf die sämmtlichen vorhergegangenen Momente bezogen. So hätte es aber etwas Nachschleppendes, dagegen es sich an das blose ἄθεοι energisch und sinnvoll anschliesst, dessen tragischen Zug es noch verstärkt. Nur muss man es, auch so verbunden, nicht mit *Koppe* erklären: „*inter ceteros homines, in his terris*," in welchem Sinne es nichtssagend wäre. Sondern die *profane Menschheit* (man beachte den Gegensatz gegen πολιτεία τοῦ Ἰσρ.), die *Heidenwelt* war der unheilige Bereich, in welchem die Leser ehedem ohne Gott sich befanden. Es fügt dem ungöttlichen *Wie* das ungöttliche *Wo* hinzu. Wenn aber *Olsh.* erklärt: „in dieser *bösen* Welt, in welcher man einer sichern Hoffnung, eines festen Anhalts an den lebendigen Gott so dringend bedarf" — so ist diess *eingelegt*, da kein Prädicat bei κόσμῳ steht. Auch nach *Rück.* soll es einen Contrast zu ἄθεοι bilden, und zwar in dem Sinne: „in der Welt, von welcher die Erde ein Theil ist, und welche unter Gottes Regierung steht"*). Aber das hätte P. *sagen* müssen, wenn er es gemeint hätte (etwa durch ἐν τῷ κόσμῳ τοῦ θεοῦ). *Oecum.* u. *Meier:* ἐν τῇ κατὰ τὸν παρόντα βίον πολιτείᾳ etc. Diess würde durch κατὰ τὸν κόσμον ausgedrückt sein. — Die Frage übrigens, ob das mit ἐλπίδα — κόσμῳ *allen* Heiden gelte, keinen Socrates und keinen Plato ausgenommen, ist in Pauli Sinn allerdings im Allgemeinen zu bejahen (Rom. 3, 10 ff. 11, 16 ff.), gehört aber nur mittelbar hieher, da P. von seinen *Lesern* redet, welche er der *Kategorie* nach darstellt. Dass er, hätte es der Gegenstand seiner Rede mit sich gebracht, auch *Beschränkungen* seines allgemeinen Urtheils zu machen gewusst hätte, lässt sich an sich und nach Rom. 2, 14 f. annehmen.

V. 13. *Jetzt aber seid in Christo Jesu ihr, die vormals Fernen, nahe geworden durch das Blut Christi.* — νυνὶ δέ)

*) So im Wesentlichen auch *Grot.:* „per omnes terrarum oras verum Deum, *mundi sc. opificem*, aut ignorabatis, aut certe non colebatis, sed pro eo Deos ab hominibus fictos."

Gegensatz von τῷ καιρῷ ἐκείνῳ V. 12. Vrgl. Rom. 6, 22. 7, 6. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) nicht durch ἔστε zu ergänzen (*B. Crus.*), aber auch nicht Näherbestimmung von νυνί (*Rück.*: „in der neuen, durch Christum begründeten Verfassung"), wobei Mehrere, genauer als *Rück.* verfahrend, ὄντες ergänzen (*Calvin*: „postquam in Christo estis recepti," *Koppe, Harless*). Eine solche Näherbestimmuug wäre sehr entbehrlich und hätte nur dann pragmatisches Gewicht, wenn auf ἐν als Gegensatz von χωρίς V. 12. ein besonderer Nachdruck läge, was aber nicht der Fall sein kann, da nicht wieder ἐν Χριστῷ blos, sondern ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ steht. Auch war ja das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι der Leser dem ἐγγὺς ἐγενήθητε nicht *vorgängig*, sondern dessen unmittelbare *Folge*, daher wenigstens nicht *postquam* in Chr. estis recepti, sondern *cum* in Christo sitis recepti, zu erklären wäre, wobei aber ebenfalls das sehr Entbehrliche dieser Näherbestimmung oder dieses Bedingungsbeisatzes (*de Wette*) bliebe. Ich verbinde demnach ἐν Χρ. Ἰ. mit ἐγγὺς ἐγενήθ.: *ihr seid in Christo Jesu*, in welchem diess seinen Grund hat, *nahe geworden*, und ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χρ. ist dann Näherbestimmung der Modalität von ἐν Χρ. Ἰ. Vrgl. διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ 1, 7. Es ist daher, wie auch *Lachm.* u. *Tisch.* haben, weder vor noch nach ἐν Χρ. Ἰ. ein Komma zu setzen. — Ἰησοῦ) konnte nicht V. 12. zugesetzt werden, wohl aber hier, wo der in der Person Jesu geschichtlich erschienene Christus gemeint ist. — μακράν) bildliche Bezeichnung desselben Verhältnisses, welches V. 12. durch ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτ. τοῦ Ἰσρ. u. ξένοι τῶν διαθηκ. τ. ἐπαγγ. ausgedrückt war. — ἐγγὺς ἐγενήθ. ἐν τῷ αἵμ. τ. Χρ.) Denn dadurch, dass Christus sein Blut vergoss, wurde die Trennung der Heiden von den Juden aufgehoben, und die Vereinigung Beider zum wahren Gottesvolk bewirkt. S. V. 14 ff. Das *Hinzubringen zur Theilnahme an der Theokratie* wird nach Jes. 49, 1. 57, 19. oft auch bei den Rabbinen durch das bildliche *propinquum facere* (welches bei ihnen besonders häufig gleich *proselytum facere* ist) ausgedrückt, wobei das Subject, welchem genahet wird, immer aus dem Contexte zu entnehmen ist, wie z. B. *Vajikra* R. 14., wo *Gott*, und *Mechilta*, f. 38. 12., wo, wie hier, die *Theokratie* zu denken ist. S. überh. die Stellen b. *Wetst.* u. *Schoettg.* Hor. p. 761 ff.

V. 14*). Begründende Erläuterung zu V. 13.: *denn Er*, Er eben und nichts Anderes als Er, *seine* Person *ist*

*) „V. 14—18. ipso verborum tenore et quasi rhythmo canticum imitatur," *Beng.*

unser Friede; „non modo *pacificator*, nam *sui impensa* pacem peperit et ipse vinculum est utrorumque," *Bengel.* S. das Folgende. Die Rabbinischen Stellen, in welchen der Messias (vrgl. Jes. 9, 6.) שלום genannt wird (*Wetst.* z. u. St. *Schoettg.* Hor. II. p. 18.), gehören nicht hieher, da in ihnen nicht wie hier *) vom Frieden *zwischen Juden und Heiden* die Rede ist. — ὁ ποιήσας etc.) *quippe qui fecit* etc., giebt nun die nähere Auskunft, *in wie fern* Christus unser Friede in dem besprochenen Sinne *geworden* sei. — τὰ ἀμφότερα) *das Beides*, d. i. die vorhandenen beiden Theile, die Juden und Heiden. Vrgl. V. 18. Der *sächliche* Ausdruck entspricht dem nachherigen ἕν. Zu suppliren ist nichts (*Grot.*: γένη). — ἕν) nicht so, dass ein Theil die Natur des andern annahm, sondern so, dass die Trennung beider aufgehoben und beide zu einer neuen Einheit erhoben wurden. S. das Folgende. Vrgl. Kol. 3, 11. Gal. 3, 28. Joh. 10, 16. — καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φρ. λύσας) verhält sich zum Vorherigen *explicativ* (καί, s. *Winer* p. 388. *Fritzsche* Quaest. Luc. p. 9 f.). τοῦ φραγμοῦ ist Genit. *apposit.*: die Scheidewand, *welche in dem* (bekannten) *Zaune bestand.* Was damit gemeint sei, sagt dann das epexegetische τὴν ἔχθραν, daher P. mit dem bildlichen τὸ μεσότ. τοῦ φραγμοῦ λύσας nicht blos die (negative) Vorstellung, dass Christus die Abgeschlossenheit des alttestamentl. Gemeinwesens aufgehoben habe, hat ausdrücken wollen, wie *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 259. will, an τὸ μεσότ. τ. φρ. künstelnd und τὴν ἔχθραν mit καταργ. verbindend. *De Wette* tadelt das „äusserst *Matte*" der Erklärung, nach welcher τὸ μεσότ. etc. nicht als Bezeichnung des *Gesetzes*, sondern als vorläufige Bezeichnung der ἔχθρα genommen wird. Aber die Doppelbezeichnung der Sache, bildlich charakterisirend und dann eigentlich, entspricht der *Wichtigkeit* des Begriffs, dessen directer Ausdruck nach dem vorgängigen Bilde desto *schlagender* einfällt. — Den Genit. *adjectivisch* zu fassen gleich τὸ μεσότοιχον διαφράσσον (*Vorst.*, *Grot.*, *Morus*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Meier* u. M.), ist deshalb falsch, weil der charakterisirende Adjectivbegriff in τὸ μεσότοιχον (*paries intergerinus*, nur noch bei Eratosth. in Athen. 7. p. 281 D., bei *Hesych.* unter κατήλιψ und bei Vätern) **) liegt, was auch *Castal.* u. *Beza*, gefühlt haben, indem sie irrig so übersetzten, als ob τὸν φραγμὸν τοῦ μεσο-

*) gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 258., welcher contextwidrig die εἰρήνη zunächst im Verhältnisse zu Gott versteht; ähnlich *Calov.* u. M.

**) Bei Athen. l. l. ist es *Mascul.*: τὸν τῆς ἡδονῆς καὶ ἀρετῆς μεσότοιχον.

τοίχου stände. Eine Beziehung übrigens auf einen *bestimmten φραγμός*, welcher dem bildlichen Ausdrucke unterliege, ist nicht anzunehmen, da die Worte nichts dergleichen dargeben, und da *jedweder* zur Scheidewand dienende Zaun die ἔχθρα versinnlichet. Man hat an das steinerne Gitter gedacht, welches im Tempelraume den Vorhof der Heiden abgränzte, und dessen Inschrift jedem Heiden das weitere Vordringen verpönte (Joseph. Bell. 5, 5, 2. 6, 2, 4. Ant. 8, 3, 2 f. 15, 11, 5. al. Middoth 2, 3.). So *Anselm, Lud. Cappell., Hammond, Beng., Wetst., Krebs, Bretschn., Holzh.* u. M. Aber diess wäre nur dann ohne Willkür anzunehmen, wenn jenes Gitter sollenn den Namen φραγμός geführt hätte. Andere, noch fremdartigere Beziehungen, welche man eingelegt hat, wie z. B. auf die durch eine Mauer oder sonstwie abgegränzten Juden-Districte in grossen Städten (*Schoettg.* u. M.), s. b. *Wolf* Cur. Auch bei Rabbinen ist das Bild eines Zaunes sehr gangbar. S. *Buxt.* s. v. סרג. — λύσας) im Sinne des Niederreissens (*Wetst.* ad Joh. 2, 19.), ist zum *Bilde* gehörig, und nicht wegen des erst nachfolgenden *τὴν ἔχθραν* gewählt, obwohl es *passend* dazu gewählt sein würde (s. *Wetst.* z. u. St.). — Mit Unrecht hat man als *unpaulinisch* bezeichnet, dass Christus durch seinen Tod die Juden und Heiden vermöge Aufhebung des Gesetzes vereiniget habe (s. d. krit. Misc. l. l. p. 389 f.). Die Vereinigung ist ja als Erhebung beider in eine höhere Einheit geschehen, V. 16. 18. 21 f. Vrgl. Gal. 3, 28. Rom. 10, 12. 1. Kor. 12, 13., daher jener Lehrsatz genügend aus der heidenapostolischen Bestimmung und Erfahrung Pauli selbst und aus seinem eigenen, auch sonst bezeugten Universalismus erklärt wird, nicht aber den nachapostolischen Entwicklungsprocess der aus heterogenenen Elementen zur Einheit sich zusammenschliessenden Kirche zur Voraussetzung haben und eine spätere „katholisirende Tendenz" verrathen muss (*Baur*).

V. 15. *Τὴν ἔχθραν*) Diess ist nun das von Christo abgebrochene *μεσότοιχον*: (nämlich) *die Feindschaft*. Dieselbe wird nach *Theodoret.* (vrgl. *τινές* b. *Chrys.*) von den Meisten (auch *Luther, Calvin, Bucer, Clarius, Grot., Calov., Morus, Rosenm., Flatt, Meier, Holzh., Olsh., B. Crus., de Wette*) vom *Mos. Gesetze*, als der Ursache der Feindschaft zwischen Juden und Heiden, verstanden, wobei man das Moralgesetz theils ein-, theils ausgeschlossen hat. Allein nach V. 14. wird der Leser durchaus auf nichts Anderes als auf das Gegentheil von εἰρήνη geführt, d. h. auf das Abstractum *Feindschaft;* auch wird ja im Folgenden die Abschaffung des Gesetzes sehr bestimmt von der Zerstörung der Feind-

schaft (wie Mittel vom Zwecke) unterschieden. Die einzig wort- und textmässige Fassung ist daher: *die Feindschaft, welche zwischen Juden und Heiden bestand*, vrgl. V. 16. So *Erasm.*, *Vatabl.*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Bengel* u. M., auch *Rück.*, während *Hofm.* p. 260. den Begriff von ἔχθρα in den der blosen ἀπαλλοτρίωσις V. 12. umbiegt und, auf die Fremdheit der Heiden gegen die Theokratie beziehend, das contextmässig nothwendige Merkmal der *Gegenseitigkeit* entfernt. Ganz verfehlt *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.* u. neuerlich *Harless*: die Feindschaft der Juden und Heiden *gegen Gott* sei gemeint. Nach dem Zusammenhange V. 14. nämlich kann ja das μεσότοιχον nur ein die Juden und Heiden *von einander* Trennendes, nicht aber etwas sein, was Beide *von Gott* trennt; und wie verfehlt auch wegen des Folgenden! denn das Mos. Gesetz konnte wohl in Betreff der *Juden* als Feindschaft gegen Gott wirkend gedacht werden (1. Kor. 15, 56. Rom. 5, 20. 7, 13. Gal. 3, 19.), aber nimmermehr in Betreff der Heiden, welche ausser aller Beziehung zum Mos. Gesetze standen (Rom. 2, 12.). — ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) gehört nicht zu τὴν ἔχθραν, so dass „*der Nationalhass in seinem Volke*" gemeint sei (*Chrys.*, *Bugenh.*, *Schulthess* Engelwelt p. 193.), aber auch nicht zu λύσας (*Oecum.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Rück.* u. M.), weil dann diese Erwähnung des Todes Jesu von der Modalbestimmung τὸν νόμον καταργήσας, zu welcher sie als wesentliches Moment dem Verhältniss der Sache nach gehört, unpragmatisch losgerissen würde, sondern es steht mit contextmässigem Nachdrucke (vrgl. αὐτὸς γάρ V. 14.) an der Spitze des Folgenden: *nachdem er durch sein Fleisch das Gesetz abgethan hat*, indem er nämlich sein Fleisch kreuzigen liess (vrgl. Kol. 1, 21 f.), dadurch den Fluchverband mit dem Gesetze löste (s. z. Gal. 3, 13.), und so die Rechtfertigung aus dem Glauben eröffnete (Rom. 3, 21 ff.), wodurch das Institut des Gesetzes aufgehoben wurde (vrgl. Rom. 10, 4 ff. 7, 1 ff.). Auch die *sittlichen* Gebote des Gesetzes hatten damit zwar nicht aufgehört zu gelten, aber aufgehört *als Bestandtheile des auf dem Wege seiner Befolgung rechtfertigenden Gesetz-Institutes als solchen* zu gelten, und ihre Erfüllung, und zwar in erhöheter Potenz, geht nun aus dem neuen Lebensprincipe des Glaubens hervor (Rom. 8, 4.), daher Christus, obwohl er des Gesetzes Ende ist (Rom. 10, 4.), doch sagen konnte, er sei gekommen, das Gesetz zu vollenden (Matth. 5, 17.), und *Paulus*: νόμον ἱστῶμεν Rom. 3, 31. *Hofm.* a. a. O. trägt in ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ den Gedanken ein: in und mit der Abthuung seines Fleischeslebens, *nach welchem er Israelite war*, habe Christus

die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft von dem Israelitenthume unabhängig gemacht. Als ob nicht schon vorher durch *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* V. 13. wie nacher durch *καὶ ἀποκαταλλάξῃ* etc. V. 16. und durch die *προσαγωγή* V. 18. der *versöhnende* Tod Christi im gewöhnlichen *dogmatischen* Sinne auf's Bestimmteste angezeigt wäre! Dieser Sinn ist hier so wenig wie Kol. 1, 21 f. hinwegzudeuten. — *τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι*) *gehört zusammen*, doch nicht so, dass *ἐν* für *σύν* (*Flatt*) oder *καί* (*Koppe, Rosenm.*) steht, sondern: *das Gesetz der in Befehlen bestehenden Gebote*, wodurch der *dictatorische* Charakter des Gesetzinstituts dargestellt wird. Der Genit. *τῶν ἐντολῶν* bezeichnet den *Inhalt* des Gesetzes, und *ἐν δόγμασι* die wesentliche *Form*, in welcher die *ἐντολαί* gegeben sind. Das Band des Artikels aber vor *ἐν δόγμασι* (*τῶν*) war nicht erforderlich, da man richtig sagen kann: *ἐντέλλεσθαί τι ἐν δόγματι* oder *ἐντολὴν διδόναι ἐν δόγματι*, und daher *ἐντολὴ ἐν δόγματι* zu Einer Vorstellung enge an einander geschlossen werden kann*). Vrgl. z. 3, 13. Rom. 6, 4. Gal. 4, 14. 3, 26. Diese Verbindung ist nach vielen Aelteren auch von *Rück., Matthies, Meier, Winer* p. 123. 197 u. *Bisp.* angenommen**). Wollte man mit *Syr., Ar., Vulg., Pelag., Chrys.* und seinen Nachfolgern, *Theodor. Mopsv., Grot., Estius, Bengel, Holzh.* u. M., auch *Fritzsche* Diss. in 2. Cor. II. p. 168 f. *ἐν δόγμ.* zu *καταργ.* ziehen, so käme — auch abgesehen davon, dass bei unserer Verbindung von *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* diese Structur gar nicht möglich ist — der ganz unwahre u. unpaulin. Gedanke heraus: *Christus habe das Gesetz durch Befehle aufgehoben.* Zwar hat man dem *ἐν δόγμασι* den Sinn *praecepta stabiliendo* (*Fritzsche*) unterlegt, wobei man an die evangel. Lehre vom Glauben und von der gratia universalis dachte (s. *Chrys., Theodor. Mopsv., Theodoret., Theophyl., Estius, Bengel* u. M.). Aber auch so bleibt der Sinn unwahr und unpaulinisch, da die Aufhebung des Gesetzes nicht auf doctrinellem Wege,

*) Daher bedarf es keineswegs der willkürlichen und den Ausdruck nur schwankend machenden Auskunft *Theile's* (in *Winer's* exeget. Stud. I. p. 188 ff.): P. habe den Artikel deshalb nicht gesetzt, weil *ἐν δόγμ.* in gleicher Beziehung sowohl zu *τὸν νόμον* als auch zu *τῶν ἐντολ.* zu denken sei.

**) Mehrere Aeltere jedoch erklärten *legem mandatorum in decretis sitam*" (*Erasm.*, vrgl. *Beza, Calvin* u. M.), so dass man *ἐν δόγμ.* zu *τὸν νόμον* verband. So müsste aber nothwendig *τὸν* vor *ἐν δόγμ.* stehen. Das Fehlen des Artikels aber „*ob congeriem articulorum*" zu entschuldigen (*Erasm.*), ist willkürlich. Wie oft werden bei Classikern die Artikel gehäuft! Plat. Phileb. p. 33. A. Dem. Ol. 3, 11. u. v. a.

sondern *durch das Factum des Todes Christi* geschehen ist (Rom. 7, 1 f. Gal. 3, 13. Kol. 2, 14.) Und wie verändert würde der Wortsinn von δόγμα, welches im N. T. durchaus nichts Anderes als *Befehl* heisst (Kol. 2, 14. Luk. 2, 1. Act. 17, 7. 16, 4. vrgl. Plat. Leg. 1. p. 644. D. Xen. Anab. 3, 3, 5. 6, 6, 8. Dem. 774. 19. Herodian. 1, 7, 6. 4. Makk. 4, 23f.)! Man hätte den Unterschied von ἐντολή und δόγμα, welches letztere den Sinn des erstern in die bestimmtere Form des Befehls, des befehlenden *Decrets* fasst, beachten sollen. Eigenthümlich *Harless* (welchem *Olsh.* folgt), ἐν δόγμ. ebenfalls mit καταργ. verbindend: ἐν bezeichne die „Seite, in der sich jene Wirksamkeit des Todes Christi bewegt;" Christus habe das Gesetz nicht etwa als σκιὰν τῶν μελλόντων, nicht als παιδαγωγὸν εἰς Χριστόν, sondern *von Seiten der* δόγματα („in Beziehung auf die befehlende Form seiner Satzungen," *Olsh.*) unwirksam gemacht. Unrichtig, weil δόγμασι nothwendig den *Artikel* haben müsste, und weil nirgends gelehrt wird, das Gesetz sei nur *in einer einzelnen Beziehung* abgethan. Das Mosaische Gesetz-Institut, *als solches*, nicht blos von einer gewissen Seite, hat in Christo sein Ende erreicht; der Schatten ist dem σῶμα gewichen, (Kol. 2, 17.), und der παιδαγωγός ist mit der eingetretenen Mündigkeit seiner Zöglinge ausser Wirksamkeit (Gal. 3, 24 f.). Unrichtig auch *Hofm.* p. 262., welcher, ἐν δόγμασι ebenfalls als Modalbestimmung zu καταργ. fassend, den Sinn herausbringt: damit, dass Christus *Satzungen überhaupt* aufhören gemacht, habe er das alttestamentl. Gebotegesetz ausser Geltung gebracht. Dass Christus δόγματα *überhaupt*, d. h. *befehlende Vorschriften überhaupt*, aufhören gemacht habe, ist wie gegen das ganze N. T., welches unzählige bestimmte Befehle enthält, so namentlich gegen Paulus, welcher sogar das ganze Christenthum unter dem Gesichtspunkt des (ohne δόγματα gar nicht denkbaren*)) νόμος stellt (Rom. 3, 27. 9, 31. Gal. 6, 2. 1. Kor. 9, 21.), und insonders gegen Kol. 2, 14. Paulus würde zu ἐν δόγμασι wenigstens einen bestimmenden Zusatz gemacht und etwa ἐν δόγμασι δουλείας (vrgl. Rom. 8, 15. Gal. 4, 24. 5, 1.) geschrieben haben. — ἵνα τοὺς δύο — εἰρήνην) Zweck der eben ausgesprochenen Abschaffung des Gesetzes, welche Zweckangabe dem V. 14. von Christo Gesagten entspricht, dasselbe näher bestimmend und bestätigend. Willkürlich das unmittelbar Vorgängige übergehend *Harless*: ἵνα bis εἰρήνην spreche die

*) Die δόγματα des Christenthums sind die wahren ἀεὶ παρόντα δόγματα, Plat. Theaet. p. 158. D.

Absicht des ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν aus, wobei übrigens auch ein tautologisches Gedankenverhältniss herauskäme. — τοὺς δύο) Die Juden und Heiden, welche vorher der allgemeinen Kategorie nach *neutral* bezeichnet waren, werden hier *concret* vorgestellt, als die beiden in Rede stehenden *Menschen*, von welchen der Eine die Gesammtheit der Juden und der Andere die der Heiden ist, aus welchen beiden Menschen Christus einen einzigen neuen Menschen geschaffen hat. Dieser ist das Collectiv-Subject der καινὴ κτίσις Gal. 6, 15. — ἐν ἑαυτῷ) ist weder mit *Grot.* zu fassen: *per doctrinam suam*, noch mit *Chrys.*, *Oecum.* u. M. gleich δι' ἑαυτοῦ (*Oecum.*: οὐ δι' ἀγγέλων ἢ ἄλλων τινῶν δυνάμεων), sondern es sagt aus, dass die durch die Neuschöpfung aus den zweien herzustellende Einheit *in Christo selbst* beruhen, d. h. in ihm selbst den Grund ihres Daseins und Bestandes haben sollte, nicht etwa in irgend einem andern Einigungsprincipe. Bei allen Individuen nämlich aus den Juden und Heiden, welche den Einen neuen Menschen bilden, ist der Tod Christi dasjenige, worin diese neue Einheit ursächlich liegt; ohne den Kreuzestod wäre sie nicht vorhanden, sondern die zwei wären eben noch in der alten Zweiheit als der Jude und Grieche. Gut *Calvin*: *in se ipso* sei hinzugefügt, „ne alibi quam in Christo unitatem quaerant." Vrgl. Gal. 3, 28. Positiv *an den Subjecten* vollzogen ist diese negativ durch Abschaffung des Gesetzes bedingte, in Christi Selbstaufopferung beruhende Einigung durch den Geist, 1. Kor. 12, 13. Vrgl. nachher V. 18. Aber *objectiv* vollzogen, nämlich als Thatsache vor Gott und abgesehen von der subjectiven Aneignung durch den Geist ist sie eben schon durch den Tod, welchen Christus zur Versöhnung beider Theile, der Juden und Heiden, mit Gott gestorben ist, s. V. 16. — καινόν) denn dieser Eine ist nun weder Jude noch Grieche, was die Beiden, aus denen der Eine geworden ist, vorher waren, sondern beide Theile haben ihre vorige religiöse und sittliche Verfassung abgelegt und ohne fernern Unterschied das durch den christlichen Glauben bedingte ganz neue Wesen erhalten. Wäre καινόν nicht zugesetzt, so könnte man sich unrichtig den εἷς ἄνθρωπος als ein Amalgama von Jude und Heide vorstellen. Von καινόν übrigens das *sittliche* Moment auszuschliessen (*Meier*, vrgl. *Rück.*), ist nicht blos willkürlich, sondern nach Pauli Betrachtungsweise sogar unmöglich 2. Kor. 5, 17. Gal. 4, 27. 6, 14 f. 5, 6. — ποιῶν εἰρήνην) Partic. *Praes.*, weil die Friedensstiftung mit der beabsichtigten Neuschaffung *zugleich* geschehen, das bei letzterer *Gegenwärtige*, *in und mit*

ihr zu Beschaffende sein sollte. Beachte, dass *ποιῶν εἰρήνην* vom Standpunkte der mit *ἵνα τοὺς δύο* etc. ausgesprochenen *Absicht* aus gesagt ist und mit zu dem *Beabsichtigten* gehört; also: *indem er* (durch diese Neuschaffung) *Frieden mache* (nicht Fr. *machte*). *εἰρήνη* ist contextmässig das Gegentheil von *ἔχθρα* V. 15., mithin Friede der beiden Theile *unter einander*, nicht: *mit Gott* (*Harless*), nicht: *πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους* (*Chrys., Oec.*).

V. 16. Fortsetzung des Absichtssatzes. Christus hat durch seinen Tod das Gesetz abgethan, um den Juden und den Heiden zu Einem neuen Menschen zu schaffen (V. 15.) *und* (und mithin) *die Versöhnung der Beiden mit Gott so zu vollziehen, dass sie als Ein Körper mit Gott versöhnt würden durch das Kreuz, nachdem er die bisher unter ihnen statt gehabte Feindschaft getödtet habe an demselben.* — *καί*) ist das *und* der Gedankenfolge; aus dem vorher Gesagten ergab sich *die Art und Weise der Versöhnung* der Beiden mit Gott, daher auch *ἀποκαταλλ. vorgerückt* ist. — *ἀποκαταλλάσσω*, nur hier und Kol. 1, 20.; in der übrigen Gräcität ist nur *καταλλάσσω* aufbehalten; welches sich von *διαλλάσσω nicht* unterscheidet (gegen *Tittm.* Synon. p. 101. s. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 276 ff.). Die Zusammensetzung mit *ἀπό* kann nach der Analogie anderer Composita mit *ἀπό* (vrgl. *ἀπόκαθίστημι*, *ἀποκατορθόω* al.) *wieder* bezeichnen (*Calvin.*: „*reduxerit* in unum gregem," auch *Harless*), aber auch (vrgl. *ἀποθαυμάζω*, *ἀποθεραπεύω* al.) den Begriff der Versöhnung *verstärken*. Letzteres ist der Umgebung (*ἐν ἑνὶ σώματι*, u. s. V. 18.) angemessener. Gegen *Hofm.* Umsetzung des Begriffs in den einer Wiederbringung s. z. Kol. 1, 20. Uebrigens geht *ἀποκαταλλ.* nicht auf die *gegenseitige* Aussöhnung der Juden und Heiden (*Grot.*, nach welchem dann *τῷ θεῷ* heissen soll *ut Deo serviant!*), sondern, wie das ausdrückliche *τῷ θεῷ* sagt (Rom. 5, 10. 2. Kor. 5, 18. 20.), auf die Versöhnung der Beiden *mit Gott*. — *τοὺς ἀμφοτέρους*) nicht wieder *τοὺς δύο*, weil sie nun als *verbunden* vorgestellt sind, vrgl. V. 14. 18. — *ἐν ἑνὶ σώματι*) soll nach *Chrys., Theodoret., Theophyl., Beza, Calov., Calixt, Wolf, Bengel, Zachar., Koppe, Flatt, Rück., Matthies, Harless, Hofm.* u. M. auf den Leib *Christi* gehen; durch die Aufopferung *Eines* Leibes seien die *Beiden* mit Gott versöhnt. Aber wie überflüssig wäre dann *διὰ τοῦ σταυροῦ*! *) Auch ist ja *Christus* das Subject, und wie konnte von *Christo* gesagt werden, er

*) *Hofm.* nach Tertull. c. Marc. 5, 17. zieht es zum folgenden *ἀποκτ.*, wodurch aber der Nachdruck, welcher offenbar auf *διὰ τοῦ σταυροῦ* gerückt würde.

habe durch einen einzigen Leib die Beiden mit Gott versöhnt, oder, wie *Hofm.* den Sinn gegen die neutestamentl. Versöhnungslehre wendet, er habe einen einzigen Leib (*seinen* Leib nämlich) zu ihrer in der gleichen Gottesgemeinschaft sie zusammenschliessenden Einheit gemacht, da ja der Fall einer Mehrheit der Leiber von Seiten *Christi* gar nicht denkbar war? Diese durch die Beziehung auf τοὺς ἀμφοτέρους kaum entschuldbare Ungehörigkeit wäre nur dann nicht vorhanden, wenn Gott das Subject wäre, so dass P. sagte: *Gott* habe durch Hingabe *Eines* Leibes die *Beiden* mit sich (2. Kor. 5, 18.) versöhnt. Richtig haben daher *Ambr., Oecum., Phot., Anselm., Erasm., Bucer, Calvin, Pisc., Corn. a Lap., Estius, Grot., Mich., Morus* u. M., auch *Meier, Holzh., Olsh., B. Crus., de Wette* in ἐν σῶμα das *unum corpus* gefunden, welches die zu einem εἷς καινὸς ἄνθρωπος vereinigten Juden und Heiden bilden. Christus hat die Beiden, *in Einem Körper* enthalten, d. h. Einen Körper ohne fernere Trennung ausmachend, mit Gott versöhnt, die beiden Theile der Menschheit *als ein Ganzes*. Wie höchst entsprechend ist diese Fassung dem ganzen Zusammenhange! S. bes. V. 15. 14. — ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ) Zu ἀποκτ. bemerkt *Grot.* richtig: „idem hic valet, quod modo λύσας, sed crucis facta mentione, aptior fuit translatio verbi ἀποκτείνας, quia crux mortem adfert." Die ἔχθρα aber (hier personificirt) ist nicht anders als V. 14. zu erklären, daher nicht das *Gesetz* (*Mich., Koppe, Holzh.*), nicht das feindliche Verhältniss der Juden und Heiden *gegen Gott* (die Meisten, auch *Rück., Meier, Harless, Hofm.*), sondern die Feindschaft Beider *unter einander*. Es kam nicht darauf an, das Wesen der Versöhnung überhaupt, als solcher, zu erklären, sondern nachzuweisen, wie Christus die Juden und Heiden, *zur Einheit verbunden*, mit Gott versöhnt habe, und dazu gehörte, zu sagen, dass er die bisher unter ihnen bestandene Feindschaft aufgehoben habe. Das *Partic. Aor.* sagt übrigens nicht etwas mit ἀποκαταλλ. Gleichzeitiges aus (*indem* er tödtete), sondern etwas *Vorgängiges* (*nachdem* er getödtet habe), so dass das Zeitverhältniss anders als bei ποιῶν εἰρήνην V. 15. gedacht ist. P. hat nämlich die Sache so gedacht: Christus hat durch seinen Kreuzestod die wechselseitige Feindschaft zwischen Juden und Heiden getilgt (s. z. V. 15.) und sodann mittelst dieses Todes Beide, welche nun auf diese Weise zu Einer Gesammtheit vereiniget waren, ἐν ἑνὶ σώματι mit Gott versöhnt. Reell sind diess freilich nur verschiedene Seiten der Wirkung des Kreuzestodes Christi, keine auseinander liegenden und auf einander fol-

genden Wirkungen, aber in der versinnlichenden Darstellung, in welcher hier P. die Sache nach ihren einzelnen Momenten zur Anschauung bringen will, erscheinen sie so. — ἐν αὐτῷ) d. i. am *Kreuze*. Die Beziehung auf σώματι (*Bengel, Seml., Hofm.* nach *Tertull.*) fällt durch die richtige Erklärung von ἐν ἑνὶ σώματι. Die Lesart ἐν ἑαυτῷ (F. G. 115. Codd. b. Hier. Ar. pol. Vulg. It. Syr. p. Ambr. Aug.) gäbe denselben Sinn wie jene Beziehung auf σώματι, ist aber Conformation nach V. 15.

V. 17. Nachdem Christus den Frieden gestiftet hat, ist er gekommen und hat ihn auch *verkündiget*, den Heiden und den Juden. Diese Verkündigung nämlich kann nicht als der Thatsache, durch welche der Friede gestiftet wurde, *vorgängig* betrachtet werden, so dass ἐλθών auf die *leibliche Ankunft Christi auf Erden* ginge (*Crys., Anselm., Estius, Holzh., Matthies, Harless*) und der Zusammenhang mit V. 14. wäre: „Christus ist Friede in *That* (V. 14.) und *Wort* (V. 17.), er *ist* es nicht blos, sondern er *verkündete* es selbst bei seiner Erscheinung auf Erden," *Harless*. Denn wenn V. 14. gesagt ist: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, so ist, wie V. 14—16. zeigt, die Zeit *nach Christi Kreuzigung* gedacht, durch welche und seit welcher er unser Friede ist, so dass καὶ ἐλθών etc. nicht blos an αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν anknüpft und alles Dazwischenliegende ausser Betracht lässt, sondern dieses Dazwischenliegende vielmehr so wesentlich mit αὐτὸς γ. ἐ. ἡ εἰρ. ἡμ. zusammengehört, dass nun καὶ ἐλθών etc. kein πρότερον, sondern nur ein ὕστερον der Kreuzigung einführen kann, den *weitern* Verlauf der Sache anknüpfend. Mit Recht haben daher die Meisten in ἐλθών eine *der Kreuzigung Christi nachfolgende* Ankunft verstanden, wobei man entweder an Christi *Auferstehung* (*Bengel. Rück.*), oder an das Gekommensein Christi *in seinem Geiste* (*Olsh.*), oder an die *durch die Apostel* geschehene Predigt (so die Meisten) gedacht hat, bei welcher letztern Ansicht ἐλθών von Vielen, wie *Raphel, Grot., Wolf, Zachar., Koppe, Rosenm.* (vrgl. auch *Meier*) mit Unrecht als bedeutungslos betrachtet wird; es ist grade ein „insigne verbum," *Bengel*. Das Richtige (vrgl. V. 18.) hat *Olsh.* vrgl. *B. Crus.* u. *de Wette*, auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 338. In dem heiligen Geiste nämlich ist nicht blos nach Johannes (Joh. 14, 18. al.), sondern auch nach Paulus *Christus selbst* (sofern es *Christi* Geist ist) zu denen gekommen, welche den Geist empfangen haben, und wohnt und waltet in ihnen (Rom. 8, 9. 10. 2. Kor. 13, 5. Gal. 2, 20.), und die *Verkündigung* ist auf die Ansprache des Geistes (Rom. 8, 16.) und durch den Geist selbst (Rom. 15,

18. vrgl. 2. Kor. 13, 3.) geschehen. Der *Zeitpunkt*, welchen εὐηγγ. ausdrückt, ist die *Bekehrung* der Betreffenden, bei welcher sie den Geist empfingen (Gal. 3, 2. Eph. 1, 13.). Sonach konnte P., ohne geschichtswidrig zu schreiben, zuerst die Leser als ursprüngliche Heiden (ὑμῖν τοῖς μακράν) und dann die Juden nennen; denn als die Epheser Christen wurden, wurden längst schon nicht blos *Juden*, sondern Heiden *und* Juden bekehrt. Hätte er hingegen die wirkliche Ankunft Christi auf Erden gemeint und seine mündliche Predigt, so hätte die geschichtliche Nothwendigkeit vorgelegen, *zuerst* die Nahen und *dann* die Fernen zu nennen. — Uebrigens kann das concret und anschaulich darstellende ἐλθὼν εὐηγγ. um so weniger befremden, da die ganze Stelle ein feierliches, pathetisches Gepräge trägt. Vrgl. auch Act. 26, 23. — εἰρήνην) wird seit *Chrys.* gewöhnlich von dem Frieden *mit Gott* erklärt, während nur Manche, wie *Estius* u. *Koppe*, den *wechselseitigen* Frieden *mit* gemeint glauben, *Olsh.* aber richtig letztern *allein* versteht. Nur diess ist dem ganzen Zusammenhange (s. noch das unmittelbar vorherige ἀπεκτ. τὴν ἔχθραν, u. vrgl. V. 19.) entsprechend, und hat auch V. 18. nicht gegen sich, sondern für sich (s. z. V. 18.). — ὑμῖν τοῖς μακράν und τοῖς ἐγγύς (Beides nach V. 12 f. zu erklären) hängt von εὐηγγελίσατο ab, was sich zunächst und am natürlichsten darbietet. *Harless* will Beides enge an εἰρήνην anschliessen, wozu ihn seine Erklärung von ἐλθὼν εὐηγγ. drängte, um den Ap. nichts Geschichtswidriges sagen zu lassen (Matth. 15, 24. vrgl. 10, 5 f. Joh. 10, 16. Matth. 21, 43. al.). Aber das Geschichtswidrige bliebe doch *). — Die *Wiederholung* von εἰρήνην (s. d. krit. Anm.) hat rhetorischen Nachdruck Xen. Anab. 3, 4, 45. 46. Rom. 3, 31. 8, 15. al. Es schliesst aber die Fassung von *Wieseler* p. 444. aus, dass auch τοῖς ἐγγ. Apposition zu ὑμῖν sei und speciell die Judenchristen in *Ephesus* meine.

V. 18. *Thatsächlicher Beweis* für das eben gesagte εὐηγγ. εἰρήνην ὑμῖν τ. μακρ. κ. εἰρ. τοῖς ἐγγ.: *da wir ja durch ihn*, durch keinen Andern und durch nichts Anderes als durch ihn, *die Hinzuführung haben, wir beide in Einem Geiste, zum*

*) Hätte P. ἐλθ. εὐηγγ. im Sinne von *Harless* verstanden, so müsste er jedenfalls εἰρ. τοῖς ἐγγὺς κ. εἰρ. ὑμῖν τοῖς μακράν geschrieben haben. *Harless* selbst hat paraphrasirt: „der Inhalt seiner Botschaft war ein Friede, der Allen, *Juden wie Heiden*, galt." Offenbar im unwillkürlichen Gefühle des geschichtlichen Verhältnisses, aber gegen die Worte, nach welchen *Harless* hätte umschreiben sollen: „der Allen, *Heiden wie Juden*, galt."

Vater. Dieses durch Christum hergestellte Verhältniss Beider zu Gott setzt die εἰρήνη als Beiden von ihm verkündiget voraus. Es ist also eine *probatio ab effectu. Andere:* ὅτι führe den *Inhalt* der Friedensbotschaft ein (*Baumg., Koppe, Morus, Flatt*). Allein der Inhalt ist in dem contextmässigen εἰρήνην selbst völlig ausgedrückt, daher auch nicht mit *Rück.* zu sagen ist, das *Wesen* der εἰρήνη werde erklärt. Nach *Harless* wird die *Wahrheit jener Verkündigung* erwiesen aus der *Wirklichkeit des Besitzthums.* Aber so hätte ἔχομεν den Nachdruck, und P. müsste geschrieben haben: ὅτι ἔχομεν δι' αὐτοῦ etc. — τὴν προσαγωγήν) Nicht als *Thür* (Joh. 10, 7.) ist Christus gedacht (*Beza, Calvin*), was vom Contexte fern liegt, sondern als *Führer*, wobei an die morgenländische Sitte gedacht sein kann, zum Könige nur durch einen προσαγωγεύς zu gelangen (s. z. Rom. 5, 2.), nicht aber an *Opferprocessionen* nach Herod. 2, 58. (*Meier*). was eine unpassende Vergleichung wäre. Bevor Christus die Menschen mit Gott versöhnt hatte, war ihnen wegen des Zornes Gottes (V. 3. Rom. 5, 10.) die Gemeinschaft mit Gott versagt; Christus durch sein ἱλαστήριον entfernte dieses Hinderniss und ward so der προσαγωγεύς, durch dessen Vermittelung (δι' αὐτοῦ) wir nun fortwährend *die Hinzuführung* (Thuc. 1, 82. Polyb. 9, 41, 1. 12, 4, 10. Xen. Cyr. 7. 5, 45.) zu Gott haben. Der Sache nach ist das Haben der προσαγωγή zu Gott nicht verschieden von der εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν (Rom. 5, 1.) und von dem Kindschaftsverhältnisse der Versöhnten. Sie ist die Folge des versöhnenden Todes Jesu, das durch diesen Tod hergestellte Friedensverhältniss der Gläubigen zu Gott. Vrgl. 1. Petr. 3, 18. Uebrigens ist auch hier wie Rom. 5, 2. der Begriff *Hinzuführung*, welchen das Wort hat, nicht mit dem Begriffe *Zutritt* oder *Zugang* (noch *Rück.* u. *Harless*), als ob πρόσοδον stände, zu vertauschen. — ἐν ἑνὶ πνεύματι) denn der *heilige Geist* ist den Beiden das Eine und nämliche Lebenselement (vrgl. z. Rom. 8, 15.), ausserhalb dessen sie die προσαγωγή zu Gott nicht haben können. Die Beziehung auf den *menschlichen* Geist (ὁμοθυμαδόν, *Anselm., Homberg, Zachar., Koppe, Morus, Rosenm.*) hätte schon durch die Beachtung der göttlichen Trias an u. St. (δι' αὐτοῦ, ἐν ἑνὶ πνεύματι, πρὸς τὸν πατέρα) verwehrt werden sollen, vrgl. V. 22. — Beachte noch den Sinnunterschied des ἔχομεν (den fortdauernden Genuss der προσαγωγὴ πρὸς τ. πατέρα bezeichnend) von ἐσχήκαμεν Rom. 5, 2. (s. z. d. St.). Vrgl. 3, 12.

V. 19. Ἄρα οὖν) folgert aus V. 14—18., und die Folgerung ist ihrem Inhalte nach dasselbe, aber weiter ausge-

führt, was V. 13. gesagt war. — ξένοι) d. h. Solche, *die nicht mit zur Theokratie gehören*, sondern sich zu ihr verhalten wie *Fremde*, die einem andern Staate zugehörig sind, Gegensatz: συμπολῖται τῶν ἁγίων. Vrgl. V. 12. Dasselbe wird bezeichnet durch πάροικοι: *inquilini*, d. h. Solche, welche in einem Lande oder in einer Stadt sich aufhalten, ohne das Bürgerrecht zu haben (Act. 7, 6. 29. 1. Petr. 2, 11.). S. überh. *Wetst.* ad Luc. 24, 18. Gesen. u. תּוֹשָׁב. Es ist das Nämliche, was im Classischen μέτοικοι sind (*Wolf* prol. Dem. Lept. p. LXVI ff. *Valck.* An. ad Ammon. p. 110.), im Gegensatze des ἀστός (Plat. Pol. 8. p. 563. A. al.). Die Heiden sind im Gottesstaate nur *Inquilinen*, keine Bürger; sie haben keine πολιτεία darin. πάροικοι auf die Vorstellung eines *Hauswesens* zu beziehen (Hausangehörige, Familienglieder), ist nicht sprachlich zu begründen (auch nicht durch Lev. 22. 10.), und wird durch den Gegensatz οἰκεῖοι τ. θεοῦ nicht gefordert (gegen *Bengel*, *Koppe*, *Flatt*, *Meier*, *Harless*, *Olsh.*), da οἰκεῖοι τ. θεοῦ das vorherige συμπολ. τ. ἁγ. *steigert*, und beides *zusammen* den Gegensatz von ξένοι *und* πάροικοι bildet. Die Beziehung auf die *Proselyten* (*Anselm.*, *Whitby*, *Corn. a Lap.*, *Calixt.*, *Baumg.*) ist ganz contextwidrig (V. 11—13.). — ἀλλ' ἐστέ) nachdrückliche Wiederholung des Verbi nach ἀλλά. Vrgl. Rom. 8, 15. 1. Kor. 2, 7. Hebr. 12, 18 ff. — συμπολῖται) gehört der schlechtern Gräcität. Lucian Soloec. 5. Ael. V. H. 3, 44. Joseph. Antt. 19, 2, 2. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 172. — τῶν ἁγίων) d. i. derer, welche das Volk Gottes ausmachen. Diess waren ehedem die Juden (V. 12.), an deren Stelle aber die *Christen* eingetreten sind. Die Epheser haben also dadurch, dass sie Christen wurden, die Mitbürgerschaft mit den Heiligen erlangt, welche Heilige damals die *Christen* waren, so dass τῶν ἁγίων weder die *Juden* (*Vorst.*, *Hammond*, *Bengel*, *Morus*), noch die *Patriarchen* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.* u. M.) mitbegreift (*Theodoret.*: ἁγίους ἐνταῦθα οὐ μόνον τοὺς τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν νόμῳ καὶ τοὺς πρὸ νόμου λέγει), zu denen man sogar die *Engel* gesellt hat (*Calvin*, *Flatt*). — οἰκεῖοι τ. θεοῦ) *Hausgenossen Gottes.* Die Theokratie ist als eine in einem Hause wohnende Familie gedacht, von welcher Gott der οἰκοδεσπότης ist. 1. Tim. 3, 15. Hebr. 3, 2. 5. 6. 10, 21. 1. Petr. 4, 17. Vrgl. בית יהוה Num. 12, 7. Hos. 8, 1. *Harless*: zum Hause Gottes gehörig *als die Bausteine des Hauses, in welchem Gott wohnt.* Aber so wird, und zwar gegen den Sinn von οἰκεῖος, dem *folgenden* Bilde *vorgegriffen*, und dem πάροικοι ein nicht entsprechender Gegensatz geliehen.

V. 20. Die Vorstellung *οἶκος θεοῦ* veranlasst den Apostel nach der lebhaften Beweglichkeit seiner Gedankenberührungen von dem Bilde einer häuslichen *Gemeinschaft* zu dem Bilde eines Haus*baues* überzugehen, und sonach zu *οἰκεῖοι τ. θεοῦ* eine weitere Ausführung zu geben, welche nun nicht mehr *jener*, sondern nur *dieser*, aber in *οἰκεῖοι τ. θεοῦ* nicht ausgedrückten, bildlichen Vorstellung angemessen ist. Vrgl. Kol. 2, 6. 7. — *ἐποικοδομηθέντες*) nämlich als ihr Christen wurdet. Das *Composit.* steht nicht für das *Simplex* (*Koppe*), sondern bezeichnet den *Auf*bau. Vrgl. 1. Kor. 3, 10. 12. 14. Kol. 2, 7. Xen. Hist. 6, 5, 12. al. *ἐπί* mit *Dativ* aber (vrgl. Xen. Anab. 3, 4, 11.) ist hier nicht durch das Partic. *Aor.* veranlasst (*Harless*), welches weder den Genit. (Hom. Il. χ, 225. Plat. Legg. 5. p. 736. E. al.), noch den Accus. verhindert hätte; sondern der *Accus.* (Rom. 15, 20.) ist nicht gesetzt, weil P. nicht das Verhältniss der Richtung gedacht hat, und rein zufällig ist es, dass nicht der *Genit.* der Ruhe, sondern der *Dativ* der Ruhe gesetzt ist (vrgl. 1, 10.). — *τῶν ἀποστ. κ. προφ.*) wird von *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Estius*, *Morus* u. M., auch *Meier*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette* als Genit. *apposit.* genommen, aber irrig, da die Apostel und Propheten das Fundament nicht *sind*, sondern es *gelegt* haben (1. Kor. 3, 10.). *Das von den den Aposteln und Propheten gelegte Fundament* (richtig so die Meisten auch *Koppe*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*) ist das Evangelium von Christo, welches sie verkündiget und wodurch sie die Gemeinden gestiftet haben. 1. Kor. 3, 10. „Testimonium apost. et proph. substructum est fidei credentium omnium," *Beng.* — *προφητῶν*) haben *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Hieron.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Calov.*, *Estius*, *Baumg.*, *Mich.*, u. M., auch *Rück.* von den *alttestamentl.* Propheten verstanden. Aber dass nicht diese, sondern die *neutestamentlichen* (s. z. 1. Kor. 12, 10.) gemeint sind (*Pelag.*, *Pisc.*, *Grot.*, *Bengel*, *Zachar.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Meier*, *Matthies*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*), erhellt zwar nicht aus der Nichtwiederholung des Artikels, da die Apostel und Propheten als Eine Classe vorgestellt sein könnten (Xen. Anab. 2, 2, 5.: *οἱ στρατηγοὶ καὶ λοχαγοί*; vrgl. *Saupp.* ad Xen. Venat. 5, 24. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 373.), wohl aber 1) schon aus der Wortstellung, welche zumal aus der Feder eines Apostels am natürlichsten *τῶν προφητῶν κ. ἀποστόλων* gewesen wäre; 2) aus der Analogie von 3, 5. 4, 11., und 3) daraus, dass die fragliche Grundlegung der Natur der Sache nach nur die Predigt von dem *gekommenen* Christus sein kann, weil auf *diesem* Fundamente die Ge-

meindestiftung geschah, bei welcher Predigt aber die alten prophetischen Weissagungen nur als Mittel (Rom. 16, 26.) benutzt wurden. Vrgl. auch V. 21. *Harless* meint, die Apostel seien hier *zugleich* Propheten genannt*). So wäre zwar der Einwand *Rückert's* beseitiget, dass ja die Propheten selbst erst durch die Apostel zum Christenthume gekommen wären und selbst erst auf dem θεμελίῳ τῶν ἀποστόλ. gestanden hätten; aber a) aus der Nichtwiederholung des Artikels folgt keineswegs die Einheit der Personen (s. vorher), sondern nur die Einheit der Kategorie, unter welcher Beide gedacht sind: b) die Analogie von 4, 11, steht entgegen, so wie dass im ganzen N. T., wo Propheten erwähnt werden, nicht zugleich Apostol gemeint sind. Zwar mussten die Apostel nothwendig die Gabe der Prophetie haben, aber diess verstand sich von selbst, und immer heissen sie nur *Apostel*, während blos die mit der Prophetie Begabten, welche *nicht* zugleich Apostel waren, *Propheten* heissen. c) Es wäre durchaus kein pragmatischer Grund vorhanden, weshalb die Apostel hier noch speciell als Propheten bezeichnet sein sollten. Jener Einwand *Rückert's* aber schwindet gänzlich, wenn man die Propheten als die nächsten und vornehmsten *Mitarbeiter* bei der zunächst von den Aposteln geschehenen Grundlegung in's Auge fasst, in welcher Eigenschaft sie, obwohl selbst auf dem θεμελίῳ der Apostel stehend, doch hinwiederum mit Grundlegende waren. Je höher aber P. die Prophetie achtete (1. Kor. 14, 1.) und die Propheten auch anderwärts auf den nächsten Platz nach den Aposteln stellt (1. Kor. 12, 28 f.), desto mehr mit Recht konnte er die *Apostel und die Propheten* als die Grundlegenden der Gemeinde bezeichnen, und desto weniger sind wir befugt, hier mit *de Wette* die Spur eines *Apostelschülers* zu finden, welcher die Ergebnisse der apostolischen Arbeiten, so wie die Zeit der ursprünglichen Prophetie als abgeschlossen vor sich gehabt habe, oder gar mit dem Verf. der krit. Miscellen (in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 379.) u. *Baur* (p. 438.) die Spur des *Montanismus* mit dessen neuen Propheten als den Fortsetzern des Apostolats zu erkennen. — ὄντος ἀκρογ. αὐτοῦ Ἰ. Χ.) *quum lapis angularis sit ipse Jesus Christus.* Das von den Aposteln und Propheten gepredigte Evangel. ist das Fundament, die Grundlage, auf welcher die Epheser aufgebaut wurden, d. h. diess apostolische und prophetische Evang. wurde auch zu Ephesus geprediget, und die Leser dadurch bekehrt und zu einer Christengemeinde gemacht; *Eckstein* aber dieses Bauwerks ist *Christus selbst*, in so fern

*) So auch *Rück.* z. 3, 5. u. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 103.

nämlich Christus, der historische, lebendige Christus, auf welchen sich alles christliche Glauben und Leben bezieht, durch sich selbst das Dasein und Bestehen jedes christlichen Gemeinwesens so nothwendig bedingt, wie das Dasein und der Halt eines Gebäudes ohne den das ganze Bauwerk haltenden Eckstein nicht möglich ist (zu *ἀκρογωνιαῖος* sc. *λίθος*, welches bei Griechen nicht vorkommt, vrgl. LXX. Jes. 28, 16. Symm. Ps. 117, 22. 1. Petr. 2, 6.; zur Sache Matth. 21, 42.). Nur dem Bilde, nicht der Sache nach ist es verschieden, dass *hier* Christus als der *Eckstein*, und 1. Kor. 3, 11. als *Fundament* bezeichnet wird. Die Gleichheit der Sache liegt in *τὸν κείμενον* 1. Kor. l. l. S. z. d. St. In dem Bilde des *Ecksteins* (welcher „duos parietes ex diverso venientes conjungit et continet," *Estius*) haben Mehrere die *Vereinigung der Juden und Heiden* dargestellt gefunden (*Theodoret., Menoch, Estius, Mich., Holzh., Bretschn.* u. M.). Dagegen aber ist *πᾶσα οἰκοδ.* V. 21., wornach für *jede* christliche Gemeinde, also auch für *blos* aus Judenchristen oder *blos* aus Heidenchristen bestehende, Christus der Eckstein ist. — *αὐτοῦ*) geht nicht auf *τῷ θεμελίῳ* (*Bengel, Cramer, Koppe, Holzh.*); denn nicht als des Fundamentes, sondern als des Gebäudes (V. 21.) Eckstein ist Christus gedacht. Es gehört zu *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Der Artikel *αὐτοῦ τοῦ Ἰ. Χ. könnte* gesetzt sein; Christus wäre dann als bereits im Bewusstsein der Leser gegenwärtig gedacht (*er selbst, Christus;* s. *Fritzsche* ad Matth. p. 117.): aber er *muss* nicht gesetzt sein (gegen *Bengel*): sondern die Vorstellung ist: *Christus selbst* ist Eckstein (Il. ζ, 450. Xen. Anab. 2, 1, 5. Apol. 11. al., s. *Bornemann* ad Anab. 1, 7, 11. *Krüger* z. Thuc. 1, 27, 3.), so dass *Christus selbst* seinen Arbeitern, den Aposteln und Propheten, gegenüberstehet. — Ob übrigens *τῷ θεμελίῳ Mascul.* (s. z. 1. Kor. 3, 10.) oder *Neutr.* sei? Für Ersteres spricht, dass es bei P. 1. Kor. 3, 11. (auch 2. Tim. 2, 19.) entschieden *Mascul.* ist, an keiner Stelle aber entschieden *Neutr.* (Rom. 15, 20. 1. Tim. 6, 19.). Irrig *Harless*: das Neutr. werde vom Apostel nur metaphorisch gebraucht.

V. 21. Näherer Aufschluss über *ὅντος ἀκρογ. αὐτοῦ Ἰ. Χ.: in welchem jede Gemeinde, in welchem auch die eurige* (V. 22.) *zu ihrer heiligen Bestimmung organisch sich entwickelt* *). — *ἐν ᾧ*) heisst weder *durch welchen* (*Castal., Vatabl., Menoch, Morus* u. M., auch *Flatt*), noch *über welchem* (*Estius, Koppe* u. M.), sondern: *in welchem*, so dass Christus

*) Beachte die Anschauung Pauli von der Kirche im Ganzen und im Einzelnen als *Organismus*. Vrgl. *Thiersch* d. Kirche im apost. Zeitalt. p. 154. 162.

(denn weder auf ἄκρογ. geht ᾧ, wie *Castal.*, *Estius*, *Koppe*, noch auf τῷ θεμελίῳ, wie *Holzh.* will, sondern auf das nächste und nachdrückliche αὐτοῦ Ἰησοῦ X.) als dasjenige erscheint, *worin* die Zusammenfügung des Gebäudes den gemeinsamen Haltpunkt hat (vrgl. 1, 10.). — πᾶσα οἰκοδομή) nicht: das *ganze* Bauwerk (*Oecum.*, *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*), was sprachwidrig wäre, und durchaus die (desshalb auch von *Matthies* u. *Winer* p. 101. vorgezogene) Lesart πᾶσα ἡ οἰκοδ. erfordern würde, sondern: *jedes Bauwerk*. Auch ist jene sprachwidrige Fassung keinesweges logisch nothwendig, da P. nicht von der Vorstellung der *ganzen* Christenheit zur Gemeinde der Leser (V. 22.) fortschreiten *musste*, sondern eben so gut von der Vorstellung „*jede* Gemeinde" zu der Vorstellung „*auch ihr*" (V. 22.) übergehen, und so das Besondere dem Allgemeinen unterordnen konnte. Der Einwand, es gebe nur *Eine* οἰκοδομή (*de Wette*), ist grundlos, da eben so füglich die ganze Christenheit, wie *jede Gemeinde* für sich als Tempelbau, vorgestellt werden konnte. Letztere Vorstellung ist hier, wo die erstere sprachlich *unmöglich* ist. Falsch aber *Chrys.*: mit πᾶσα οἰκοδ. sei jeder *Theil* des Gebäudes (Mauer, Dach u. s. w.) gemeint, da οἰκοδομή den *Inbegriff* der einzelnen Bautheile, das *Gebäude*, bezeichnet, und da nicht eine Mauer, ein Dach u. s. w., sondern eben nur der Gesammtbau zu einem Tempel wachsen kann. — συναρμολ.) *zusammengefügt werdend;* denn das Partic. *Praes.* stellt das Gebäude als noch *im Gebautwerden* begriffen dar, wie denn jede Gemeinde in der fortschreitenden Entwickelung ihrer christlichen Lebensverfassung bis zur Parusie ist (vrgl. z. 1. Kor. 3, 15.). Das Partic. hängt zusammen mit ἐν ᾧ: jedes Gebäu, während seine Zusammenfügung, d. i. die harmonische Verbindung seiner Theile zu dem entsprechenden Ganzen, in Christo geschieht, wächst u. s. w. Das Compos. συναρμολογεῖν (bei den Classikern συναρμόζειν) findet sich nur hier und 4, 16., ἁρμολογεῖν aber b. Philipp. Thess. 78. — αὔξει) Ueber diese im N. T. nur hier und Kol. 2, 19. gelesene aber ächt classische Praesensform s. *Matthiae* p. 541. — εἰς ναὸν ἅγιον) Endresultat dieses Wachsthums. Es ist aber nicht zu übersetzen: zu *einem* heiligen Tempel: denn die Vorstellung *mehrerer* Tempel war dem Ap. nach seiner jüdischen Volksthümlichkeit fremd (s. z. 1. Kor. 3, 16.), sondern: *zum* heiligen Tempel; die Idee des *Einen* Tempels zu realisiren, das ist das Ziel, welchem *jede* Gemeinde, während in Christo ihre organische Lebensentwickelung ihren Halt hat, entgegenwächst. — ἐν κυρίῳ) Da-

mit ist nicht *Gott* gemeint, wie *Mich., Koppe, Rosenm., Holzh.* u. M. wollen, sondern *Christus* (s. d. folgende ἐν ᾧ). Verbunden wird es von den Meisten mit ἅγιον, wobei es aber nicht mit *Beza, Koppe, Rosenm., Flatt* für den Dativ zu nehmen, sondern (so auch *de Wette*) von der *in Christo beruhenden* ἁγιότης des Tempels zu erklären wäre. Allein die Heiligkeit des Tempels liegt in dem Wohnen Gottes in demselben (s. V. 22.); sie *wird* also nicht erst in Christo, sondern sie *ist vorhanden*, aber die *Gemeinde* wird in Christo, was der heilige Tempel *ist*, indem sich an ihr die Idee des heiligen Tempels verwirklichet. Richtig haben daher *Andere* mit αὔξει verbunden, ohne dass jedoch mit *Grot., Wolf* u. M. ἐν *per* zu übersetzen ist. Bei jedem Bau, welcher in Christo zusammengefugt wird, geht auch *in Christo* (als in welchem diese Weiterentwickelung beruht) das Wachsen zum heiligen Tempel vor sich.

V. 22. Ἐν ᾧ) geht auf ἐν κυρίῳ, und ist ganz wie ἐν ᾧ V. 21. zu erklären. Die Beziehung auf ναόν (*Calixt., Rosenm., Matthies*) erscheint wegen des unmittelbar vorangehenden ἐν κυρίῳ als willkürlich, und nach der richtigen Fassung von πᾶσα οἰκοδ., so wie in Beachtung des folgenden εἰς κατοικητήριον etc. als unmöglich. — συνοικοδομεῖσθε) ist nicht *Imperat.* (*Calvin, Meier*), wogegen V. 19. 20. entscheidet, wornach P. sagt, nicht was die Leser *sein sollen*, sondern was sie *sind*, daher er auch V. 22. in gleichmässiger *Relativ*-structur das Verhältniss der Leser an das bei *jeder* Gemeinde stattfindende Verhältniss (V. 21.) anknüpft. Es ist *Indicat.* Das *Compos.* aber kann entweder heissen: ihr werdet *mit* gebaut (vrgl. 3. Esdr. 5, 68.: συνοικοδομήσωμεν ὑμῖν), so dass die Gemeinde der Leser in die nämliche Kategorie mit den andern Gemeinden gestellt würde (so wird es *gewöhnlich* gefasst), oder: ihr werdet *zusammengebaut*, so dass σύν auf die Zusammensetzung der einzelnen Bautheile sich bezieht (vrgl. Philo de praem. et poen. p. 928. E.: οἰκίαν εὖ συνῳκοδομημένην κ. συνηρμοσμένην, vrgl. Thuc. 1, 93, 3. Dio Cass. 39, 61.). Letzteres ziehe ich vor, weil der Parallelismus von V. 21. u. 22. verschiedene Fassungen der beiden Composita συναρμολογ. u. συνοικοδ. als willkürlich erscheinen lässt. — εἰς κατοικητήριον τ. θεοῦ) *zur Wohnung Gottes*, ganz das Nämliche, nur mit Abwechselung im Ausdrucke, was vorher εἰς ναὸν ἅγιον war (vrgl. Matth. 23, 21.), und zu συνοικοδ. gehörig. Die Annahme von *Griesb.* u. *Knapp:* ἐν ᾧ κ. ὑμ. συνοικοδ. sei Einschaltung, und εἰς κατοικ. etc. gehöre noch zu αὔξει; ferner die Auskunft von *Koppe* u. *Rück.:* εἰς κατοικ. τοῦ θεοῦ heisse: „*damit eine Wohnung*

Gottes entstehe;" endlich die Behauptung von *Harless: κατοικ. τ. θεοῦ* sei nicht identisch mit dem *ναὸς ἅγιος*, sondern die *einzelnen* Christen würden so genannt, weil Gott in ihnen wohne, und das *Ganze* bilde einen *ναὸς ἅγιος*, — sind nur verschiedene nothgedrungene Folgen der sprachwidrigen Erklärung des obigen *πᾶσα οἰκοδομή* vom *ganzen* Baue. — *ἐν πνεύματι*) wird von den Meisten *adjectivisch* gewendet: „ein *geistiger* Tempel im Gegensatz gegen den steinernen der Juden," *Rück.* Wie willkürlich überhaupt an sich! wie willkürlich insonders, *ἐν πνεύματι* nicht auf den *heiligen* Geist zu beziehen, da es bekanntlich den Artikel gar nicht bedarf (man beachte auch hier die göttliche Trias, wie V. 18.), und da der Context von einem Gegensatze gegen den steinernen Tempel gar nichts enthält. *Harless* (vrgl. *Meier* u. *Matthies*): „eine Wohnung, *welche ist in dem Einwohnen des Geistes,*" und diess soll heissen: *„indem der Geist in ihnen wohnt, sind sie eine Wohnung Gottes und Christi.*" Allein abgesehen davon, dass von diesem *„und Christi"* gänzlich nichts dasteht, so würde ja auf diese Weise *ἐν πνεύματι*, welches dem Wortsinne nach nur das *Continens* sein könnte, zum *Contentum* gemacht! Davon hätten selbst die an sich unpassenden (weil sie Abstracta sind) Analoga, welche *Harless* benutzt, *χαρὰ ἐν πνεύματι, ἀγάπη ἐν πν.*, abhalten sollen. Das Richtige ist die Verbindung nicht blos mit *κατοικ. τ. θεοῦ*, sondern mit *συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικ. τ. θεοῦ*, und *ἐν* ist *instrumental.* Ihr werdet zur Wohnung Gottes zusammengebaut *vermöge des heiligen Geistes*, in so fern nämlich dieser in eurer Gemeinde wohnt (s. z. 1. Kor. 3, 16. 2. Kor. 6, 16 f., vrgl. Jak. 4, 5.), und dadurch das Verhältniss, der Tempel Gottes zu sein, hergestellt wird, welches Verhältniss ohne dieses E nwohnen des Geistes nicht statt fände und nicht möglich wäre. Denn der Geist Gottes verhält sich zum idealen Tempel wie die *Schechina* zum wirklichen Tempel, und ist die *Conditio sine qua non* desselben. Die Einwürfe von *Harless* gegen die instrumentale Fassung von *ἐν* gelten nicht; denn a) dass *ἐν πνεύματι* erst *zuletzt* gesetzt wurde, brachte nicht nur der Parallelismus mit V. 21. sehr natürlich mit sich, da in V. 21. ein dem *ἐν πν.* entsprechendes Moment nicht enthalten ist, und mithin dieses neue Moment am natürlichsten *zuletzt* hinzutritt, sondern die Stellung am Schlusse giebt auch dem *ἐν πνεύμ.* einen sonderlichen Nachdruck (*Kühner*, II. p. 625.), vrgl. auch 3, 5.; und b) dass *πνεῦμα* als das objective Medium den Artikel haben müsse, ist unrichtig, da *πνεῦμα* mit und ohne Artikel (nach der Natur eines Nom. propr.) der objective heilige Geist ist.

KAP. III.

V. 3. ἐγνωρίσθη) *Elz., Matth.:* ἐγνώρισε, gegen entscheidende Zeugen. Näher bestimmendes Glossem. — V. 5. Vor ἑτέραις hat *Elz.*, ebenfalls gegen entscheidende Zeugen, ἐν, welches wegen des doppelten Dativs zugefügt wurde. — V. 6. αὐτοῦ) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf überwiegende Zeugen zu tilgen. — V. 7. ἐγενόμην) *Lachm., Tisch., Rück.:* ἐγενήθην, nach A. B. D.* F. G. Bei dieser überwiegenden Bezeugung um so mehr vorzuziehen, je leichter die gangbarere Form sich unwillkürlich einschlich — τὴν δοθεῖσαν) *Lachm.* u. *Rück.:* τῆς δοθείσης, was auch *Griesb.* billigte. Zwar bezeugt durch A. B. C. D.* F. G. Minusk. Copt. Vulg. It. Patr. lat.; aber wie nahe lag dem mechanischen Schreiber der Genit. nach V. 2.! — V. 8. ἐν τοῖς) Blos τοῖς haben A. B. C. Minusk. Copt. So *Lachm.* u. *Rück.* Stark genug bezeugt, zumal da die Sachparallele Gal. 1, 16. ἐν als Zusatz darbot. — Das Neutr. τὸ πλοῦτος ist auch hier u. V. 16. überwiegend beglaubigt. — V. 9. πάντας) verdächtiget von *Beza*, eingeklammert von *Lachm.* Allein es fehlt nur bei A. 67**, in einem Cod. b. *Beza* u. in Cyr. Hil. Hier. Aug. Die Weglassung jedenfalls zu schwach bezeugt, kann zufällig, aber auch nach ἐν τοῖς ἔθνεσιν absichtlich sein. — οἰκονομία) *Elz.:* κοινωνία, gegen entscheidende Zeugen. Interpretament. — Nach κτίσαντι hat *Elz.* διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, welches zwar von *Rinck.* (Lucubr. crit. p. 181.) vertheidiget (*Marcion* habe es getilgt), aber durch die entscheidenden Gegenzeugen als exegetisch dogmatischer Zusatz verurtheilt ist. — V. 12. τὴν παῤῥησίαν κ. τὴν προσαγωγήν) Das zweite τήν fehlt bei A. B. 17. 80. *Lachm., Rück.* Aber die Entbehrlichkeit bewirkte die Weglassung. F. G. haben τὴν προσαγωγὴν εἰς τὴν παῤῥησίαν, eine durch das absolute τὴν προσαγ. erzeugte Aenderung. — V. 14. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χ.) fehlt bei A. B. C. 17. 67.** Copt. Aeth. Erp. Vulg. ms. u. bedeutenden Vätern. Getilgt von *Lachm., Tisch., Rück., Harless.* Naheliegender Zusatz zu πατέρα. — V. 16. δῴη) A. B. C. F. G. 37. 39. 116. Method. Bas. Cyr.: δῷ. So *Lachm.* u. *Rück.* Bei dieser bedeutenden Beglaubigung ist hier δῷ um so mehr vorzuziehen, da δῴη den Abschreibern aus 1, 17. sich darbot. — V. 18. βάθος κ. ὕψος) *Lachm.:* ὕψος κ. βάθος, nach erheblichen, doch nicht entscheidenden Zeugen. Aber die Gedankenfolge „*Höhe und Tiefe*" war geläufiger. Vrgl. Rom. 8, 39. — V. 21. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) ἐν τ. ἐκκλ. καὶ ἐν Χ. Ἰ. haben A. B. C. 73. 80. 213. Copt. Arm. Slav. ms. Vulg. Damasc. Hier. Pel. (so *Lachm.* u. *Rück.*) ἐν Χ. Ἰ. καὶ τῇ ἐκκλ. haben D.* F. G. It. Victorin. Ambrosiast. *Blos* ἐν Χ. Ἰ. *ohne* ἐν τῇ ἐκκλ. haben nur 46. u. Oros., welche Zeugen viel zu schwach sind, um zur Verdächtigung von ἐν τῇ ἐκκλ. zu berech-

tigen (gegen *Koppe* u. *Rück.*), dagegen sie auf die Entstehung der Varianten führen. Das ausgefallene ἐν τῇ ἐκκλ. nämlich wurde theils richtig *vor*, theils (rangmässig) *hinter* ἐν Χ. Ἰ. wiederhergestellt, und dabei καὶ zur Verbindung eingeschoben. Bei der zweiten Art der Wiederherstellung unterblieb die Wiederholung des ἐν, weil sie entbehrlich war, dagegen sie bei der ersten Art des Verfahrens wegen des sollennen ἐν Χριστῷ nicht entbehrt werden konnte.

Inhalt: Deshalb bin ich Paulus der Gebundene Gottes um euret, der Heiden willen (V. 1.). Erguss über das Wesen seines heidenapostolischen Amtes (V. 2—12.), welcher mit der Bitte an die Leser schliesst, nicht muthlos zu werden bei den Leiden, welche er für sie erdulde (V. 13.). Deshalb flehe er zu Gott, dass sie in ihrem Innern gestärkt werden möchten im christlichen Wesen, um die Liebe Christi zu erkennen und dadurch mit allen göttlichen Gnadengaben erfüllt zu werden (V. 14—19.). Doxologie V. 20. 21.

V. 1. *Deshalb*, nämlich damit ihr gebauet werdet zur Wohnung Gottes vermöge des Geistes (2, 22.), — *zu diesem Behufe*, dass euere christliche Entwickelung zu jenem Ziele fortschreite, *bin ich Paulus der Gefesselte Christi Jesu um euret, der Heiden willen.* Die Lage des um seines heidenapostolischen Wirkens willen*) gefesselten Paulus konnte nur von wohlthätigem Einfluss auf die christliche Lebensentwickelung seiner Gemeinden sein, so erbaulich und erhebend für sie (vrgl. V. 13.), wie es ihnen zum Aergerniss hätte gereichen müssen, wenn er sich seinen Verfolgungen entzogen hätte (Gal. 6, 12. 2. Kor. 11, 23 fl.). Daher das mit Nachdruck vorangestellte τούτου χάριν. — ἐγὼ Παῦλος) im Bewusstsein seiner persönlichen Auctorität (vrgl. 2. Kor. 10, 1. Gal. 5, 2. 1. Thess. 2, 18. Kol. 1, 23. Philem. 9.), welches die Banden nicht schwächen, sondern nur heben konnten (2. Kor. 11, 23 ff.). — ὁ δέσμιος τοῦ Ἰ. Χ.) Der *Artikel* bezeichnet den Gebundenen Christi κατ' ἐξοχήν, wie gerade Paulus nach seinem besondern Verhältnisse zu Christo (Gal. 1, 1. 6, 17.) sich selbst und Anderen erscheinen musste. Der *Genit.* drückt den Urheber des Gebundenseins aus. Vrgl. 2. Tim. 1, 8. Philem. 9. S. *Winer* p. 170. Paulus betrachtet sich, der Idee der völligen Abhängigkeit

*) „Quia gentes Judaeis adaequabat, incidit in suorum popularium odium," *Drusius.* Vrgl. *Grot.*, *Calov.*

von Christo gemäss (als δοῦλος Χριστοῦ), als den, *welchen Christus in Fesseln gelegt hat.* — Was die *Struktur* betrifft, so wird mit Recht von Vielen nach ὁ δέσμιος τοῦ Χ. Ἰ. das blose εἰμί supplirt (*Syr., Chrys., Theophyl., Erasm., Cajet., Beza, Elsn., Calov., Wolf, Michael.* Paraphr., *Morus, Koppe, Rosenm.* u. M.), so dass ὁ δέσμιος τ. Χ. Ἰ. *Prädicat* ist, wobei man den Artikel theils vernachlässiget, theils richtig beachtet hat (s. bes. *Beza*), dass sich P. als den Gefesselten Christi κατ' ἐξοχήν bezeichnet. Er ist es aber *um der Heiden willen;* und dieser Gedanke veranlasst ihn, dann im Folgenden über seinen heidenapostolischen Beruf sich des Weitern auszulassen, wobei er auf das Moment seiner Gefangenschaft nur V. 13. kurz zurückkommt, nachdem er durch die ausführliche Darstellung dessen, wozu ihn jenes ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν angeregt hatte, davon abgelenkt war. Freie briefliche Gedankenbewegung. Ergänzungen wie *legatione fungor* (*Ambrosiast., Castal., Calvin, Vatabl.*) oder *hoc scribo* (*Camerar.*) u. dergl.*), liegen nicht im Contexte und sind deshalb falsch. *Andere* haben die Rede als *abgebrochen* betrachtet, und die Wiederaufnahme entweder V. 8. (*Oecum., Grot.*), oder V. 13. (*Zanchius, Cramer, Holzh.*), oder V. 14. (*Theodoret., Luther, Pisc., Calixt., Corn. a Lap., Estius, Homberg, Schöttg., Bengel, Baumg.* u. M., auch *Flatt, Lachm., Rück., Winer, Meier, Matthies, Harless, Olsh., Bisp.*; *de Wette*, diese Construction als „schwerlich paulinisch" bezeichnend), oder erst 4, 1. (*Er. Schmid, Hammond, Michael.* Anm. zur Uebers.) gefunden. Aber alle diese Annahmen sind, da nach obiger Erklärung V. 1. für sich leicht und sprachrichtig einen vollständigen und passenden Sinn ergiebt, unnöthige Verwickelungen der Rede. *B. Crus.* hält die Rede für *ganz abgebrochen* im Zudrange der Gedanken, so dass sie im Folgenden *gar nicht* wieder aufgenommen sei. — Nach V. 1. ist nur ein Komma zu setzen.

V. 2. Bestätigung des eben gesagten ὑπὲρ ὑμ. τῶν ἐθνῶν durch die Erinnerung an das, was die Leser von seinem Berufe vernommen haben. „*Für euch die Heiden*" sage ich *in der Voraussetzung, dass* u. s. w. Diese Voraussetzung drückt er durch εἴγε aus, d. i. *tum certe si* (*Klotz* ad Devar. p. 308.), wobei im *Zusammenhange* (denn von *seiner* Gemeinde *konnte* er nichts Anderes voraussetzen), nicht im Worte selbst, liegt, dass er diess *mit Recht* annehme. Er

) Schon bei alten Zeugen finden sich ergänzende Zusätze im Texte: προεσβεύω bei D. E. 10., was *Calvin* befolgt; *postulo* bei Clar., Germ.; κεκαύχημαι bei 71. 219. al.

hätte auch εἴπερ, *wenn überhaupt, wenn anders*, oder εἴπερ γε, *wenn anders nämlich* (Xen. Mem. 1, 4. 4. Anab. 1, 7, 9., oft bei Tragikern), schreiben *können*, hat aber die Voraussetzung in der Form *wenigstens wenn, wenn nämlich*, gedacht und so bezeichnet. Vrgl. z. Gal. 3, 4. u. 2. Kor. 5, 3.; überall, wo εἴγε steht und die Annahme eine *gewisse* ist, ist Letzteres aus dem *Zusammenhange* zu entnehmen. *Von wem* die Leser das Betreffende gehört haben, sagte ihnen ihr eigenes Bewusstsein, nämlich *von Paulus selbst* und andern paulinischen Lehrern, so dass εἴγε ἠκούσατε etc. eine Erinnerung *an seine Predigt unter ihnen* ist. Mit Unrecht wird daher u. St. als der Ueberschrift πρὸς Ἐφεσίους widersprechend und auf solche Leser, welchen P. nicht persönlich bekannt war, hinweisend angesehen, während *Andere*, wie *Grot.* (so auch *Rinck* Sendschr. der Korinth. p. 56., welcher aber das Richtige in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 954. hat), dem einfachen ἀκούειν ohne allen Grund im Contexte den Sinn *bene intelligere* unterschoben, *Calvin* hingegen zu der ganz unnatürlichen Annahme griff: „Credibile est, quum ageret Ephesi, *eum tacuisse de his rebus*," *Böttger* aber (Beitr. 3. p. 46 ff.) auf das *Vorlesen-Hören* dieses *Briefs* bezieht, wogegen schon das folgende ἀναγινώσκοντες entscheidet. Sehr richtig schon *Estius*, εἴγε sei nicht „*dubitantis, sed potius affirmantis;* neque enim ignorare quod hic dicitur poterant Ephesii, *quibus P. ipse evang. plusquam biennio* praedicaverat" *). P. hätte sich assertorisch ausdrücken können (ἠκούσατε γάρ, oder ἐπεὶ ἠκούσατε), aber der hypothetische Ausdruck ist eine feinere und anregendere Erinnerung an seine Predigt unter ihnen (wie auch die Attiker statt ἐπεί γε fein das hypothetische εἴγε setzen, s. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 5, 1.), ohne jedoch eine *obliquam reprehensionem* (*Vitringa*, vrgl. *Holzh.*) zu enthalten, wovon der Context nichts darbietet. — τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος etc.) *die Veranstaltung* (s. z. 1, 10.), *welche in Betreff der mir in Bezug auf euch gegebenen Gnade Gottes getroffen worden* (τῆς χάρ. ist Genit. *obj.*). Die Nähererklärung giebt dann ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν etc. Die χάρις aber ist hier contextmässig (τῆς

*) *De Wette* spricht ab: vom Ap. selbst hätten die Leser, wenn er seinen apost. Beruf unter ihnen ausübte, nicht erst zu vernehmen gebraucht, dass er ihn empfangen. Dabei ist nicht beachtet, dass das Object des ἠκούσατε nicht der Empfang des apostol. Berufs überhaupt, sondern die *Art und Weise* dieses Empfangs (nämlich κατὰ ἀποκάλυψιν V. 3.) ist. Diese *Modalität*, wie er ihr Apostel geworden, hat er ihnen, als er bei ihnen war mitgetheilt, und *daran* erinnert er sie jetzt.

δοθ. μοι εἰς ὑμᾶς) die in dem *apostolischen Amte* bestehende Gnadengabe. Haben *Andere*, wie *Pelag.*, *Anselm.*, *Erasm.*, *Grot.*, *Michael.*, *Rosenm.* u. M. οἰκον. τ. χάρ. *das Verwaltungsamt der evangelischen Gnade* erklärt, so ist dagegen, dass nachher nicht τῆς δοθείσης, sondern τὴν δοθεῖσαν stehen müsste. Diesen Fehler vermeidet *Wieseler* p. 446 f., indem er fasst: das Amt, zu welchem ich durch die mir für euch verliehene Gnade befähigt worden bin. Diess Amt hätten die Leser *gehört*, indem sie Pauli *Predigt* gehört. Allein wie lässt sich der Ausdruck „das *Amt* hören", für: „die amtliche *Predigt* hören", rechtfertigen? Die Worte würden blos besagen: wenn ihr von dem Amte vernommen habet u. s. w. Gal. 1, 13. Kol. 1, 4. Philem. 5. al.

V. 3. In dieser Näherangabe der V. 2. gemeinten οἰκονομία hat κατὰ ἀποκάλυψιν den Nachdruck: *offenbarungsweise*, die *Art und Weise* der Bekanntmachung ausdrückend, nach bekanntem adverbialen Gebrauch (*Bernhardy* p. 241.). Der Sache nach nicht verschieden ist δι' ἀποκαλύψεως Gal. 1, 12. Nach der Bekehrungsgeschichte Act. 26. (nicht nach Act. 9. u. 22.) ist hier nicht blos an die dem Ereignisse bei Damaskus nachgefolgten Enthüllungen (wie Gal. 1, 12.), sondern auch an die mit diesem Ereignisse selbst verbundene Offenbarung zu denken; denn der Inhalt des Geoffenbarten ist hier die Beseligung der *Heiden*, und damit vrgl. Act. 26, 17. 18. auch Gal. 1, 16., daher aus κατὰ ἀποκάλ. nicht auf eine nachapostolische Abfassungszeit zu schliessen ist (krit. Misc. I. 1. p. 390.). — ἐγνωρίσθη) nämlich von *Gott;* vrgl. V. 2. 5. — τὸ μυστήριον) s. z. 1, 9.; es geht aber hier nicht auf den Erlösungsrathschluss überhaupt, sondern auf den Einschluss der *Heiden* in denselben. Erst V. 6. kommt P. dazu, diesen hier gemeinten besondern Inhalt auszusprechen. — καθὼς bis Ende V. 4. ist nicht zu parenthesiren, da ὅ V. 5. an das unmittelbar vorherige ἐν τῷ μυστ. τ. Χ. sich anschliesst. — καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ) *wie ich vorher mit Wenigem geschrieben habe*, bezieht sich nicht auf κατὰ ἀποκάλυψιν, sondern auf ἐγνωρ. μοι τὸ μυστήρ., wie V. 4. beweist, wo P. das Vorhergeschriebene als Beleg seiner *Kenntniss* des Geheimnisses, aber nicht als Beleg der *Offenbarung*, durch welche er zu dieser Kenntniss gelangt sei, bezeichnet. Grundlos und auch dem nachherigen Praes. ἀναγινώσκοντες zuwider haben *Calvin*, *Hunnius* u. M. (was schon *Theodoret.* verwarf) προέγρ. auf einen *verloren gegangenen* Brief bezogen, wozu man auch die Stelle b. Ignat. ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ (s. Einl. §. 1.) benutzt hat. S. *Fabric.* Cod. Apocr. I. p. 916. Es geht (nicht auf 1, 9. 10, wie Viele

wollen, sondern) wie der hier gemeinte specielle Inhalt des *μυστήριον* (V. 6.) beweist, auf den zuletzt behandelten Abschnitt von der Hinzugelangung der Heiden zur Messianischen Heilsanstalt 2, 11—22. Vrgl. schon *Oecum.* — *ἐν ὀλίγῳ*) *διὰ βραχέων Chrys.* *ἐν* ist *instrumental**). S. Act. 26, 28. Vrgl. das classische *δι' ὀλίγων*, Plat. Phil. p. 31. D. Legg. 6. p. 778. C. Dasselbe: *συντόμως* Act. 24, 4., *kurzgefasst.* Gut *Wetst.*: „pauca tantum attigi, cum multa dici possent." Nach *Theodoret.* haben es *Beza* (schwankend), *Calvin, Grot., Estius, Er. Schmid, Koppe* u. M. als Näherbestimmung des *πρό* gefasst: *paulo ante.* Aber im *zeitlichen* Sinne heisst *ἐν ὀλίγῳ* nichts Anderes als *in kurzer Zeit* (s. z. Act. 26, 28.; vrgl. Plat. Apol. p. 22. B. Pind. Pyth. 8, 131.: *ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν τὸ τερπνὸν αὔξεται*), was hier nicht passt; es müsste *πρὸ ὀλίγου* gesagt sein (Act. 5, 36. 21, 38. 2. Kor. 12, 2. al. Plat. Symp. p. 147. E. al.). Vrgl. *ὀλίγον τι πρότερον*, Herod. 4, 81.

V. 4. *Wornach ihr, während ihr es leset, inne zu werden vermöget* u. s. w.**). — *πρὸς ὅ* geht auf das, was P. *προέγραψε*, und *πρὸς* bezeichnet den *Maassstab der Beurtheilung.* S. *Bernhardy* p. 265. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 652. Der Schluss: *οὐκ ἐγραψεν ὅσα ἐχρῆν, ἀλλ' ὅσα ἐχώρουν νοεῖν* (*Oecum.*, vrgl. *Chrys.*; *Bengel* vergleicht: *ex ungue leonem*), findet in dem, *was* P. vorher geschrieben hat, gänzlich keine Rechtfertigung. — *ἀναγινώσκ.*) nicht *attendentes* (*Calvin*), sondern, wie immer im N. T., *legentes.* — *τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τ. Χ.*) *gehört zusammen*, und vor *ἐν* brauchte der Artikel *nicht* wiederholt zu werden, weil *συνιέναι ἐν* (*Verständniss haben in einer Sache*) ein sehr gangbarer Ausdruck war (2. Chron. 34, 12. Jos. 1, 7. Dan. 1, 17. al.). Vrgl. 3. Esr. 1, 33.: *τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου.* Der Genit. *τοῦ Χριστοῦ* (vrgl. Kol. 4, 3.) wird *gewöhnlich* als Genit. *objecti* gefasst: *das auf Christum sich beziehende* Geheimniss. Aber P. selbst giebt Kol. 1, 27. die authentische

*) Doch kann es auch *räumlich* gedacht sein, wie Thuc. 4, 26, 2. 96, 2. (s. *Krüger*): *in kleinem Raum*, in einer kurzbemessenen Stelle.

**) *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 433. betrachtet als Subject nicht die Epheser als solche, sondern als Repräsentanten der Heidenwelt: „*ihr Heiden.*" Willkürlich eingetragen, und ganz entbehrlich. Wohl musste den Lesern die *σύνεσις* Pauli *ἐν τῷ μυστηρίῳ τ. Χ.* aus ihrer persönlichen Verbindung mit ihm völlig unzweifelhaft sein, aber dadurch wird seine Berufung auf das, was er eben geschrieben, nicht ungehörig, sondern nur desto stärker und wirksamer. Es liegt eine gewisse *μείωσις* in dieser Bezugnahme auf das eben Geschriebene.

Erklärung, wornach er *das in Christo enthaltene μυστήριον* meint. Christus selbst ist das *Concretum* des göttlichen Geheimnisses. — Die Bestreiter der Aechtheit des Briefs finden V. 4. mit der apostolischen Würde nicht vereinbar (*de Wette*), ja sogar „selbstgefällig und gunstbuhlerisch" (krit. Misc. I. l. p. 393.). Allein hier rechtfertigte grade der hervorgehobene Punkt, dass ihm *κατὰ ἀποκάλυψιν* das Mysterium bekannt geworden sei, die Geltendmachung seiner *σύνεσις* im Mysterium, so fern er sie bereits in seinem Briefe kund gegeben habe. Der Ap. hätte sich zum Nachweis dieser seiner *σύνεσις* auf sein *Wirken* berufen können, aber er konnte auch sein *Schreiben* dafür anführen, wobei eben die *apostolische Würde* über Rücksichtsnahmen auf selbstgefälligen Schein u. dergl. ihn erhob. Schwerlich hätte grade ein Anderer, der nur den Namen des Ap. Paulus angenommen, diesem eine solche Selbstnachweisung seiner *σύνεσις* in den Mund gelegt, was er vielmehr, um nicht aus der apostolischen Rolle zu fallen, vermieden haben würde.

V. 5. Nicht eine *Erklärung*, *in wie fern* er von einem Mysterium spreche (*Rück.*, *Meier*); denn das *wussten* die Leser, und dem gehobenen feierlichen Styl des ganzen Verses wäre die Absicht, eine blose Erklärung beizubringen, keinesweges entsprechend, sondern ein triumphirender Erguss des Bewusstseins des hohen Glückes, zu denen zu gehören, welche die Offenbarung des Geheimnisses empfangen hatten, — welchen Erguss aber der *Begriff* von *μυστήριον* sehr natürlich hervorrief. — *ἑτέραις γενεαῖς*) wird *gewöhnlich* als Dativ der *Zeitbestimmung* genommen (vrgl. z. 2, 12.). So auch *Rück.*, *Harless*, *Holzh.*, *Meier*, *Matthies*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*. Aber dann müsste *γενεά Zeitalter*, *Periode* heissen, was es nie heisst, auch nicht Kol. 1, 26. Act. 14, 16. 15, 36. Es heisst *Geschlecht*, *Generation*. Daher ist es rein *dativisch* zu fassen: *welches anderen* (d. i. nach dem Contexte: *früheren*) *Generationen nicht bekannt gemacht ward*. Das folgende *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ.* ist dann ein zweiter, und zwar *epexegetischer* Dativ, welcher die Concreta der *γενεαί* charakteristisch angiebt. S. über solche Epexegesen in gleichem Casus mit dem allgemeinern Worte, welches sie bestimmen: *Eustath.* ad Il. 9. p. 697, 24. *Schaef.* ad Soph. Phil. 747. *Lob.* ad Aj. 308. *Elmsl.* ad Med. 961. *Reisig* ad Oed. Col. 266. *Bernhardy* p. 55. Nicht überflüssig, sondern energisch ist diese Epexegese, da *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ.* (sonst bei P. nicht vorkommend) das *bedeutsame* Moment hat, dass es die Menschen nach ihrer durch ihren „ortum naturalem" (*Bengel*) bedingten *niedern* Sphäre, wornach sie unfähig

waren, von selbst das *μυστήριον* zu verstehen, kenntlich macht. Vrgl. Gen. 11, 5. Ps. 8, 5. 11, 5. Sap. 9, 6. Dass vornehmlich die *alttestam. Propheten* mit *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ.* gemeint seien, wie *Bengel* wollte*), ist aus *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις* etc. irrig geschlossen, da der Gegensatz nicht in den *Personen***) liegt, sondern in der *Zeit* (*ἑτέραις γενεαῖς — νῦν*). Zwar heisst Ezechiel häufig בֶּן־אָדָם (7, 1. 12, 1. al.), aber nicht als *Prophet*, sondern als *Mensch*, und es wird ihm dadurch ebenfalls seine menschliche Niedrigkeit und Abhängigkeit von Gott fühlbar gemacht. — *ὡς*] Durch diesen *vergleichenden* Ausdruck bleibt die dem Abraham und den alten Propheten gewordene Enthüllung von der künftigen Theilnahme der Heiden am Messiasreiche (Gal. 3, 8. Rom. 9, 24—26. 15, 9 ff.) unangefochten; denn „fuit illis hoc mysterium quasi procul et cum involucris ostensum.“ *Beza*, daher die prophetische Weissagung nur zum Mittel der Bekanntmachung der spätern vollkommenen Offenbarung des Geheimnisses diente (Rom. 16, 26.). — *νῦν*] in der christlichen Zeit. Vrgl. 1. Petr. 1, 12. — *ἀπεκαλύφθη*] nicht wieder *ἐγνωρίσθη*, sondern der *Modus* der Kundmachung soll zugleich ausgedrückt werden. Vrgl. V. 3. — *τοῖς ἁγίοις ἀποστ.* etc.] ist nicht durch ein Komma nach *ἁγίοις* zu zertrennen (*Lachm.*, *Bisp.*), so dass *ἀποστ. ἀ. κ. προφ.* Apposition oder Näherbestimmung wäre, wodurch der Fluss des Ausdrucks nur unnöthig gestört würde. Das Prädicat *heilig* führten schon die alttestam. Propheten (2. Reg. 4, 9. Luk. 1, 70. 2. Petr. 1, 21.), und diese Benennung an u. St. verdächtiget keineswegs den apostol. Ursprung des Briefs (*de Wette* leitet *ἁγίοις* aus der in nachapostolischer Zeit umgearbeiteten Stelle Kol. 1, 26. her; *Baur:* aus dem nachapostolischen ehrfurchtsvollen Rückblicke auf die Apostel), sondern sie ist vom Contexte, um die Empfänger der Offenbarung unter der Masse der *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* dem Zusammenhange gemäss auszuzeichnen, sehr natürlich hervorgerufen, wobei das apostolische Bewusstsein bei P. gross und entschieden genug war, um das vom Zusammenhange dargebotene Prädicat nicht zu unterdrücken†), während er von den Aposteln und Propheten

*) Ganz entgegengesetzt wollte *Hieron.* die alten Patriarchen und Propheten von den *υἱοῖς τῶν ἀνθρ. ausschliessen;* denn diese seien vielmehr *Gottessöhne* gewesen!

**) Die *ἀπόστολοι* und *προφ.* waren auch *υἱοὶ τῶν ἀνθρ.*, aber eine heilige *ἐκλογή* derselben.

†) Ein Seitenblick auf die Juden, welche in der apostolischen Bot-

überhaupt redet, wogegen er gleich nachher V. 8. speciell *von sich selbst* sprechend, seiner individuellen tiefen Demuth Genüge leistet. Wie mag man denken, dass der Verf. so in Einem Athem V. 5. mit τοῖς ἁγίοις durch ein „Versehen" (*Baur*) aus der Rolle und V. 8. mit ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ wieder *in* die Rolle gefallen sei! — αὐτοῦ) *Gottes*, dessen Thätigkeit in ἐγνωρίσθη und ἀπεκαλύφθη liegt. — καὶ προφήταις) ganz wie 2, 20. — ἐν πνεύματι) Der heilige Geist ist das göttliche Princip, *durch welches* das ἀπεκαλύφθη geschah. Vrgl. 1. Kor. 2, 10 ff. Irrig *Rück.*: *in begeistertem Zustande*, was πνεῦμα nie heisst, welches vielmehr auch ohne Artikel der objective heilige Geist ist. Vrgl. z. 2, 22. *Koppe* und *Holzh.* verbinden ἐν πνεύματι (sc. οὖσι) mit προφήταις. So wäre es ein höchst entbehrlicher Zusatz, da Propheten, die *nicht* ἐν πν. wären, undenkbar sind, dahingegen eine Offenbarung auch anders als durch den Geist denkbar war (durch Theophanie, Engel, Vision, Entzückung u. a.). *Meier* verknüpft ἐν πν. sogar mit ἁγίοις, so dass der Sinn sei: *heilig begeistert!* und *Ambros.* (vrgl. *Erasm.*) mit dem folgenden εἶναι etc. *Baur* p. 440. weiss ἐν πνεύματι aus montanistischer Anschauung zu erklären, und meint, dass es nur um der Propheten willen auch mit von den Aposteln gesagt sei.

V. 6. Infinit. *epexeget.*, den Inhalt des μυστήριον angebend: *es seien die Heiden Miterben* u. s. w. Dieses εἶναι aber (welches nicht in *sein sollen* umzusetzen ist) ist objectiv in dem Erlösungswerke Christi enthalten, und die subjective Aneignung geschieht durch die Bekehrung der Einzelnen. — συγκληρονόμα) bezeichnet den künftigen Mitbesitz (mit den gläubigen Juden) des Messiasheils. Vrgl. 1, 14. Rom. 8, 17. Gal. 3, 29. — σύσσωμα καὶ συμμέτοχα etc.). Das bereits mit συγλήρ. hinreichend Bezeichnete wird nur noch zweimal ausgedrückt, einmal bildlich und das andere Mal eigentlich *), wobei nicht eine Klimax statt findet (*Hieron.*, *Pelag.*, *Zanch.*), sondern die *Wichtigkeit* der Sache den davon ergriffenen Apostel zur gehäuften Bezeichnung veranlasst hat. σύσσωμα heisst *mit zum Leibe* (d. i. zur Messianischen Gemeinschaft, deren Haupt Christi ist 1, 23.) *gehörend*. Das Wort kommt sonst nicht vor, ausser bei

---

schaft von der Miterbschaft der Heiden Blasphemie hätten sehen wollen (*Lange* apost. Zeitalt. I. p. 128.), liegt gänzlich fern.

*) *Harless* meint, einmal nach dem *persönlichen*, und das andere Mal nach dem *sächlichen* Verhältnisse. Allein sowohl in σύσσωμα als auch in συμμέτ. ist das persönliche und sächliche Verhältniss vereiniget.

Kirchenvätern (*Suicer.* Thes. II. p. 1191.), und ist vielleicht von P. selbst gebildet. Vrgl. jedoch *συσσωματοποιεῖν* Arist. de mundo 4, 30. Auch *συμμέτοχος* kommt nur hier und 5, 7. und ausserdem bei Joseph. Bell. 1, 24, 6. und Kirchenvätern vor. Vrgl. *συμμετέχω* 2. Makk. 5, 20. Xen. Anab. 7, 8, 17. Plat. Theaet. p. 181. C. Die *ἐπαγγελία* ist *die Verheissung des Messiasheils*, welche Gott im A. T. gegeben hat, vrgl. 2, 12. *Der aber mit Antheil hat an der Verheissung*, ist derjenige, auf welchen sie sich mit bezieht, um mit an ihm verwirklichet zu werden; daher ἡ *ἐπαγγελία* nicht *res promissa* zu deuten ist, was Manche (*Menoch., Grot., Bengel*, vrgl. *Estius*) auf den *heiligen Geist* (Gal. 3, 14.) bezogen haben, aber contextwidrig (*συγκληρ.*). — *ἐν τῷ Χριστῷ*) geht auf alle drei Momente, wie auch das folgende *διὰ τοῦ εὐαγγ. In Christo*, als dem Versöhner, ist die *συγκληρονομία* etc. der Heiden objectiv begründet, und *durch das Evangelium*, welches ihnen verkündiget wird, wird die subjective Aneignung vermittelt. Mit *Vatabl., Koppe* u. *Holzh. ἐν τῷ Χριστῷ* an *τῆς ἐπαγγ.* anzuschliessen, ist deshalb nicht zu billigen, weil der Leser, wie er bei *συγκληρ.* und *σύσσωμα* keine nähere Bestimmung bedurfte, so auch von selbst verstand, welche *ἐπαγγελία* gemeint sei; und das *absolute τῆς ἐπαγγ.* (s. d. krit. Anm.) ist nachdrücklicher.

V. 7. *διάκονος*) Vrgl. Kol. 1, 23. 2. Kor. 3, 6., auch Luk. 1, 2. *Diener* des Evangel. ist P. geworden, indem er von Gott durch Christum (Gal. 1, 1. 15 ff.) verordnet wurde, seine Thätigkeit der Verkündigung des Evangel. zu widmen. Der *Unterschied von ὑπηρέτης* ist nicht, wie *Harless* will, dass *διάκονος* den Diener in seiner Thätigkeit *für den Dienst*, *ὑπηρέτης* aber ihn in seiner Thätigkeit *für den Herrn* bezeichne (s. dagegen 1. Kor. 12, 3. Rom. 13, 4. 2. Kor. 6, 4. Kol. 1, 7. 4, 6.), sondern beide Worte bezeichnen *ohne Unterschied der Beziehung* das Dienstverhältniss, und der Unterschied liegt nur darin, dass beide Bezeichnungen, der Etymologie gemäss, von verschiedenen concreten Dienstverhältnissen (*διάκ.: Läufer; ὑπηρ.: Ruderer*; s. d. *Lexica* u. über *διακ. Buttm.* Lexil. I. p. 218 ff.) entlehnt sind. Gegen *Harless* ist auch, dass man nicht blos *διακονεῖν τινί τι* sagt, sondern auch eben so *ὑπηρετεῖν τινί τι* (Xen. Anab. 7, 7, 46. Cyr. 1, 6, 39.). *Das Geschenk der Gnade Gottes*, welches dem Paulus gegeben wurde und zufolge dessen er Diener des Evangel. geworden, ist contextmässig (*τῆς χάρ.* ist Genit. *appos.*, vrgl. V. 8.) das *Apostelamt*, nicht das *donum linguarum* (*Grot.*), auch nicht die Gabe des *heiligen Geistes* (*Flatt* nach Aelteren.). — *κατὰ τὴν ἐνέργ. τ. δυν. αὐτοῦ*) gehört

zu *τὴν δοθεῖσάν μοι.* Auf die *Kraftthätigkeit der Macht* Gottes (vrgl. z. 1, 19.) führt P. die Verleihung des Gnadengeschenks im Bewusstsein dessen zurück, was er vorher gewesen war. „Haec est potentiae ejus efficacia, ex nihilo grande aliquid efficere," *Calvin.* Durch Verleihung jener Gabe war ja aus Saulus *Paulus* geworden; *daher κατὰ τὴν ἐνέργ. τ. δυν. αὐτοῦ.*

V. 8. Ueber das V. 7. Gesagte erklärt sich nun P. näher, und zwar ganz vom Standpunkte der *Demuth* aus, mit welcher er im tiefen Gefühle seiner Unwürdigkeit von sich selbst auf die Grösse und Herrlichkeit seines Berufs sah. Vrgl. 1. Kor. 15, 9. — Nach V. 7. ist ein Punkt zu setzen, und *τοῖς ἔθν. εὐαγγ.* ist die Erklärung der *χάρις αὕτη. Harless* betrachtet *ἐμοὶ — αὕτη* als parenthetischen Ausruf wie 2, 6., und *τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγ.* als nähere Bestimmung des mit *δωρεά* Gemeinten. Er findet es widernatürlich, in der langen Einschaltung (V. 2—13.) einen Haltpunkt, und doch nicht die Rückkehr zur Hauptsache anzutreffen. Aber gegen die ganze Einschaltungs-Ansicht s. z. V. 1. Und schwerlich konnte ein Leser darauf verfallen, *εὐαγγελίσασθαι* nicht mit dem unmittelbar vorherigen *ἡ χάρις αὕτη* zu verbinden, zumal da *τῷ ἐλαχιστοτέρῳ* etc. auf den Gegensatz der *Grösse* des Berufs hinweist, grade diese aber von *τοῖς ἔθνεσιν* an, und wie wahrhaft prachtvoll! geschildert wird. — *ἐλαχιστοτέρῳ*) Ueber die aus dem Superlat. (oder auch Comparat.) gebildeten Gradus-Formen s. *Sturz* ad Maitt. p. 44. *Lobeck.* ad Phryn. p. 135 f. *Winer* p. 65. In der Analyse ist der *Comparativ*sinn festzuhalten (der Kleinste, kleiner als Alle). — Der Ausdruck der Demuth *πάντων ἁγίων**) d. i. *als alle Christen*, ist noch weit stärker als 1. Kor. 15, 9. *Οὐκ εἶπε τῶν ἀποστόλων, Chrys.* Worauf aber diese Selbsterniedrigung Pauli (die freilich *Baur* p. 447. unter die „steigernden Nachbildungen" zählt) sich gründete, *wusste* der Leser, ohne dass es Paulus ihm zu schreiben brauchte, nämlich nicht auf das Bewusstsein der Sünde überhaupt (*Harless*), worin sich ja P. mit jedem Andern auf gleicher Stufe wusste (Rom. 3, 22. 11, 32. Gal. 3, 22. al.), wie mit jedem Gläubigen auf gleicher Stufe der Erlösung durch Christi Tod (Gal. 3, 13. 14. al.), sondern *auf das tief beugende Bewusstsein, Christum verfolgt zu haben*, welches, un-

*) Die Lesarten *ἀνθρώπων* bei 4. *Chrys.*, *ἀποστόλων* b. Archel., und *ἁγίων ἀποστόλων* b. 46., sind Interpretamente, von denen *ἀνθρώπων* den Zweck haben sollte, die *ἅγιοι* nicht von den Engeln zu zu verstehen! *ἁγίων fehlt* nur bei Marcion u. 72.* und *Semler* hätte es nicht für unächt halten sollen.

auslöschlich in ihm, so häufig seine Erinnerung an die ihm widerfahrene Gnade des Apostelamtes begleitete (1. Kor. 15, 9. Phil. 3, 6., vrgl. 1. Tim. 1, 13.). — *τοῖς ἔθνεσιν*) *Heiden*-apostel war P. — *τὸ ἀνεξιχν. πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ*) Damit ist die ganze *Heilsfülle* gemeint, die Christus hat und mittheilt, welche der Art ist, dass sie der menschliche Verstand nicht bis zu einer völlig entprechenden Vorstellung derselben ausspähen kann. Diess *verhindert* die Verkündigung nicht, welche vielmehr durch Offenbarung ermöglichet ist, setzt aber der Erkenntniss (1. Kor. 13, 9—12.) wie der Verkündigung ihre Schranken. Ueber *ἀνεξιχν.* s. z. Rom. 11, 33.

V. 9. *Καὶ φωτίσαι πάντας*) Nach *Harless*, dem *Olsh.* folgt, geht P. auf *Alle* über: „aber nicht allein den *Heiden*, sondern *Allen*." Unrichtig, da P. *καὶ πάντας φωτίσαι* geschrieben haben müsste, wie er vorher *τοῖς ἔθνεσιν* vorgerückt hat. *πάντας* geht auf alle *Heiden*, und der Fortschritt der Rede betrifft nicht die Personen, sondern einen besondern Hauptpunkt, über welchen P. in seiner Verkündigung des Reichthums Christi Aufschluss gab. — *φωτίσαι*) *collustrare*, von der *geistigen* Erleuchtung (Joh. 1, 9.), welche hier als durch die *Predigt* vermittelt zu denken ist. Vrgl. Hebr. 6, 4. 10, 32. Ps. 119, 130. Sir. 45, 17. *Docere* (*Grot., Beng., Rosenm.* u. M.) trifft wohl den reellen Sinn, verlässt aber unbefugt das *Bild*. Das mögliche Bedenken, dass ja *Christus selbst* das Licht sei (Joh. 1, 9. al.), schwindet durch die Erwägung, dass die Apostel *mittelbar* (2. Kor. 4, 4. Matth. 5, 14.) die Erleuchtenden sind. — *τίς ἡ οἰκονομία* etc.) d. h. *welches die Veranstaltung sei, die hinsichtlich des Geheimnisses u. s. w. getroffen ist.* Das *Geheimniss* ist das V. 6. seinem Inhalte nach bezeichnete, und was in Betreff desselben *eingerichtet* oder *veranstaltet* ist (*ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου*), besteht darin, dass es, verborgen seit Urbeginn in Gott, kund werden sollte in der Jetztzeit durch die Gemeinde den himmlischen Gewalten. S. d. Folgende. — *ἀποκεκρυμμ.*) *σεσιγημένου* Rom. 16, 25. Vrgl. 1. Kor. 2, 7. Kol. 1, 26. — *ἀπὸ τῶν αἰώνων*) *von den Weltperioden her*, seitdem deren Verlauf begonnen hat, *von Urbeginn an.* Nämlich *beschlossen* ward das Geheimniss schon *πρὸ τῶν αἰώνων* 1. Kor. 2, 7., vrgl. Eph. 1, 4., aber als *verborgen* ist es gedacht erst *seit* Anfang der Zeiten, weil vorher Niemand da war, *dem* es verborgen sein konnte. Dasselbe, was hier *ἀπὸ τῶν αἰώνων* ist, bezeichnet Rom. 16, 25. der populäre Ausdruck *χρόνοις αἰωνίοις*. Uebrigens kommt *ἀπὸ τῶν αἰώνων* nur hier u. Kol. 1, 26. im N. T. vor; sonst findet sich

das auch bei Griechen geläufige ἀπ' αἰῶνος (Luk. 1, 70. Act. 3, 21.) und ἐκ τ. αἰῶνος (Joh. 9, 32.). — τῷ τὰ πάντα κτίσαντι) *quippe qui omnia**) *creavit.* Das pragmatische Gewicht dieser Bezeichnung Gottes ist eine Begründung des eben gesagten τοῦ ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰών. ἐν τ. θεῷ. Treffend *Bengel:* „rerum omnium creatio fundamentum est omnis reliquae oeconomiae, pro potestate Dei universali liberrime dispensatae." Den Nachdruck nämlich hat τὰ πάντα; denn ist *Alles* von Gott geschaffen worden, nichts davon ausgenommen, so muss auch der Inhalt des μυστήριον in Gottes Rathschluss, aus welchem die ganze Welt hervorging, gelegen haben. *Rück.* meint, P. wolle andeuten, wiefern es nicht verwundern dürfe, dass der, von welchem Alles herkommt, einen Theil seines allumfassenden Plans verborgen hatte, um ihn erst zur gehörigen Zeit an's Licht treten zu lassen. Aber abgesehen davon, dass die Schöpfung *aller* Dinge die Verbergung eines *Theils* des göttlichen Plans gar nicht als logische Folgerung darbietet, so bedurfte ja auch nicht das ἀποκεκρ. *an sich* einer Begründung, da vielmehr dieses Prädicat schon mit dem Begriffe μυστήριον nothwendig gesetzt ist, sondern das ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων. Diess ἀπὸ τῶν αἰώνων ist der *Terminus a quo*, welcher mit der κτίσις τῶν πάντων eintrat. Contextwidrig auch *Olsh.*: P. wolle bemerklich machen, dass die Stiftung der Erlösung selbst [davon ist ja die Rede nicht] eine schöpferische That Gottes sei, die nur von dem, welcher Alles erschaffen, habe ausgehen können. *Harless* setzt τῷ τὰ πάντα κτίσ. mit ἵνα etc. V. 10. in Verbindung. Aber s. z. V. 10.

Anmerkung. Bei der Unächtheit von διὰ Ἰησοῦ Χ. (s. d. krit. Anm.) ist auch die Möglichkeit benommen, κτίσαντι auf die *ethische* Schöpfung durch *Christum* zu beziehen, wie *Calvin, Zanchius, Calixt., Grot., Crell, Locke, Seml., Morus, Koppe, Usteri, Meier, B. Crus.* u. M. wollten. Aber selbst wenn jene Worte ächt wären, würde doch das sollenne und absolute κτίζειν, so wie das mit Nachdruck vorangestellte u. unbeschränkte τὰ πάντα, nur die Beziehung auf die physische Schöpfung Gen. 1. rechtfertigen. Vrgl. *Calov.*

*) Das sämmtliche Vorhandene, die ganze Welt. Jede Beschränkung dieses *universellen* Sinnes ist unbefugt, wie denn *Beza, Piscat., Flatt* u. M. auf die *Menschen* beziehen. „Unus Deus omnes populos condidit, sic etiam nunc omnes ad se vocat," *Beza.* Auch *Holzh.* beschränkt willkürlich auf alle *geistigen*, zum ewigen Leben berufenen Wesen.

V. 10. Ἵνα) ist nicht *ekbatisch* (*Thomas*, *Bodius*, *Zanchius*, *Estius*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *Holzh.*), sondern führt die *Absicht* ein, jedoch nicht von τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, wie ausser denen, welche κτίσ. von der ethischen Schöpfung fassen, auch *Harless* will*). Letzterer sieht in τῷ τὰ π. κτίσαντι ἵνα etc. eine Erklärung: „wienach der Plan der Erlösung von allen Zeiten her in Gott verborgen gewesen sei, *indem er es war, der die Welt schuf, um in der Kirche Christi die Mannichfaltigkeit seiner Weisheit zu offenbaren.*“ Allein a) der Lehrsatz selbst, dass die Absicht Gottes bei der Weltschöpfung dahin gegangen sei, *den Engeln*, und *durch die Christengemeinde*, seine Weisheit kund werden zu lassen, hat nirgends eine Analogie im N. T.; nach Kol. 1, 16. ist *Christus* (der persönliche Christus selbst) der Zweck der Schöpfung aller Dinge, *auch der Engel*, welche auch hier mit in τὰ πάντα begriffen sind. b) Da γνωρισθῇ dem ἀποκεκρυμμένον, und νῦν dem ἀπὸ τῶν αἰώνων augenfällig entspricht, so kann ohne willkürliche Störung der ganzen Anlage der Stelle ἵνα γνωρισθῇ etc. nur *als die Absicht von* τοῦ ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τ. θ. betrachtet werden. Diese Zweckangabe steht in genauer pragmat. Beziehung zu dem Berufe Pauli V. 8. f., durch welchen eben die Kundmachung an die himmlischen Mächte mit bewirkt wird. Um so weniger ist Grund vorhanden, mit *de Wette* (z. V. 11.) u. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 361. ed. 2. nach Aelteren ἵνα γνωρ. etc. als Zweckbestimmung der Predigt Pauli V. 8 f. zu fassen. Der Anschluss an das adjectivische Moment ἀποκεκρ. etc. ergiebt kein syntaktisches Missverhältniss, sondern ist der kettenartigen Fortführung der Rede in unserm Briefe so entsprechend, wie der pragmatischen Beziehung zu V. 8 f. angemessen. — γνωρισθῇ νῦν) Den Nachdruck hat nicht νῦν (*Rück.* u. M.), sondern γνωρισθῇ, dem ἀποκεκρ. entsprechend: damit nicht verborgen bliebe, sondern *bekannt würde* u. s. w. — ταῖς ἀρχαῖς κ. τ. ἐξουσίαις) S. z. 1, 21. *Die Engelmächte* sollen an der christlichen Gemeinde die Weisheit Gottes erkennen; — welch eine die Gemeinde *verherrlichende* Absicht, aus welcher Gott das μυστήριον von Anbeginn in sich verschlossen! Den *himmlischen* Gewalten (vrgl. 1. Petr. 1, 12.) soll das *irdische* Institut die Weisheit Gottes zeigen; ein *selbst* wird vor ταῖς ἀρχ. ganz willkürlich hineingeschoben (*Grot.*, *Meier*). Die Erklärung von den *teuflischen Mächten* (*Ambros.*, *Vatabl.*, nicht *Estius*), welche

*) So bezieht auch *Baur* p. 425., erklärt aber den hiernach sich ergebenden Zweck der Schöpfung aus der Lehre der Valentinianer.

Vorst., Bengel, Olsh., Hofm. wenigstens *mit* verstehen, liegt dem Contexte (anders 6, 12.) gänzlich fremd, wenn auch ἐν τοῖς ἐπουρ. nicht zugesetzt wäre. Im ganzen Zusammenhange waltet der Gegensatz von Erde und Himmel. Verkehrt sind auch hier übrigens (vrgl. 1, 21.) *weltliche Regenten* (*Zeg., Knatchb.*), *Jüdische Archonten* (*Schoetg., Locke*), *heidnische Priester* (*van Till*) und christliche *Gemeindevorsteher* (*Zorn*) verstanden worden, während *Koppe* „quicquid est vi, sapientia, dignitate insigne" umfassen und wegen ἐν τοῖς ἐπουρ. die Engel nur nicht ausschliessen will! — ἐν τοῖς ἐπουρ. ist, wie immer in unserm Briefe (s. z. 1, 3.), *Ortsbestimmung*: *im Himmel*, nicht: *an den himmlischen Dingen*, welche bei der Kirche wahrzunehmen sind (*Zeltner*, vrgl. *Baumg.*), durch die Kirche gelehrt werden (*Knatchb.*) u. dergl. (s. b. *Wolf* Cur.). Zu verbinden ist am natürlichsten (vrgl. 6, 12.) mit ταῖς ἀρχ. κ. τ. ἐξουσ., wobei ταῖς vor ἐν ἐπουρ. nicht gesetzt zu werden brauchte, da vielmehr das die Begriffsbestimmung der ἀρχαί u. der ἐξουσίαι näher feststellende ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (denn auch auf Erden giebt es ἀρχαὶ u. ἐξουσίαι) mit jenen beiden Worten zur Einheit des Begriffs verschmolzen ist (*Fritzsche* ad Rom. I. p. 195.), so dass keine sprachliche Nöthigung vorhanden ist, mit *Matthies**) ἐν τοῖς ἐπουρ. zu γνωρ. zu verbinden. — Die Frage, weshalb P. an u. St. nicht einfach τοῖς ἀγγέλοις geschrieben habe, beantwortet sich nicht mit *Hofm.* dahin, dass die in der *Völker*welt waltenden Geister bezeichnet

---

*) Ueberhaupt ist die ganze Auffassung u. St. von *Matthies* verfehlt. Er bezieht nämlich τῷ τὰ πάντα κτίσ. auf Alles, was Gott sowohl in natürlicher Beziehung geschaffen als auch in geistiger Hinsicht zum Heile der Menschheit bewerkstelliget hat; ἵνα gehe auf τῷ τὰ π. κτίσ.; die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι seien „die Hohen und Gewaltigen, welche in der Welt leben, oder auch auf unsichtbare geistige Weise in derselben ihr Spiel treiben;" τὰ ἐπουράνια sei „als wirklich bestehender Inbegriff alles Himmlischen, als Reich Gottes," zu fassen. In dem himmlischen Reiche werde vermittelst der Kirche die Weisheit Gottes offenbar, und zwar insbesondere jenen Hohen und Mächtigen, weil diese nunmehr in dem durch Christum gestifteten himmlischen Reiche vermittelst der Kirche *zum Bewusstsein ihrer Ohnmacht geführt würden.* — So werden ja sowohl im Begriffe von κτίζειν als auch im Begriffe von ἀρχαὶ κ. ἐξουσ. zweierlei ganz verschiedene Vorstellungen gegen den hermeneutischen Grundsatz der Einheit des Sinnes verbunden; τὰ ἐπουράνια wird willkürlich idealisirt, und der Gedanke, dass die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι zum Bewusstsein ihrer Ohnmacht geführt würden, wird rein eingelegt, um so eigenmächtiger, da von der σοφία Gottes, nicht von seiner δύναμις, gesagt ist, dass sie den ἀρχαῖς κ. ἐξουσ. kund werde.

werden sollen, weil eine solche specielle Beziehung des allgemeinen τ. ἀρχ. κ. τ. ἐξουσ. von P. hätte *angegeben* werden müssen (etwa durch ein zugesetztes τῶν ἐθνῶν), sondern dahin, dass die Bezeichnung der Engel von Seiten ihrer Macht und Hoheit dem διὰ τῆς ἐκκλησίας gegenüber zur *Verherrlichung der* ἐκκλησία dient. Auch 1, 21. findet ein analoger Grund statt, nämlich die Verherrlichung *Christi*. Ueberhaupt kommt das blose ἄγγελος in uns. Briefe gar nicht vor. — διὰ τῆς ἐκκλησ.) Die christliche Gemeinde (d. i. die Gesammtheit der Gläubigen als Eine Gemeinschaft betrachtet, vrgl. 1. Kor. 12, 28. 10, 32. 15, 9. Gal. 1, 11. Phil. 3, 6. Kol. 1, 18. 24., — daher nicht den spätern *katholischen* Begriff verrathend) ist in ihrem Vorhandensein und in ihrer Lebensentwickelung das die Kundwerdung der göttlichen Weisheit factisch Vermittelnde, das thatsächliche Document derselben, weil sie das thatsächliche Document der Erlösung, dieser höchsten Manifestation der göttlichen Weisheit (Rom. 11, 32 f.), ist. Den Engeln, nach ihrem dienstlichen Interesse für das Erlösungswerk (Matth. 18, 10. Luk. 15, 7. 10. 1. Kor. 11, 10. Hebr. 1, 14. 1. Petr. 1, 12.), ist daher die Gemeinde der Erlöseten gleichsam der Spiegel, vermittelst dessen sich ihnen die Weisheit Gottes zu erkennen giebt. — πολυποίκιλος) Eur. Iph. T. 1149. Eubul. b. Athen. 15. p. 679. D. Orph. 5, 11. 60, 4. Es heisst *vielmannichfaltig*, d. h. in hohem Grade mannichfaltig, ganz dem Lat. *multivarius* entsprechend. Dass es *sehr weise* bedeute (*Wolf, Koppe, Rosenm.*), ist irrig auf Aesch. Prom. 1308. hin angenommen, wo aber ποίκιλος *verschlagen* heisst. Als πολυποίκιλος thut sich die Weisheit Gottes den Engeln durch die Gemeinde kund, indem sich ihnen an dieser die Vollziehung der Erlösungsanstalt darstellt, und sie so die mannichfachen Wege und Maassnahmen Gottes, welche er bisher in Betreff der Juden und Heiden eingeschlagen hat, nun alle im Zusammenhange mit der Erlösungsanstalt erblicken, alle in dieser, als ihrem Zielpunkte, sich vereinigend. Die Gemeinde ist ihnen also hinsichtlich der vielfältigen Weisheit Gottes das *Factum der Enthüllung;* denn die πολυποικίλους ὁδοὺς θεοῦ, welche sie vorher nicht nach ihrem Endziele, sondern nur an und für sich, kannten, sehen sie nun thatsächlich, durch die Gemeinde („haec enim operum divinorum theatrum est," *Beng.*), als πολυποίκ. σοφία. Ganz unbefugt nimmt *Baur* p. 429. an, dem Verf. habe die *gnostische* σοφία mit ihren verschiedenartigen Formen und Zuständen (vrgl. Iren. Haer. 1, 4, 1.) vorgeschwebt.

V. 11. Κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων) gehört weder

zu πολυποίκιλος (*Holzh.*), noch zu σοφία (*Koppe, B. Crus.*), noch bezieht es sich auf V. 9. (*Mich.*), noch gar auf alles Vorhergehende von V. 3. oder 5. an (*Flatt*, vrgl. *Zanch., Morus*), sondern auf ἵνα γνωρισθῇ etc., über dieses ἵνα pragmatischen Aufschluss gebend: *in Gemässheit des Vorsatzes der Weltperioden*, d. h. dem Vorsatze zufolge, welchen Gott während der Weltperioden (von Anbeginn der Zeiten bis zur Ausführung des Vorsatzes) gehabt hat; denn schon πρὸ καταβολῆς κόσμου war er gefasst 1, 3., seit Beginn der Weltzeiten aber in Gott verborgen, V. 9. Zum Genit. vrgl. Jud. 6. Ps. 145, 13. *Winer* p. 169. Falsch *Andere:* der *die verschiedenen Weltperioden betreffende* Vorsatz, nach welchem nämlich Gott zuerst kein Volk, dann die Juden auserkoren, und zuletzt Juden und Heiden zum Messiasreiche berufen habe (*Schoettg.*, vrgl. *Chrys., Theophyl., Estius, Corn. a Lap., Baumg., Seml.*); denn nur von dem Einen, in Christo vollzogenen Vorsatze ist die Rede. S. d. Folgende. Falsch auch *Schulthess* Engelwelt p. 244.: „praefinitio aevorum, quae producturus est in Christo." So müsste nicht ἣν, sondern οὕς stehen. Nach *Baur* heisst κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰών.: nach dem, was Gott in den Aeonen (das sind die das Wesen Gottes constituirenden Subjecte der göttlichen Ideen) ideell sich vorausgesetzt hat. Nach gnostischer Anschauung gehe diess, nachdem es in Christo ausgeführt sei, als die realisirte Idee wieder in sich zurück. — ἣν ἐποίησεν ἐν Χ. Ἰ.) geht nicht auf σοφία (*Hieron., Luther, Moldenh.*), sondern auf πρόθεσιν, und heisst: *welchen er vollzogen hat in Christo Jesu.* So *Castal., Vatabl., Grot., Zachar., Koppe, Rosenm., Holzh., Matthies, Olsh., de Wette* u. M. Vrgl. τὸ θέλημα ποιεῖν (2, 3. Matth. 21, 31. Joh. 6, 38.), τὴν γνώμην ποιεῖν (Act. 17, 17.). *Andere:* welchen er *gefasst* hat in Christo Jesu. So *Beza, Calvin, Estius, Mich., Morus* u. M. auch *Flatt, Rück., Meier, Harless, B. Crus.*; auch *Hofm.* Schriftbeweiss I. p. 230. ed. 2. Sprachlich zulässig. Vrgl. Mark. 3, 6. 15, 1. Jes. 29, 15. Aber der Context spricht für erstere Fassung, da das Folgende die begründende Erklärung nicht des *gefassten*, sondern des *vollzogenen* Vorsatzes ist, daher auch nicht blos ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gesagt ist, weil nicht die *Fassung*, sondern die *Vollziehung* jenes Vorsatzes in dem historisch erschienenen Messias *Jesus* geschehen ist, — in ihm, in seiner persönlichen Aufopferung ist die Verwirklichung jenes göttlichen Vorsatzes enthalten.

V. 12. Ἐν ᾧ etc.) wie 1, 7. Es giebt den erfahrungsmässigen (ἔχομεν) Beweis des vorher gesagten ἣν ἐποίησεν ἐν Χ. Ἰ., so dass ἐν ᾧ im Sinne von ἐν αὐτῷ γάρ steht (*Stallb.*

ad Phil. p. 195 f. *Kühner*, II. §. 800. a. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 371.). — *τὴν παῤῥησίαν*) bezeichnet nicht die *libertatem dicendi*, da nicht blos des *Apostels* (*Vatabl.*) Erfahrungsbewusstsein, sondern das des *Christen* mit *ἔχομεν* contextmässig ausgesprochen, die Beschränkung auf's *Gebet* aber (*Bengel*, *Holzh.*) ganz willkürlich ist. Es ist vielmehr *der freie freudige Muth der Versöhnten zu Gott*, in welchem man der göttlichen Gnade gewiss ist (Gegentheil: Furcht vor Gottes Zorn). Vrgl. Hebr. 3, 6. 10, 19. 35. 1. Joh. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14., auch Sap. 5, 1. und s. *Grimm* z. d. St. *Bleek* z. Hebr, II. 1. p. 416 f. Diese *παῤῥησία κατ' ἐξοχήν* wird durch den Artikel bezeichnet. — *καὶ τὴν προσαγωγ.*) S. z. 2, 18. Ebenfalls ein *sollenner* Begriff. — *ἐν πεποιθήσει*) *Grundbestimmung, in welcher* wir haben u. s. w. Denn ohne *Zuversicht* (s. über *πεποίθ.* z. 2. Kor. 1, 15.) ist die *παῤῥησία* und die *προσαγωγή* nicht möglich. Wie herrlich spricht sich von Seiten Pauli diese *πεποίθησις* Rom. 8, 38 f. aus! — *διὰ τῆς πίστ. αὐτοῦ*) Medium jenes Besitzes (*ἔχομεν*). *Christus* ist der objective Grund, in welchem dieser Besitz beruht, und *der Glaube an Christum* ist das subjective Mittel der Aneignung und des fortdauernden Besitzes, Rom. 5, 1. 2. In *αὐτοῦ* liegt nicht mehr als in *εἰς αὐτόν* (s. z. Rom. 3, 22. Gal. 3, 22.), und was *Matthies* darin findet (den *lediglich* ihn betreffenden Glauben), ist rein eingetragen.

V. 13. *Weshalb* (da wir in Christo diese ganze Wohlthat haben V. 12., von welcher ich nur wünschen kann, dass ihr derselben ganz theilhaftig bleiben möchtet) *ich bitte, nicht den Muth zu verlieren in meinen Drangsalen für euch*, — ist relativisch an das Vorherige anzureihen (vor *διό* nur ein Komma), da erst mit *τούτου χάριν* V. 14. der neue Theil der Rede anhebt. Der Inhalt der Bitte steht mit dem V. 12. Gesagten in so genauer Begriffsbeziehung (jene *παῤῥησία* V. 12. ist das Gegentheil dieses *ἐκκακεῖν*), dass nicht mit *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette* u. Aelteren *διό* auf die apostolische Aufgabe V. 8—12. zu beziehen ist. — *μὴ ἐκκακεῖν*) geht auf die *Leser: dass ihr nicht muthlos*, nicht zaghaft und feig im Bekenntnisse des Evang. werdet, — nicht auf *Paulus: dass ich nicht muthlos werde*, wie *Syr.*, *Theodoret.*, *Hier.*, *Bengel.*, *Seml.* u. M., auch *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.* wollen. Gegen Letzteres ist a) dass die hiebei erforderliche Suppletion von *θεόν* nach *αἰτοῦμαι* gar nicht vom Contexte angedeutet ist, welcher vielmehr in dem *blosen αἰτοῦμαι* nur eine Bitte an die Leser (vrgl. 2. Kor. 5, 20. 10, 2.) erkennen lässt (anders Kol. 1, 9. Jak. 1, 6.). Ferner enthält b) *ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν* offenbar ein Motiv *für die*

Leser, das *αἰτοῦμαι* zu erfüllen. c) Von *τούτου χάριν* V. 14. an beginnt eine Fürbitte *für die Leser*, dass Gott *sie* kräftigen möge*). Das *μου* endlich nach *θλίψεσι* wäre völlig überflüssig, wenn P. *für sich* Standhaftigkeit erbäte, nicht aber, wenn er *die Leser* bittet, nicht muthlos zu werden, während *er* für sie leide. — Ueber die Form *ἐγκακεῖν* bei *Lachm.*, *Tisch.* u. *Rück.* s. z. 2. Kor. 4, 1. — *ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμ.*) *bei den Drangsalen, die ich um euretwillen* (als *Heiden*apostel nämlich) *erdulde.* Vrgl. wie P. selbst das *ὑπὲρ ὑμῶν* so rührend kommentirt Phil. 2, 17. *ἐν* bezeichnet das auf Seiten Pauli statt findende Verhältniss, bei welchem den Lesern der Muth nicht vergehen möge. S. *Winer* p. 346. Auf diese Analyse ist auch die Erklärung *wegen* (*Erasm.*, *Beza*, *Pisc.*, *Estius* u. M.) zurückzuführen. *ὑπὲρ ὑμῶν* ist mit Recht ohne Wiederholung des Artikels enge an *ταῖς θλίψ. μου* angeschlossen, weil man sagt *θλίβεσθαι ὑπέρ τινος* (2. Kor. 1, 6. vrgl. Kol. 1, 24.). Vrgl. z. Gal. 4, 14. *Harless* verbindet *ὑπὲρ ὑμ.* mit *αἰτοῦμαι: ich bitte euch zum Besten.* Wie gewaltsam gegen die Stellung der Worte! und bei der richtigen Fassung von *αἰτοῦμαι* unmöglich. — *ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν*) soll die Leser aufmuntern, die Bitte des Apostels zu erfüllen, so dass *ἥτις* eine hierzu motivirende Erklärung (*Herm.* ad Oed. R. 688. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 385.) einführt, nicht gleich *ἥ*, sondern das Prädicirte *„ad ipsam rei naturam“* beziehend (*Kühner* ad Xen. Mem. p. 190.), wie *qui quidem*, *quippe qui*, *utpote qui.* Bezogen werden kann *ἥτις* sowohl auf das *μὴ ἐγκακεῖν* (*Theodoret.*, *Zanchius*, *Harless*, *Olsh.*), als auch auf *ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν* (so *gewöhnlich*). In beiden Fällen ist das Relat. vom folgenden *δόξα* attrahirt, und diess nicht hebraisirend (*Beza*, *Matthies* u. V.), sondern Griechisch. Vrgl. zur gewöhnlichen Auslegung, nach welcher auch der Numerus attrahirt ist, Dem. c. Aphob. p. 853, 31.: *ἔχει — — ὀγδοήκοντα μὲν μνᾶς, ἣν ἔλαβε προῖκα τῆς μητρός*, u. s. überh. *Winer* p. 150. Die *richtige* Beziehung ist die *gewöhnliche;* die Leiden Pauli für die Leser waren *ein Ruhm der Letzteren*, es gereichte ihnen zur *Ehre*, dass er für sie litt**), und dieses Verhältniss

*) Daher am contextmässigsten, besonders da mit *τούτου χάριν* fortgefahren ist, vorher eine Bitte *an die Leser* um Standhaftigkeit gefunden wird. *Harless* bezeichnet mit *Rhenferd* (b. *Wolf*) den Zusammenhang: „ut *pro se* primum, tum *pro Ephesiis* oret.“ Allein dieser Wechsel der Personen müsste durch nachdrückliche Pronomina *bezeichnet* sein, wenn er nicht als eingetragen gelten soll.

**) Diese Behauptung ist der Ausfluss des hohen, aber wahren Bewusstseins Pauli von seiner apostolischen Würde, dass der Apo-

musste sie aufmuntern, dass sie den Muth nicht sinken liessen bei des Apostels Leiden, widrigenfalls sie ihrer Seits solcher *δόξα* nicht entsprochen hätten. Die Beziehung von *ἥτις* auf *μὴ ἐκκακεῖν* scheitert an der richtigen Erklärung des Letztern (s. oben); denn hätte P. gesagt, es sei ruhmvoll für die Leser, *nicht zu ermatten* (s. *Zanch.*), so wäre diess ein sehr ordinärer Gedanke, dagegen *der* Gedanke: „meine Drangsale sind euer Ruhm" in hohem Grade der sinnigen Ausdrucksweise und dem apostolischen Bewusstsein gleich entsprechend ist.

V. 14. 15. *Τούτου χάριν*) damit ihr nicht muthlos werdet V. 13. Gegen die Ansicht, dass hier eine Wiederaufnahme von V. 1. sei, s. z. V. 1. — *κάμπτω* etc.) *τὴν κατανενυγμένην δέησιν ἐδήλωσεν, Chrys.* S. z. Phil. 2, 10. „A *signo* rem denotat," *Calvin*, so dass nicht an *wirkliches* Niederknieen während des Schreibens zu denken ist. Vrgl. *Hieron.* welcher auf die *genua mentis* bezieht. — *πρός*) *vor den Vater hin* (knieend). — *ἐν οὗ πᾶσα πατριὰ* etc.) Statt zu sagen: *vor dem Vater aller Engel und Menschen* (welche Bezeichnung Gottes ihm noch wie ein Nachklang der grossen Gedanken V. 10. u. V. 6. nahe genug liegt), drückt sich P. bezeichnender und mit einer im Deutschen nicht wiederzugebenden Paronomasie (*πατέρα — πατριά*) acuminös aus: *von welchem jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen führt*, nämlich den Namen *πατριά*, weil Gott der *πατήρ* ist. Weniger einfach und genau, weil dem *gewählten* Worte *πατρία* nicht genug thuend, *de Wette*: „jegliches Geschlecht, d. i. jede Classe entstandener Wesen (?), trägt den Namen Gottes als seines Schöpfers und Vaters, so wie menschliche Geschlechter den Namen von ihrem Stammvater tragen, z. B. das Geschlecht David's von David." — *ἐξ οὗ*) Zu *ὀνομάζεσθαι ἐκ* vrgl. Hom. Il. *κ*, 68.: *πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον.* Xen. Mem. 4, 5, 12.: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι.* Soph. O. R. 1036. — *πᾶσα πατριά*) *πατριά*, bei Classikern

---

stel Christi solche Drangsale für die Heidenchristen erlitt, konnte diesen nur zur Ehre gereichen, indem sie als Leute von desto höherer Würde erscheinen mussten, je mehr er für sie Drangsale zu übernehmen sich nicht weigerte. Diess nicht nur gegen *Rück.*, welcher es am gerathensten findet, den Inhalt des Satzes unbestimmt zu lassen, um ihm seine *oratorische* Bedeutung nicht zu rauben, sondern auch gegen *Harless* u. *Olsh.*, welche urtheilen, die Leiden des Apostels könnten an sich kein Ruhm für die Heidenchristen sein. Sie sind es durch die Dignität des Leidenden und durch sein Verhältniss zu denen, um welcher willen er litt.

gewöhnlicher *πάτρα*, heisst *gens*, es mag nun im engern Sinne eine *Familie**), oder im weitern, nationellen Sinne eines *Volksstamms* (Act. 3, 25. 1. Chron. 16, 28. Herod. 1, 200.) gemeint sein. Im letztern Sinne hier; denn jede *gens* in den *Himmeln* kann nur auf die verschiedenen *Engelclassen* gehen (welche *πατριαί* heissen, nicht als ob Fortpflanzung unter ihnen wäre Matth. 22, 30., sondern weil sie Gott als ihren Schöpfer und Herrn zum Vater haben), als passendes Analogon aber der Engelclassen auf Erden nicht die besondern Familien, sondern die *Völkerschaften* erscheinen. Die *Vulg.* hat *paternitas*, welchen Sinn *Hieron.*, *Theodoret.* u. M. andeuten. Letzterer: *ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατὴρ, ὃς οὐ παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο.* Diese Fassung drückt auch *Luther* (im Wesentlichen von *Harless* gebilligt) aus: *der der rechte Vater ist über Alles, das da Kinder heisset* u. s. w. Allein *πατριά* heisst nie *Vaterschaft* (*πατρότης*), und was soll jede Vaterschaft *im Himmel* sein**)? *πᾶσα, jede*, zeigt, dass sich P. nicht etwa blos *zwei πατριάς*, die Gesammtheit der Engel und die Gesammtheit der Menschen (*Calvin*, *Grot.*, *Wetst.*, *Koppe* u. M. oder die Seligen im Himmel und die Auserwählten auf Erden (*Calov.*, *Wolf*) gedacht habe (hätte er blos *zwei πατριάς* gedacht, so hätte er schreiben müssen *πᾶσα πατριὰ ἡ ἐν οὐρ. καὶ ἡ ἐπὶ γῆς*), sondern eine *Vielheit*, sowohl von angelischen als auch von menschlichen *πατριαῖς*, und in so fern ist seine Vorstellung der *numerischen Form* nach, obwohl nicht der *Idee* von *πατριά* nach, verschieden von der Rabbinischen Vorstellung, nach welcher die Engel (bei den Cabbalisten die Sephiroth) als *familia superior* bezeichnet werden (s. *Wetst.* p. 247 f. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1753. *Schoetg.* Hor. p. 1237 f.). Hat man *πᾶσα πατριά* sogar *die ganze Familie* erklärt, wobei man ebenfalls entweder die *Engel und Menschen* (*Michael.*, *Zach.*, *Morus*, *Meier*, *Olsh.* u. Aeltere), oder *die Seligen im Himmel und die Christen auf Erden* (*Beza*), oder gar die *Juden und Heiden* (*Cramer*) gedacht hat: so war diess schon sprachlich falsch. Vrgl. z. 2, 21. — *ὀνομάζεται*) *den Namen führt*, nämlich den Namen *πατριά*; s. oben. Nichts Anderes giebt der Text, und haben Viele den Namen *Kinder Gottes* verstanden (*Beza*, *Pisc.*, *Grot.*, *Wolf*, *Bengel*, *Mich.*, *Zachar.*, *Mor.*, *Koppe* u. M., auch

*) Hieher gehört auch die Jüdisch-genealogische Unterscheidung von *φυλή*, wornach *πατριά* einen Zweig eines der zwölf Stämme (*φυλῶν*) bezeichnet. S. z. Luk. 2, 4.

**) *Hieron.* findet sie bei den *Erzengeln*, und *Theodoret.* sagt: *οὐρανίους πατέρας τοὺς πνευματικοὺς καλεῖ*, und citirt 1. Kor. 4, 15.

Flatt u. *Olsh.*), so ist dies rein eingelegt. *Andere* haben „*nomen pro re*“ (*Zanchius*, *Menoch.*, *Estius* u. M.) gefasst, so das *ὀνομάζεσθαι existere* bezeichne. So auch *Rück.*, nach welchem P. ausdrücken will, Gott heisse der Vater, in wie fern alles Lebende im Himmel und auf Erden Sein und Namen (d. h. Würde und Wesenseigenthümlichkeit) von ihm habe. Sprachwidrig; wenigstens müsste statt *ὀνομάζεται: εἶναι ὀνομάζεται* stehen (vrgl. Isae. de Menecl. her. 41.: *τὸν πατέρα, οὗ εἶναι ὠνομάσθην*, Plat. Pol. 4. p. 428. E.: *ὀνομάζονται τινες εἶναι*). *Holzh.* unrichtig: *ὀνομάζειν* heisse *in's Dasein rufen.*

Anmerkung 1. In *ἐξ οὗ — ὀνομάζεται* wird Gott allerdings als *Allvater* (Vater aller Engel und Menschen) charakterisirt. Vrgl. *Luther's* Glosse: „Es sind auch alle Engel, alle Christen, ja auch alle Menschen Gottes Kinder, denn er sie alle geschaffen hat.“ Doch ist es von P nicht einmal im blosen Sinne der Schöpfung, nicht im rationalistischen Begriffe der Allvaterschaft gemeint, dass jede *πατριὰ* diesen Namen *ἐκ θεοῦ* als von ihrem Vater her führe, sondern im höhern geistlichen Sinne der göttlichen Vaterschaft und der Kindschaft Gottes. Er denkt bei *ἐξ οὗ* an ein höheres *πατρόθεν* als an das der blosen Schöpfung. Denn *πατριαὶ*, so von Gott als ihrem *πατήρ* heissend, sind nicht blos die *Engel*gemeinschaften alle, da sie ja *υἱοὶ θεοῦ* von Anbeginn gewesen und nicht aus dieser *υἱότης* herausgefallen sind, sondern auch alle *Menschengeschlechter* auf Erden, da nicht nur die Juden, sondern auch alle Heidennationen an der christlichen *υἱοθεσία* Theil bekommen haben und die letzteren *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ* sind (V. 6.). Ist diess auch noch nicht vollständig, so ist es doch schon theilweise thatsächlich geworden, während P. schreibt, und vollständige ideale Thatsache in Gottes Rath. *Deshalb* sagt P. mit Recht auch von *jedem* Volksstamm, auf Erden, er führe den Namen *πατριά*, weil Gott sein Vater sei. Mit Ungrund hat daher *Harless* an dem Begriffe der Allvaterschaft, der hier doch klar aber ideal ausgedrückt ist, Anstoss genommen, und der Stelle eine Beschränkung gegeben, welcher die allumfassende Ausdrucksweise ganz entgegensteht: „dess Namen jedes Kind [d. i. jedes *rechte* Kind] im Himmel und auf Erden trägt.“ Mithin als ob P. etwa geschrieben hätte: *ἐξ οὗ πᾶσα ἀληθινὴ πατριὰ* etc.

Anmerkung 2. Durch die Unächtheit von *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* fällt auch die Möglichkeit, *ἐξ οὗ* auf *Christum* zu beziehen (*Beza*, doch schwankend, *Calvin*, *Zanchius*, *Hammond*, *Cramer* u. M.). Wären aber auch jene Worte ächt (*de Wette* vertheidigt sie), so gienge *ἐξ οὗ* doch auf *Gott*, weil *ἐξ οὗ* etc. das *Vater*verhältniss charakterisirt

und ἵνα δῷ etc. auf den Vater geht. — *Polemische* Beziehungen endlich, gegen den *Particularismus der Juden* (*Chrys.*, *Calvin*, *Zanchius* u. M.), oder gar gegen „scholam *Simonis*, qui plura principia velut plures Deos introducebat“ (*Estius*), oder gegen die *Engelverehrung* (*Michael*) sind gänzlich abzuweisen, als willkürlich an sich und zum Charakter und Inhalte des vorliegenden Gebetes ungehörig.

V. 16. Ἵνα δῷ) (s. die krit. Anm.) führt die *Absicht* des κάμπτω etc. ein, und *somit* den Inhalt des Gebetes. Vrgl. z. 1, 17. — κατὰ τὸ πλοῦτος τ. δόξ. αὐτ.) d. h. zufolge dessen, dass seine Herrlichkeit in so grosser Fülle ist. Vrgl. z. 1, 7. Es kann sowohl zu δῷ ὑμῖν, als auch zum Folgenden gezogen werden. Ersteres ist das Natürlichste, u. vrgl. 1, 17. Nach der reichen Fülle an Herrlichkeit *kann* und *will* Gott das Gebetete verleihen. Die δόξα nämlich umfasst die *ganze* glorreiche Vollkommenheit Gottes, und kann nur mit Willkür auf die *Macht* (*Grot.*, *Koppe* u. M.) oder auf die *Gnade* (*Beza*, *Calvin*, *Zach.* u. M., vrgl. *Matthies*, *Holzh.*, *Olsh.*) beschränkt werden. — δυνάμει κραταιωθῆναι) Dativ. instrum.: *mit Kraft* (welche eingeflösst wird) *gestärkt zu werden*, Gegentheil von ἐκκακεῖν V. 13. Das diese Kräftigung Vermittelnde ist der heilige Geist (διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ). Vrgl. Rom. 15, 13. Nach *Harless* ist es Dativ der *Form* (vrgl. ἰσχύειν τοῖς σώμασι Xen. Mem. 2, 7, 7.), so dass das Erstarken *in Kraft* dem Erstarken in Erkenntniss oder dergl. entgegenstehe. Allein wozu hätte P. εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. hinzugesetzt, wenn er eine so specielle Erstarkung gemeint hätte? Die Kräftigung soll den *ganzen* inwendigen Menschen betreffen, daher die Beziehung auf eine einzelne Geistesfacultät (auch *Olsh.* bezieht δυνάμει zunächst auf den *Willen*) nicht im Contexte begründet ist. *Andere* haben *adverbialisch* erklärt: *auf kräftige Weise* (*Beza*, *Vater*, *Rück.*, *Matthies*). S. *Bos* ed. *Schaef.* p. 743. *Matthiae* p. 897. So wäre δύναμις Kraft, welche *von Seiten der Stärkenden* angewendet wird. Vrgl. Xen. Cyr. 1, 2, 2. Aber dem Gegensatze von ἐκκακεῖν, welches Mangel an Kraft *von Seiten der Leser* anzeigt, ist unserer Fassung entsprechender. — εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον) εἰς nicht für ἐν (*Vulg.*, *Beza* u. M.), sondern: *in Betreff des innern Menschen*, die nähere Bestimmung der Beziehung enthaltend. S. *Kühner* II. §. 557. Anm. I. *Der innere Mensch* ist das Subject des νοῦς, das vernünftig sittliche Ich, das sich als ethische Persönlichkeit selbstbewusste Wesen des Menschen, welches mit dem göttlichen Willen harmonirt (Rom. 7, 16. 25.), aber beim

unwiedergebornen Menschen der Sündenmacht im Fleische zur Knechtschaft verfällt (Rom. 7, 23.), und auch beim Wiedergebornen der beständigen Erneuerung (4, 23. Rom. 12, 2.) und der Kräftigung durch den Geist Gottes bedarf (*δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος*), um nicht von dem sündlichen Gelüste der *σάρξ*, deren Lebensprincip die *ψυχή*, das animalische Seelenwesen, ist, überwunden zu werden (Gal. 5, 16 f.). Das Gegentheil ist *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* (2. Kor, 4, 16.), d. h. die von der *ψυχή* regierte *σάρξ*, wodurch der Mensch als äussere Erscheinung constituirt ist. Im äusseren Menschen hat die Sünde ihren Sitz (Rom. 7, 18.), der innere aber ist von Natur auf das sittlich Gute gerichtet, jedoch ohne die Erneuerung und Kräftigung durch den heiligen Geist zu schwach, um, dem sündlichen Principe in der *σάρξ* entgegen, das Gute, welches von ihm erkannt, gefühlt und gewollt wird, zu vollziehen (Rom. 7, 15—23.). Uebrigens ist es um so weniger eine „*ungereimte* Behauptung" (*Harless*), dass die Vorstellungen *ὁ ἔσω* und *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* aus *Plato's* Philosophie herrühren (s. d. Stellen aus Plato, Plotin und Philo b. *Wetst.* u. *Fritzsche* z. Rom. 7, 22.), da auch dem Ap. der *νοῦς an sich* das rein Sittliche im Menschen ist, da sich ferner die Platonische Dichotomie des menschlichen Seelenwesens in *πνεῦμα* (*νοῦς*) und *ψυχή* auch bei Paulus findet (1. Thess. 5, 23. vrgl. Hebr. 4, 12.), und da die Platonischen Ausdrücke *populär* geworden waren (vrgl. auch 1. Petr. 3, 4.), so dass der Platonismus jener Vorstellungs- und Ausdrucksweise bei Paulus keineswegs ein *bewusster* zu sein und eine *Bekanntschaft* mit der Platonischen Philosophie, als solcher vorauszusetzen braucht.

V. 17. *Κατοικῆσαι* etc.) nicht Parenthese bis *ὑμῶν* (*Er. Schmid*), sondern Parallele zu *δυνάμει κραταιωθῆναι* etc., welche „*declarat, quale sit* interioris hominis robur," *Calvin*. Nach *Rück.* soll hier etwas von der ersten Bitte *Verschiedenes* gebeten sein und eine Steigerung statt finden. So müsste man, bei dem Mangel einer Verbindungspartikel mit *de Wette* den Infin. als Infin. des Zweckes nehmen; allein der Umstand, dass bei Christen die Kräftigung durch den Geist, der ja Christi Geist ist, als *verschieden* von dem Einwohnen Christi gar nicht gedacht werden kann (Rom. 8, 9. 10. 2. Kor. 12, 9. Phil. 4, 13. Rom. 15, 17 f.), und endlich das nachherige *ἐρριζ. κ. τεθεμ*, welches offenbar die Vorstellung des *κραταιωθῆναι* wieder ausprägt, entscheidet für erstere Fassung. Das *erklärende* Moment aber liegt in dem mit Nachdruck vorangestellten *κατοικῆσαι*: dass Christus *seinen Wohnsitz nehme* durch den Glauben in euren Herzen.

In dem heilgen Geiste nämlich, welcher Christi Geist ist (s. z. Rom. 8, 9. 10. Gal. 2, 20. 4, 6.), vollzieht Christus die Verheissung seiner geistigen Gegenwart in den Herzen (Joh. 14, 23. vrgl. oben z. 2, 17. 2. Kor. 13, 5.), wobei der Glaube das Aneignende auf Seiten des Menschen ist (daher *διὰ τῆς πίστ.*). Wo also ein *κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος* ist, da ist auch ein *κατοικῆσαι* Christi, weil jenes nicht ohne eine *fortdauernde* Wirksamkeit Christi in den Herzen möglich ist. Entgegengesetzt dem *κατοικῆσαι* Christi in den Herzen ist ein vorübergehender (*πρόσκαιρος*) Empfang des heiligen Geistes (Gal. 3, 3.). Eine nähere Bestimmung, durch welche der Satz *κατοικῆσαι* etc. wirklich Erklärungssatz des vorhergegangenen sein kann, ist daher vorhanden, nämlich in dem vorangestellten nachdrucksvollen *κατοικῆσαι* selbst. Diess gegen *Harless* u. *Olsh.*, welche diese nähere Bestimmung erst in dem folgenden *ἐν ἀγ. ἐρρ. κ. τεθεμ.* finden. — Zu *κατοικεῖν* im geistigen Sinne vrgl. Kol. 1, 19. 2, 9. Jak. 4, 5. 2. Petr. 3, 13. Test. XII patr. p. 652. 734. u. d. Stellen b. *Theile* ad Jac. p. 220.

V. 18. *Ἐν ἀγάπῃ ἐρρ. κ. τεθεμ.*) ist nicht vom folgenden *ἵνα* durch Interpunktion zu trennen, weil es zu *ἵνα* etc. gehört (vrgl. *Lachm.*): *damit in Liebe gewurzelt und gegründet ihr vermöget* u. s. w. So wird der *Zweck* der vorherigen beiden parallelen Infinitivsätze ausgesprochen, und das nachdrücklich vorangestellte *ἐν ἀγ. ἐρρ. κ. τεθεμ.* entspricht ganz der Paulinischen Lehre von der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. Durch die Kräftigung ihres innern Menschen vermittelst des Geistes, durch das *κατοικῆσαι* Christi in ihrem Herzen, sollten die Leser im Lieben fest werden, und im Lieben fest geworden die Grösse der Liebe Christi zu begreifen vermögen. Wie oft *ἵνα* und andere Conjunctionen einem mit besonderem Nachdrucke vorangestellten Theile des Satzes nachfolgen (vrgl. *Kühner* II. p. 626.), gleichviel ob jener Satztheil Subject oder Object sei (Rom. 11, 31. 2. Kor. 2, 4. 2. Thess. 2, 7. Act. 19, 4. Gal. 2, 10 al.), s. b. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 541. *Stallb.* ad Plat. de Rep. II. p. 109. Vrgl. z. Gal. 2, 10. Diese Structur befolgen hier *Beza*, *Cajet.*, *Camerar.*, *Heins.*, *Grot.*, *Calixt.*, *Seml.*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier* u. M., jetzt auch *Winer* ed. 6. Vrgl. schon *Phot.* b. *Oec.* Mit dem *Vorhergehenden* hingegen wird *ἐν ἀγ. ἐρρ. κ. τεθεμ.* verbunden von *Chrys.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Luther*, *Estius*, *Er. Schmid*, *Mich.*, *Morus*, *Koppe* u. M., auch *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*; es schliesse sich in abnormer Casussetzung prädicativ an *ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν* oder gar an *κραταιωθῆναι* sc.

ὑμᾶς (*Er. Schmid*) an*). Gegen den abnormen Nominat. der in Participien fortgehenden Construction wäre an sich nichts einzuwenden (s. schon *Phot.* b. *Oecum.* z. u. St. u. *Richter* de anac. gr. I. p. 7. *Seidl.* ad Eur. Iph. T. 1072. *Winer* p. 505.); aber hier stehen die Participia *Perfecti* entgegen, welche ja nicht den Zustand, in welchen die Leser *kommen sollen* („ita ut in amore sitis stabiles," *Morus*), ausdrücken würden, sondern den Zustand, in welchem sie sich bereits *befinden* (so auch *Rück.*), den Zustand, welcher als Prädicat der Leser *vorausgesetzt* werde (so auch *Harless* u. *Olsh.*). Nach dem Wunsche aber, dass die Leser gekräftigt *werden möchten*, und dass Christus seinen Wohnsitz in ihren Herzen *nehmen möchte*, würde die Voraussetzung, dass sie ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι *bereits seien*, ganz widersprechend sein. Participia *Praesent.* wären logisch nothwendig: indem ihr in der Liebe befestiget *werdet*," dadurch nämlich, dass Christus seine Wohnung in euch nimmt. Dagegen beruft sich *de Wette* mit Unrecht auf Kol. 2, 7., wo ja bei ἐῤῥιζωμένοι das Empfangenhaben Christi als bereits vorhergegangen erscheint. — ἐν ἀγάπῃ) ist den folgenden Bildern gemäss der *Boden*, in welchem die Leser gewurzelt und gegründet sind, nämlich in *Liebe*, der *Wirkung* des Glaubens, in christlicher *Bruderliebe*: daher in dem Verhältnisse des Glaubens zur Liebe**) kein Grund vorhanden ist, mit *Holzh.*, u. *Harless* nach ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ., zu suppliren ἐν Χριστῷ, was auch nicht durch die Artikellosigkeit von ἀγάπῃ gefordert wird: denn ohne Artikel (*in amando*) hat es „*eine quasi verbi.*" *Kühner* ad Xen. Mem. 1. 1, 9. Jene Ergänzung ist aber um so willkürlicher, da eine Bestimmung durch ἐν bereits da ist, der Leser also nicht darauf verfallen konnte, noch eine hinzuzudenken. Mit Nachdruck *vorangestellt* aber ist ἐν ἀγ. ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ., weil nur die *liebende* Seele zur Erkenntniss der Liebe Christi geeignet ist (vrgl. 1. Joh. 4, 7 ff.). Falsch *Beza*: „charitatem intellige, *qua diligimur a Deo*" (so auch *Calov.*, *Wolf* u. M.), und *Bengel*: die Liebe *Christi* sei gemeint, wogegen der Mangel einer Genitiv-Bestimmung entscheidet. — ἐῤῥιζ. καὶ τεθεμελ.) doppelte bildliche Be-

*) *Harless*: die Veränderung der Construction sei hier wie Kol. 2, 2. um so natürlicher, da das Prädicat zu gleicher Weise von καρδίας und ὑμῶν gelte und als wesentliches Moment selbstständig hervortreten müsse.

**) Treffend schon *Calvin*: „neque enim disputat P., *ubi salus nostra fundata sit* — —, sed quam firma et tenax debeat in nobis esse caritas" (vielmehr: „quam firmi et tenaces debeamus esse in caritate").

zeichnung des Sinnes: *standfest und beharrlich.* Als *Gewächs* (vrgl. Matth. 13, 3 ff.), vielleicht *Baum* (Matth. 7, 17.), und zugleich als *Gebäude* stellt sich P. die Gemeinde seiner Leser vor. Vrgl. Kol. 2, 7. 1. Kor. 3, 9. Profanstellen für den tropischen Gebrauch beider Worte s. b. *Raphel.* Herod. p. 534. *Bos* Exerc. p. 183. *Wetst.* p. 248. Vrgl. d. Väter b. *Suicer* Thes. II. p. 905. — ἐξισχύσητε) *völlig vermöget* (Sir. 7, 6. Plut. Mor. p. 801. E. Strabo 17. p. 788.). — καταλαβέσθαι) *zu begreifen,* κατανοεῖν. Vrgl. Act. 4, 13. 10, 34. 25, 25. Joseph. Antt. 8, 6, 5., bei Classikern im Activ. Vrgl. z. Joh. 1, 5. Sonderbar contextwidrig (weil das Object nicht dazu passt) *Holzh.:* es heisse *ergreifen,* und P. habe an einen *Kampfpreis* gedacht (1. Kor. 9, 24. Phil. 3, 12.). — σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις) Die höchste und werthvollste Erkenntniss (Phil. 3, 8.) kann P. nur als Gemeingut *aller* Christen wünschen; Einzelne, denen er sie wünscht, sollen sie in Gemeinschaft mit *Allen* haben; wie die *Erkenntniss des Heilsgrundes,* so die Erlangung des *Heils selbst* (Act. 20, 32.). — τί τὸ πλάτος etc.) Versinnlichung (willkürlich von *de Wette* für „schwerlich" der Paulinischen Schreibart entsprechend erklärt) des Begriffs: *wie gross in jeder Beziehung.* Das tief ergriffene Gemüth mit seiner lebhaft erregten Phantasie schaut die *metaphysiche* Grösse wie eine *physische, mathematische,* nach allen Seiten sich erstreckende. Vrgl. Hiob 11, 7. 8. 9. Die vielen willkürlichen Ausdeutungen der einzelnen Dimensionen bei älteren Auslegern (s. b. *Corn. a Lap.* u. *Calov. Jede* specielle Ausdeutung ist unpsychologisch und öffnet nur der Subjectivität die Schranken*). *Wovon aber werden diese Dimensionen ausgesagt?* Nicht von der *christlichen Gemeinde,* als dem geistigen *Tempel Gottes* Apoc. 21, 16. (*Heinsius, Homberg, Wolf, Mich., Cramer, Koppe* u. M., vrgl. *Bengel*), was contextwidrig ist, da vom Tempel Gottes weder vorher, noch nachher (τεθεμελιωμένοι — — τὸ πλήρωμα τ. θεοῦ!) geredet wird. Nicht von dem *Erlösungswerke* (*Chrys.:* τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ὑμῶν οἰκονομηθέν,

*) Beispielsweise nur einige solcher Ausdeutungen: *Oecum.:* es werde bezeichnet, dass die Erlösung und die Erkenntniss Christi von Ewigkeit vorher bestimmt (μῆκος), auf alle sich erstrecke (πλάτος), bis in die Hölle mit ihrer Kraft reiche (βάθος) und dass Christus bis über die Himmel emporgestiegen sei (ὕψος). *Erasm.* Paraphr.: „*altitudine* ad angelos usque se proferens, *profunditate* ad inferos usque penetrans, *longitudine* ac *latitudine* ad omnes hujus mundi plagas sese dilatans." *Grot.:* „*latissime* se effundit in omnes homines, et in *longum*, i. e. in omnia saecula se extendit, et ex *infima* depressione hominem liberat, et in loca *suprema* evehit."

Theophyl., Oecum., Theodoret., Beza, Piscat., Zanchius, Calov. u. M., auch *Rück., Meier, Harless, Olsh., B. Crus.*), da, nachdem V. 14. ein neuer Theil der Rede angehoben, von dem *μυστήριον* nicht wieder geredet ist. Nicht von dem *Geheimniss des Kreuzes*, wobei von *Augustin.* und *Estius* wunderliche Allegorien aus der *Figur* des Kreuzes gezogen werden*). Nicht von der *Liebe Gottes* zu uns (*Chrys.: τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης τ. θεοῦ, Theodor. Mopsv., Erasm., Vatabl., Grot., Baumg., Flatt*), da vorher *ἐν ἀγάπῃ* nicht auf diese Liebe geht. Nicht von dem *„göttlichen gnadenreichen Wesen"* (*Matthies*), was nur dann richtig wäre, wenn die Prädicate ausschliessliche Eigenschaften des göttlichen Wesens wären, so dass sich Letzteres als das Subject von selbst verstände. Nicht von der *Weisheit Gottes*, welche *de Wette* ganz ungehörig aus Kol. 2, 3. Hiob 11, 8. herbeizieht. *Die Liebe Christi* zu den Menschen V. 19. ist das Subject (*Castal., Calvin, Calixt., Zachar., Morus, Storr, Rosenm., Holzh.*); deren Alles erreichende unbegränzte Grösse wird gemalt**). Statt dass nämlich P. nach *ὕψος* gleich hinzusetzt *τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* und somit den affectvollen Fluss seiner Rede abschliesst, bietet sich seiner lebhaften Vorstellung, als er bis *ὕψος* geschrieben hat, noch erst das dem eben gesagten *καταλαβέσθαι — ὕψος* dem Sinne nach *klimaktisch* parallele Oxymoron *γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως* dar; er fügt es noch hinzu, und kann nun die Liebe Christi nicht mehr im Genit. ausdrücken, so dass *τὸ πλάτος — ὕψος ohne* Genit. bleibt, aber aus dem gleich folgenden *ἀγάπην τοῦ X.* seine Genitivbestimmung als sich von selbst verstehend in Anspruch nimmt.

V. 19. *Γνῶναι*) Parallele von *καταλαβέσθαι. — τέ*) *und,*

---

*) Nach *Estius* geht die *Länge* auf den Kreuzesstamm bis zum Querholze, die *Breite* auf das Querholz, die *Höhe* auf den über das Querholz hinausragenden Theil, die *Tiefe* auf den in der Erde steckenden Theil. Die *Länge* des Kreuzes begreife, wer einsehe, dass vom Anfange bis an's Ende der Zeiten Niemand anders als durch das Kreuz gerecht werde; die *Breite*, wer erwäge, dass die Kirche auf der ganzen Erde aus der Seite Christi hervorgegangen sei! die *Höhe*, wer die Erhabenheit der durch Christum erworbenen Herrlichkeit im Himmel erwäge, die *Tiefe*, wer das Geheimniss der göttlichen Gnadenwahl betrachte und dadurch zu dem Ausrufe Rom. 11, 32. gebracht werde! — Diess zum warnenden Beispiele, wie auch bessere Exegeten, wenn sie der Subjectivität die Zügel lassen, in ungereimte Deutereien sich verirren können.

**) Vrgl. *Luther:* „dass nichts so breit, lang, tief, hoch sei, da Christus nicht Macht habe und helfen könnte."

bezeichnet bei Wiederholung entsprechender Worte (*καταλαβέσθαι — γνῶναι*) den Einklang der betreffenden Momente (*Hartung* Partikell. I. p. 105.). — *τὴν ὑπερβάλλ. τῆς γνώσ.*) Das Oxymoron („suavissima haec quasi correctio est," *Beng.*) liegt darin, dass eine *adäquate* Erkenntniss der Liebe Christi das menschliche Vermögen übersteigt, die *relative* Erkenntniss derselben aber in desto höherem Grade sich aufschliesst, je mehr das Gemüth von Christi Geist erfüllt, und dadurch selbst im Lieben befestiget ist (V. 17. 18.), welche Erkenntniss nicht die *discursive*, sondern die im *Erfahrungsbewusstsein* beruhende ist. Treffend *Theodor. Mopsv.*: *τὸ γνῶναι ἀντὶ τοῦ ἀπολαῦσαι λέγει, ἐπὶ πραγμάτων εἰπὼν τὴν γνῶσιν, ὡς ἐν ψαλμῷ τὸ ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, ἀντὶ τοῦ ἐν ἀπολαύσει με τῆς ζωῆς κατέστησας.* Der *Genit. τῆς γνώσ.* ist von dem comperativen *ὑπερβάλλ.* abhängig (Hom. Il. 23, 847. Plat. Gorg. p. 475. C. *Bernhardy* p. 170.), nicht von *ἀγάπην*, aus welcher Structur die Lesart des *Hieron.* (auch A. 74. 115. al. Ar. p.) *ἀγάπην τῆς γνώσεως* entstanden ist, welche jedenfalls, selbst wenn man mit *Grot.* die Liebe (zu Gott und dem Nächsten), *welche aus der Erkenntniss Christi fliesst*, verstehen wollte, einen ungehörigen Sinn giebt und das Oxymoron verwischt. Vrgl. auch *Wolf* Cur. (gegen *Homberg*). — *ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*) Genit. *subj.* Es ist die Liebe Christi *zu uns*, in seinem Versöhnungstode erwiesen (Gal. 2, 20. Rom. 5, 6 f. 10, al.). Unrichtig *Luther* 1545. *): „dass *Christum lieb haben* viel besser ist denn alles Wissen." Wortwidrig, weil *τὴν ὑπερβ. τῆς γνώσ.* nur *adjectivisch* gefasst werden kann, und contextwidrig, weil die Liebe *zu* Christo im ganzen Zusammenhange nicht besprochen ist. Vrgl. vielmehr V. 8. 12. Sonderbar erdichtet *Holzh.*: *γνῶναι ἀγάπην τοῦ Χ.* sei so viel als *γνῶναι τὸν Χ. ἐν ἀγάπῃ* oder *καταντᾶν εἰς γνῶσιν τοῦ Χ. ἐν ἀγάπῃ*, und *ὑπερβ. τ. γνώσ.* gehe auf die Weisheit der gnostischen Irrlehrer (auf welche auch *Estius* bezog); in *diesem* Sinne sei *Luther's* Uebersetzung *richtig! — ἵνα πληρωθῆτε* etc.) Zweck des *ἐξισχύειν καταλαβέσθαι — Χριστοῦ: damit ihr erfüllet werdet bis zur ganzen Fülle Gottes. τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (vrgl. 4, 13. *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*) ist nach dem Contexte, welcher von den *operationibus gratiae* redet, die *charismatische* Fülle, welche von Gott verliehen wird. Daher der Sinn: *damit ihr mit göttlichen Gnadengaben bis zu dem Grade erfüllt werdet, dass die Gesammtfülle der-*

*) In den früheren Ausgaben hatte er richtig: *die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniss übertrifft.*

selben (πᾶν hat den Nachdruck) *auf euch übergegangen sein wird.* πλήρωμα nämlich, dessen bestimmter Sinn aus dem Contexte sich ergiebt (vrgl. z. 1, 10. 1, 23.), hat vermöge seiner ersten Bedeutung: *id quo res impletur*, auch oft die abgeleitete allgemeine Bedeutung von *copia*, πλοῦτος, πλῆθος, weil das, wodurch ein Raum voll gemacht wird, als *reichlich* vorhanden erscheint. So Cant. 5, 12.: πληρώματα ὑδάτων, Rom. 15, 29.: πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ, Eph. 4, 13. *), Eur. Ion. 664.: φίλων πλήρωμα. Vrgl. *Hesych.*: πλήρωμα· πλῆθος. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 471. Ganz so das Deutsche *Fülle*. *Grot.* nimmt es activisch, also gleich πλήρωσις, *Vollmachung*: „donis, *quibus Deus implere solet* homines." Diess ist zwar nicht sprachwidrig s. z. 1, 10.), aber weniger einfach, da das passive πληρωθῆτε am natürlichsten auch für πλήρωμα den passiven Begriff, nämlich der *erfahrenen* göttlichen Gabenfülle, annehmen lässt. *Andere*, die Bedeutung: *id quo res impletur* festhaltend aber nicht die daraus abgeleitete Bedeutung *copia*, haben als Sinn angenommen: die *Vollkommenheit* Gottes. S. *Chrys.*: πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστιν ὁ θεός. Vrgl. *Oecum.* u. M. Neuerlich so *Rück.*: „damit ihr immer mehr mit aller Vollkommenheit erfüllt werdet, bis ihr endlich die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit erreicht habet." Vrgl. *Olsh.* Allein *dieses* Ziel kann von P. nicht als ein im zeitlichen Leben zu verwirklichender Zweck gedacht sein (1. Kor. 13, 10—12.). Diess auch gegen *Matthies*, welcher die Unendliche Fülle der an Gnade, Wahrheit u. s. w. unerschöpflichen Wesenheit Gottes versteht, welche in Christo offenbar geworden ist. *Harless* will auch hier (aber s. z. 1, 23.) die *Gnadengegenwart der göttlichen* δόξα, mit welcher Gott die Seiniger erfüllt, gemeint wissen, wie auch *Holzh.* an die den Tempel erfüllende *Schechinah* denken lässt (vrgl. *Burg* b. *Wolf*, *Baumg.*, *Michael.*). Am verkehrtesten *Koppe* (vrgl. *Stolz*): ἵνα πλήρ. stehe für ἐν τῷ πληρωθῆναι, welches gleich ἀνακεφαλαιωθῆναι sei, und πᾶν τὸ πλήρωμα sei nicht verschieden von πᾶσα ἡ ἐκκλησία (vrgl. *Elsn.*): „amor Christi immensus conspicuus est in eo, quod et ipsi vos, licet e gentibus essetis, recepti estis in universum hoc regnum divinum!" Diess bedarf so wenig einer Widerlegung, wie die Erklärung von *Vatabl.* von einer *plena Dei cognitio* (vrgl. *Seml.*), oder von *Schoetty.*: „ut doceamini omnem doctrinam divinam." — εἰς) steht nicht für ἐν (*Grot.*, *Estius*, *Rosenm.*), heisst aber auch nicht: *in* — *hinein* (ver-

*) Nicht auch Joh. 1, 16., wo vielmehr der Context (V. 14. πλήρης χάριτος etc.) die erste Bedeutung fordert: *das, woron Christus voll ist.*

senkt werdend), wie *Matthies* will, wozu πλήρ. nicht passt, sondern es bezeichnet *das quantitative Ziel* der Erfüllung. *Matthiae* p. 1348.

V. 20. 21. Das eigentliche Gebet, die Bitte, ist zu Ende; aber die Zuversicht zum Allmächtigen, welcher noch weit mehr thun kann, treibt noch eine recht volle, feierliche Lobpreisung aus dem betenden Herzen, mit deren Fülle Rom. 16, 25—27. zu vergleichen ist. — ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι) gehört zusammen. *Ueber Alles hinaus*, d. i. *mehr als Alles thun können* ist *populärer* Ausdruck der *allerhöchsten Thatkraft*, so dass πάντα nach populärer Redeweise ganz unbegränzt, und nicht mit *Grot.* durch *quae hactenus visa sunt* eigenmächtig zu beschränken ist. Dieses ὑπὲρ πάντα gehört weder zu δυναμένῳ (*Holzh.*), weil sonst ποιῆσαι überflüssig wäre, noch steht ὑπέρ *adverbialiter* (2. Kor. 11, 23.), wie *Bengel* will, worauf wegen des dabeistehenden πάντα kein Leser verfallen konnte. — ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμ. ἢ νοοῦμ.) specialisirende und zugleich den Begriff des ὑπέρ häufende Näherbestimmung zu dem allgemeinen und unbestimmten ὑπὲρ πάντα: *über die Maassen mehr als das, was wir bitten oder verstehen.* Nach *Rück.* bezieht sich ὧν αἰτούμ. auf πάντα; P. habe nämlich, statt nach πάντα gleich ἃ αἰτούμ. folgen zu lassen, zur Steigerung des ὑπέρ erst noch ὑπερεκπερ. hinzugesetzt, und nun im Genit. anfügen müssen, was eigentlich, zu πάντα construirt, im Accus. nachfolgen sollte. An sich ganz unnöthig; und wenn es dem Ap. nur auf eine Steigerung des ὑπέρ angekommen wäre und er bei πάντα schon ἃ αἰτούμ. im Sinne gehabt hätte, so hätte er nach ὑπερεκπερ. schreiben müssen: πάντων ἃ αἰτούμ., so dass der Sinn wäre: *mehr als Alles* (was wir bitten u. s. w.), *überschwenglich mehr als Alles*, was wir bitten u. s. w. — ὑπερεκπερισσοῦ) ist ausser noch 1. Thess. 3, 10. 5, 13. Codd. Dan. 3, 22. nirgends mehr aufbehalten. Vrgl. aber λίαν ἐκ περισσοῦ Mark. 6, 51., ὑπερπερισσῶς Mark. 7, 37., ὑπερπερισσεύω Rom. 5, 20. 2. Kor. 7, 4. Die Compositionen mit ὑπέρ entsprechen dem überschwenglichen Gefühle Pauli. — ὧν für τούτων ἃ ist Genit. *comparat.* S. *Bernhardy* p. 139. — ἤ) Es komme unser Bitten *oder* unser Begreifen in Betracht, das Eine wie das Andere wird von Gottes Thatkraft unendlich übertroffen. „*Cogitatio* latius patet quam *preces;* gradatio," *Bengel.* — τὴν ἐνεργουμ.) nicht *Passiv.* (*Estius, Outhov.* b. *Wolf*), sondern *Medium.* S. z. Gal. 5, 6. — ἐν ἡμῖν) *in unseren Gemüthern*, Berufung auf das innere Erfahrungsbewusstsein von der göttlichen Macht, welche in der fortgesetzten Erleuchtung

und ganzen christlichen Begabung des innern Menschen wirksam ist*). Willkürlich *Michael.*: P. beziehe sich auf die *Wundergaben*, was ja nur auf Einzelne passen würde. — V. 21. *αὐτῷ*) zurückweisend mit rhetorischem Nachdruck. S. *Schaef.* Melet. p. 84. *Kühner* II. p. 330. — *ἡ δόξα*) sc. *εἰη: der gebührende Ruhm.* Vrgl. Rom. 11, 36. 16, 27. Gal. 1, 5. Allerdings *hat* Gott die Herrlichkeit (1, 17.), woraus *Harless* den Artikel erklärt; aber nicht *davon* ist in den Doxologieen die Rede, nicht davon, dass Gott diess *bezeugt* werde (*Harless*), sondern davon, dass er den *menschlichen* Preis, welcher ihm zukommt, *empfange* (Apoc. 4, 11.). Vrgl. die Vorstellung *δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ* Luk. 17, 18. Act. 12, 23. Joh. 9, 24. Rom. 4, 20. Apoc. 4, 9. — *ἐν τῇ ἐκκλ. ἐν Χριστῷ Ἰ.*) gehört nicht zusammen (*Luther, Mich., Koppe, Rosenm., Flatt, Holzh., Meier, Olsh.*), wogegen zwar nicht der Mangel des Artikels entscheidend ist, da *ἡ ἐκκλησία ἐν Χριστῷ* zum Unterschiede von der Jüdischen *ἐκκλησία* als Ein Begriff verbunden sein könnte, wohl aber die völlige Entbehrlichkeit dieser unterscheidenden Bezeichnung; denn dass *ἡ ἐκκλησία* die *christliche* Gemeinde (die *ἐκκλησία κατ' ἐξοχήν*) sei, verstand sich von selbst. Vielmehr ist *ἐν τῇ ἐκκλ.* der *äussere Bereich*, in welchem Gott gepriesen werden soll, und *ἐν Χριστῷ* ist die *geistige Sphäre*, in welcher diese Lobpreisung vor sich gehen soll; denn nicht ausser Christo, sondern *in Christo*, als dem Glaubenselemente, in welchem die ethische Lebensthätigkeit des Christen sich bewegt, preist er Gott. Vrgl. V. 5, 20. Verwandt, aber nicht gleich (gegen *Grot.* u. M.), ist die Vorstellung *διὰ Χριστοῦ* Rom. 1, 8. 7, 25. Beide Vorstellungen: Kol. 3, 17. — *εἰς πάσας τὰς γενεὰς* etc.) *auf alle Generationen des Zeitalters der Zeitalter hin***). Der *αἰὼν τῶν αἰώνων* bezeichnet *die mit der Parusie beginnende ewige Weltperiode*, den *αἰὼν μέλλων* gedacht als das *Superlativum* der Weltperioden (*Winer* p. 220.). Vrgl. Dan. 7, 18. 3. Esdr. 4, 38. Der *Plural*-Ausdruck *οἱ αἰῶνες τῶν αἰώνων* (Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. al.) ist nicht dem sachlichen Sinne nach, sondern nur der Vorstellung nach verschieden, indem dabei die Messianische Zeit nicht als *Einheit*, sondern als Reihe *mehrerer* Zeitläufte gedacht ist, mithin nicht als Totalität, wie bei *ὁ αἰών*, sondern nach den mehreren Bestandtheilen, deren Gesammtheit das Ganze der

---

*) Treffend bemerkt *Chrys.*, auch diess hätten wir ja weder gebeten noch gehofft.

**) „*αἰῶνες* periodi oeconomiae divinae ab una quasi scena ad aliam decurrentes," *Beng.*

Messianischen Ewigkeit bildet. Durch *εἰς πάσας τὰς γενεὰς* etc. wird ausgedrückt, dass die bezeichnete Lobpreisung Gottes in alle Geschlechter der (nahen) Messianischen Weltperiode hinein *sich erstrecken*, d. h. dass diese Lobpreisung nicht blos bis zur Parusie dauern, sondern dann auch forthin das Geschäft aller Generationen, welche in dem Messianischen *αἰών* leben werden, sein möge, also nicht blos *ἐς τὸ παρόν* statt finden, sondern *ἐς τὸ ἀΐδιον* währen soll. Der Name *γενεαί* kommt den in der Messianischen Weltperiode Lebenden zu, in so fern die Bevölkerung des Messiasreichs aus den verschiedenen Generationen der verschiedenen Zeitalter der *vormessianischen* Weltperiode bestehen wird; daher die an sich sprachwidrige (s. z. V. 5.) Erklärung von *γενεαί* durch *Zeitperioden* (nach *Harless* soll der Sinn sein: *auf alle Zeiten der ganzen Ewigkeit*, vrgl. *Rück.*) ohne allen Grund ist. *In der Gemeinde* soll Gott gepriesen werden, und dieser Preis soll nach der Parusie nicht verstummen. Daher steht *ἐν τῇ ἐκκλ.* unserer Fassung nicht entgegen, wie *de Wette* meint, welcher übrigens an u. St. die Vorstellung einer sehr langen Dauer der Kirche findet, wie sie P. nicht erwartet habe. Aber er hätte vielmehr (vrgl. auch dessen Bemerkung zu 4, 6.) consequenter Weise eine *ewige* Dauer der (zeitlichen) Kirche finden müssen, wie sie auch kein *Schüler* Pauli erwartet haben könnte. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 108. will, unter Festhaltung von *καί* vor *ἐν Χ. Ἰ.*, *εἰς πάσας τὰς γενεὰς* etc. nur zu *ἐν Χ. Ἰ.* nicht aber zu *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* gehören lassen, denn nur gegenwärtig und auf Erden geschehe die Verherrlichung Gottes in der Kirche, in Christo aber geschehe sie ewiglich. Unrichtig, weil auch die zeitliche Verherrlichung nicht anders als *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* geschieht, mithin das *καί* (welches aber unächt ist, s. d. krit. Anm.) erst *nach Χριστῷ Ἰησοῦ* seine logische Stelle gehabt hätte. Wäre *καί* ächt, so wäre es nicht gleich *δέ*, wie nach *Hofm.* angenommen werden müsste, sondern *et quidem*. Nach *Baur* p. 433. findet hier wieder der gnostische Begriff der *αἰῶνες* statt, nach welchem sie „als die *γενεαὶ τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* die Aeonen in *dem* Sinne sind, in welchem Gott selbst, als die ausserzeitliche Einheit der Zeit, in den Aeonen als den Momenten der sich explicirenden Zeit sich selbst individualisirt."

KAP. IV.

V. 6. Nach *πᾶσιν* hat *Elz.* mit Minuskeln, *Chrys. Theodoret.* *ὑμῖν*, wofür D. E. F. G. K. L. u. viele Minuskeln, auch m. Verss. u. Väter *ἡμῖν* lesen. So *Griesb.* u. *Scholz.* Aber *jedes* Pronom. fehlt bei A. B. C. u. m. Minusk., Verss u. Vätern. Die Pronom. sind exegetische Zusätze, welche die Beziehung von *πάντων, πάντων, πᾶσιν* auf die Christen sichern sollen. — V. 7. Der Artikel von *χάρις* fehlt bei B. D.* F. G. L. Minusk. Getilgt von *Lachm.* Aber leichter wurde er durch das vorhergehende *H* absorbirt, als durch eine Doppelschreibung desselben eingebracht, und *für* ihn sprechen auch die Lesarten *ἡ χάρις αὕτη* bei C.** 10. 31. Cyr. u. *ἡ χάρις αὐτοῦ* b. Aeth., in welchen der Artikel *glossirt* ist. — V. 8. Vor *ἔδωκε* haben *Elz., Scholz, Tisch.: καί*, welches A. C.** D.* E. F. G. 17. Copt. Slav. ant. Vulg. It. u. m. Lat. Väter wider sich hat, und daher von *Griesb.* verdächtiget u. von *Lachm.* getilgt ist. Aber bedeutende Zeugen bleiben doch auch *für καί*, und da d. LXX. Ps. 68, 19. es *nicht* haben, so erscheint die Auslassung als nach den LXX. geschehen, und die Wiederherstellung ist motivirt. — V. 9. Nach *κατέβη* hat *Elz. πρῶτον* gegen entscheidende Zeugen. Zusatz, wie auch *μέρη* bei *Elz.* nach *κατώτ.* Zwar zeugt gegen dieses *μέρη* weniger starke Auctorität daher es auch von *Lachm., Scholz* u. *Rück.* beibehalten ist), aber es verräth sich als glossirendes Erzeugniss der sehr alten Erklärung von der Höllenfahrt, um den Ort, wohin Christus hinabgestiegen, als den *unterirdischen* zu bezeichnen. — V. 16. *μέρους*) A. C. 14. 66. (am Rande) Syr. Arr. Copt. Arm. Vulg. u. m. Väter: *μέλους*, welches nach *Grot., Mill.* u. *Bengel* von *Griesb.* empfohlen u. von *Rück.* (nicht *Lachm.*) aufgenommen ist. Interpretament nach dem Contexte. G. hat *μέτρους*, welches ebenfalls für *μέρους* zeugt. — V. 17. *λοιπά*) fehlt bei A. B. D.* F. G. Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Vulg. It. Clem. Cyr. u. Lat. Vätern. Verdächtiget von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* u. *Rück.* Aber wie nahe lag die Auslassung, da P. zu Heiden redet, die jetzt *Christen* waren, und wenn man 1. Thess. 4, 5. verglich! — V. 18. *ἐσχοτισμένοι*) *Lachm.* u. *Tisch.: ἐσχοτωμένοι*, nach A. B. Ath. Richtig; die *gangbare* Form ward eingebracht. — V. 26. Der von *Lachm.* getilgte Artikel vor *παροργ.* fehlt bei A. B. und ward wegen der bestimmten Beziehung im Texte leichter zugesetzt, als weggelassen. — V. 27. *μήτε*) Alle Majuskeln haben *μηδέ*. Gebilligt von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm., Tisch., Scholz, Rück.* u. *Harless.* Die weit überwiegende Beglaubigung stellt das zugleich sprachlich am meisten wahrscheinliche *μηδέ* als das Richtige dar. — V. 28. *τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν*) Viele Varianten, unter welchen *ταῖς ἰδίαις χερσὶ τὸ ἀγαθόν* (so *Lachm., Rück.*) die bei weitem beglaubigtste Lesart ist (A. D. E. F. G. Mi-

nusk. Ar. pol. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg. It. Bas. Epiph. Naz. Hier. Aug. Pel.). Die kürzesten Lesarten sind: blos τὸ ἀγαθόν bei Clem., und blos ταῖς χερσίν bei Tert. *Harless* (vrgl. *Mill.*) vermuthet, dass Letzteres das Ursprüngliche sei; 1. Kor. 4, 12. Gal. 6, 10. habe Veranlassung zu Glossemen gegeben. Allein nur 1. Kor. 4, 12. ist hier parallel, weil Gal. 6, 10. nicht von eigentlicher Arbeit redet. Es wäre daher begründeter, das blose τὸ ἀγαθόν, bei Clem. für ursprünglich zu halten. Aber dagegen ist wieder, dass ταῖς χερσίν bei keinem andern Zeugen fehlt und im Zusammenhange höchst angemessen ist, dahingegen τὸ ἀγαθόν, weil von *Hände*arbeit die Rede ist, leicht als ungehörig erscheinen konnte. Für die richtige Lesart halte ich demnach ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν, was übrig bleibt, wenn man ἰδίαις bei *Lachm.* als Zusatz aus 1. Kor. 4, 12. tilgt. Und damit stimmen auch B. Amiat. Ambrosiast., welche ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν wirklich lesen. — V. 29. χρείας) D.* E.* F. G. 46. Arm. in m. Vulg. Codd. It. Codd. Lat. b. Hier. u. m. Väter: πίστεως. Interpretament. — V. 32. δέ) fehlt zwar bei B. u. Minuskeln, Clar. Germ. Clem., Dam., Oec., und ist getilgt von *Lachm.*, ging aber sehr leicht durch die letzte Sylbe von γίνεσθε unter. Weggelassen, wurde es dann in manchen Zeugen nach 5, 1. durch οὖν ersetzt (D.* F. G. Lect. 6. 14. Codd. It.) — ὑμῖν) *Lachm.*: ἡμῖν nach B.** D. E. K. Minusk. Syr. Ar. pol. Sahid. Arm. Chrys. in comm. Theodoret. Theoph. Aber ἡμῖν erscheint als Aenderung nach 5, 2., wo sich zwar die Varianten ὑμᾶς und ὑμῶν finden, aber gegen so entscheidendes Uebergewicht der ἡμᾶς und ἡμῶν lesenden Zeugen, dass ὑμᾶς und ὑμῶν nur für die Ursprünglichkeit unsers ὑμῖν zum Zeugniss wird.

Inhalt: Der *paränetische* Theil des Briefs beginnt mit der allgemeinen Ermahnung an die Leser, würdig ihrer Berufung zu leben, wobei dann insonders das gegenseitige liebevolle Ertragen und die Bewahrung der christlichen Einheit hervorgehoben wird (V. 1—3.). Hierauf folgt V. 4—16. eine ausführliche Darlegung, derjenigen Verhältnisse, welche die Bewahrung der christlichen Einheit zur Pflicht machen, nämlich: a) es sei Ein Leib, Ein Geist u. s. w. V. 4—6. Ferner b) jedem Einzelnen sei die Gnade gegeben, je nachdem Christus seine Gabe abmesse V. 7—10. Und c) Christus habe die verschiedenen Lehrer gegeben, bis dass Alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss gelangt sein würden, damit Abhängigkeit von Irrlehre aufhöre, hingegen die Wahrheit in Liebe bekannt werde, und so Alle in Bezug auf Christum, das Haupt, zunehmen

möchten, von welchem aus die ganze Kirche, der Leib, ihre organische Entwickelung zur Vervollkommnung vollziehe in Liebe V. 11—16. Hierauf kehrt die Rede der Ermahnung zurück, nämlich nicht mehr heidnisch zu wandeln (V. 17—19.). Sie wären ja ganz anders gelehrt worden, nämlich so, wie es Wahrheit in Jesu sei, dass sie ablegten den alten Menschen, dagegen erneuert würden in ihrem Geiste und anzögen den neuen Menschen (V. 20—24.). Hierdurch motivirt folgen endlich die besondern Ermahnungen, nicht mehr zu lügen, sondern die Wahrheit zu reden, im Zorne nicht zu sündigen u. s. w., nicht mehr zu stehlen, sondern u. s. w., keine schlechten Reden zu führen, sondern u. s. w., nicht bitter, aufbrausend u. s. w. zu sein, sondern gütig, barmherzig, verzeihend (V. 25—32.).

V. 1. S. über V. 1—6. *Winzer* Commentat. Lps. 1839. — παρακαλῶ) „Parte doctrinae absoluta venit, ut solet, ad adhortationes," *Grot.* Zwar beginnt gleich wieder V. 4. eine *doctrinelle* Auseinandersetzung bis V. 16., aber dieselbe *dient* der Paränese und ist selbst vom paränetischen Elemente durchdrungen (V. 14. 15.), daher *Holzh.* ohne Grund trotz des παρακαλῶ (vergl. Rom. 12, 1.) V. 1—16. noch zum dogmatischen Theile des Briefes rechnet. — οὖν) folgert die Ermahnung aus dem unmittelbar Vorhergegangenen 3, 21. Denn ein der Berufung, durch welche man zu der Gemeinde gehört, entsprechender Wandel ist es, was dem Preise Gottes in der Gemeinde thatsächlich entspricht. Das Passende dieser *nächsten* Beziehung giebt ihr den Vorzug vor der vageren gewöhnlichen Ansicht: οὖν folgere aus dem ganzen Inhalte der drei ersten Kapitel. Vrgl. z. Rom. 12, 1. — ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρ.) giebt dem παρακαλῶ οὖν ein ergreifendes Gewicht „ad excitandum affectum, quo sit efficacior exhortatio," *Estius*, vrgl. *Calvin.* Aber was man von Erregung *mitleidigen* Gefühls (*Koppe* u. Aeltere), *aufheiternden* Gehorsams*) u. drgl. gesagt hat, ist ganz ungehörig, da P. gerade in seinen Leiden seiner ganzen Würde mit heiligem Stolze sich bewusst war (vrgl. z. Gal. 6, 17.). So sollte auch hier bei dem παρακαλῶ den Leser das Bewusstsein der Würde und Hoheit des Märtyrers, welcher es ausspricht, ergreifen**). *Andere:* P. wolle sich als *Beispiel* darstellen (*Harless*, *Olsh.*, vrgl. auch *Koppe*). Dann müsste er geschrieben haben: παρακαλῶ οὖν ἐγὼ ὁ δέσμ. ἐν κυρ., καὶ ὑμᾶς

*) „ut Paulum obsequio exhilararent," *Bengel.*
**) Treffend *Theodoret.:* τοῖς διὰ τὸν Χριστὸν δεσμοῖς ἐναβρύνεται μᾶλλον ἢ βασιλεὺς διαδήματι.

ἀξίως περιπ. etc. — ἐν κυρίῳ) gehört nicht zu παρακαλῶ (*Seml.; Koppe* schwankend; schon *Zanch.* schlug es vor, billigte es aber nicht), sondern zu ὁ δέσμιος, wobei es steht (nicht nach ὑμᾶς), und welches *allein* seiner bedeutsamen Beziehung entbehrte. Vrgl. Phil. 1, 13. *Der in dem Herrn Gebundene* (der Artikel wie 3, 1.) war P., denn es war keine *ausser Christo* beruhende Gefangenschaft, wie sie derjenige leidet, der aus irgend einem andern Grunde in Fesseln gelegt ist, sondern *in Christo* beruhete sein Gebundensein, eben weil er um Christi willen die Fesseln trug, — ohne dass jedoch ἐν κυρίῳ um Christi willen *heisst* (vrgl. z. Gal. 1, 24.), wie *Chrys., Theophyl.* u. V. wollen. Vrgl. vielmehr συνεργὸς ἐν Χριστῷ, ἀγαπητὸς ἐν κυρίῳ, δόκιμος ἐν Χριστῷ, ἐκλεκτὸς ἐν κυρίῳ, Rom. 16, 3. 8. 9. 10. 13. al. Es giebt dem δέσμιος seine specifische Bestimmtheit, durch welche sich also die Gefangenschaft von jeder andern wesentlich unterschied. — *Ohne Artikel* ist ἐν κυρίῳ angefügt, weil es mit ὁ δέσμιος zur Einheit der Vorstellung verschmolzen ist. Die *Genitiv*-Bezeichnung 3, 1. drückt dieselbe *Sache*, aber anders *vorgestellt* aus. — ἀξίως περιπατῆσαι etc.) d. h. einen solchen Lebenswandel zu führen, wie er der (bei euerer Bekehrung) an euch ergangenen Berufung zum Messiasreiche angemessen ist, „ne sint tanta gratia indigni," *Calvin.* Vrgl. Phil. 1, 27. Kol. 1, 10. 1. Thess. 2, 12. 2. Thess. 1, 11. Matth. 3, 8. Rom. 16, 2. *Bernhardy* p. 140. Das Mesiasreich ist nämlich nur für Solche bestimmt, deren ethische Verfassung vom heiligen Geiste erneuet und geheiliget ist. S. V. 21 ff. 30. Rom. 8, 4 ff., 14, 17. Gal. 5, 21 f. 1. Kor. 6, 9 f. al. — ἧς) wie 1, 6. u. s. z. 2. Kor. 1, 4. Attrahirt statt ἥν. Doch konnte P. auch ἧ schreiben, 2. Tim. 1, 9. 1. Kor. 7, 20.

V. 2. *Μετὰ πάσ. ταπεινοφρ. κ. πραότ.*) charakteristische Gesinnungen, mit welchen dieser Wandel vor sich gehen soll. S. *Winer* p. 337. u. z. πάσης s. z. 1, 8. Zur Sache vrgl. Matth. 11, 29. Kol. 3, 12. Gegentheil der *Demuth:* τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν Rom. 12, 16., δοκεῖν εἶναί τι Gal. 6, 3. Ueber den Begriff von πραότης, *Sanftmuth*, s. *Tittm.* Synon. p. 140. — μετὰ μακροθ.) wird von *Calvin, Estius, Zeltner, Calixt., Bamg., Michael., Zachar., Rück., Holzh., Harless, Olsh.* zum folgenden ἀνεχόμενοι gezogen. Allein gerade die Wiederholung der Präposition, worauf man sich beruft, weist am natürlichsten rückwärts, so dass μετὰ μακροθ. als Parallele von μετὰ π. ταπεινοφρ. κ. πραότ. erscheint, indem nämlich P. dem Allgemeinen das *Besondere* folgen lässt, und dann zu diesem die Erläuterung ἀνεχόμενοι etc. giebt. Auch würde μετὰ μακροθ., wenn es zu ἀνεχόμ.

gehörte, einen ungehörigen Nachdruck haben, da ohne Langmuth das *ἀνέχεσθαι ἀλλήλων* gar nicht statt hat. *Bengel* u. *Matthies* haben nach *Theodoret.* u. *Oecum.* das ganze *μετὰ π. ταπ. κ. πραότ., μετὰ μακροθ.* zu *ἀνεχόμ.* gezogen. Aber so vermisst man den allmählichen Uebergang vom allgemeinen *ἀξίως περιπ. τ. κλ.* zum speciellen *ἀνεχόμ. ἀλλήλ.*, welcher bei unserer Construction sehr natürlich vermittelt ist. — *ἀνεχόμ. ἀλλήλ. ἐν ἀγάπῃ*) *Das wechselseitige Ertragen in* (ethischer Habitus) *Liebe* (vrgl. Rom. 15, 1. Gal. 6, 2.) ist die thatsächliche Aeusserung der *μακροθυμία*. Vrgl. Kol. 3, 13. Es besteht darin, dass wir „aliorum infirmitates aequo animo ferimus, nec ob ea, quae nobis in proximo displicent, ab ejus amicitia recedimus, sed *personam* constanter amamus, etsi *vitia* in odio habeamus," *Calov.* Der *Nominat.* des Particip. (vrgl. Kol. 1, 10.) ist *κατὰ τὸ νοούμενον* gesetzt, weil das *logische* Subject von *ἀξίως περιπατ.* V. 1. *ὑμεῖς* ist. S. z. 3, 18., vrgl. z. 2. Kor. 1, 7., auch *Elsner* Obss. p. 212. *Pflugk* ad Eur. Hec. 970. Diese gangbare Structur verkennend, haben *Heins., Knatchb.* u. *Homberg* nach V. 1. ein Punkt gesetzt und dann zu den Participiis *estote* supplirt, was nur dann zulässig wäre, wenn, wie Rom. 12, 9., in der Umgebung diese kurze, straffe Ausdrucksweise läge. — *ἐν ἀγάπῃ*) gehört zum Vorhergehenden. Zur Sache vrgl. 1. Kor. 13, 4. *Lachm., Holzh.* u. *Olsh.* ziehen es zu *σπουδάζοντες*. Der Grund von *Olsh.*, da die *μακροθ.* nur eine Aeusserungsform der Liebe sei, so könne *ἐν ἀγάπῃ* nicht zum Vorhergehenden gehören, fiele, wenn er an sich gültig wäre, durch die richtige Trennung des *μετὰ μακροθ.* von *ἀνεχόμ.* Und *ἀνεχόμ. ἀλλήλ. allein* genommen, macht die Rede nur abgerissen. Wie harmonisch ist der Bau, wenn beide Participialsätze mit dem Particip. beginnen und mit einer durch *ἐν* angeknüpften Bestimmung schliessen!

V. 3. Parallele von *ἀνεχόμενοι* etc., welches nach dem Streben, von welchem es getragen sein muss, charakterisirt wird. — *τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος*) Das *πνεῦμα* ist nicht der *menschliche* Geist, so dass überhaupt *animi studiorumque consensus* gemeint sei (*Ambros., Anselm., Erasm., Calvin, Pisc., Estius, Wolf, Koppe* u. V., auch *Meier, B. Crus.* u. *Rück.*, nach welchem P. nicht *τοῦ νοός* geschrieben, weil er die Geisteseinheit von dem göttlichen Geiste herleite), sondern, wie V. 4. beweist und aus der Ermahnung zum *christlichen* Leben (V. 1.) klar an sich ist, *der heilige Geist*, wobei man aber nicht mit *Michael.* an die *Wundergaben* zu denken hat. Richtig schon *Chrys.* (*τὸ πνεῦμα τοὺς γένει καὶ τρόποις διαφόροις διεστηκότας ἑνοῖ*) u. s. Nachfolger, *Beza*,

Calov., Beng. u. M., auch *Harless, Winzer,* u. *Ch. F. Fritzsche* Nova opp. acad. p. 244.: *die Einheit, welche der Geist wirkt.* Vrgl. 1. Kor. 12, 13. Joh. 17, 21. *De Wette* setzt das concrete *πνεῦμα* in den *kirchlichen Gemeingeist* und die gemeinsame *Geistesrichtung* um, und *Grot.* meint gar: *τὸ πνεῦμα* bezeichne die *Kirche* als *corpus spirituale.* — *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*) wird von *Lachm.* zum Folgenden gezogen, wodurch der Parallelismus mit dem vorherigen Participialsatze zerstört wird. Und nach der durch *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρ.* vorangeschickten Bestimmung würden manche der folgenden Einheitsmomente nicht passend sein, da auch ohne das Band des Friedens Ein Herr, Eine Taufe, Ein Gott und Vater ist. — *ἐν* wird gewöhnlich *instrumental* genommen: *durch* das Band des Friedens. Gegen den Parallelismus mit *ἐν ἀγάπῃ*; und durch die Einheit des Geistes wird das Band des Friedens erhalten, nicht umgekehrt*). Daher *in dem Bande des Friedens,* womit *das ethische Verhältniss* bezeichnet ist, *in welchem* sie die Einheit des Geistes bewahren sollen, nämlich *während der wechselseitige Friede das Band sein müsse, welches sie umschlingen soll.* Sonach ist *τῆς εἰρήνης* Genit. *apposit.* Vrgl. *σύνδεσμος εὐνοίας κ. φιλίας* Plut. Num. 6. Act. 8, 23. Jes. 58, 6. *Andere:* „vinculum, *quo pax retinetur*" (*Bengel*; so *Theophyl., Calov.* u. M., auch *Rück., Meier, Harless, Winzer*), und diess sei die *Liebe.* Man beruft sich auf Kol. 3, 14. und auf die Parallele mit *ἐν ἀγάπῃ.* Aber Kol. l. l. wird ja die Liebe ausdrücklich *genannt,* und als *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* bezeichnet; der Parallele mit *ἐν ἀγάπῃ* aber wird auch durch unsere Fassung Genüge geleistet; und unter dem Bande des Friedens den Frieden selbst, als Band gedacht, zu verstehen, lag jedenfalls dem Leser am nächsten. Man würde auch eine andere Erklärung nicht gesucht haben, hätte man nicht *ἐν* instrumental gefasst, wobei sich das Bedenken aufdrang, dass nicht die Geisteseinheit durch den Frieden, sondern der Friede durch die Geisteseinheit erhalten werde. — Dass man übrigens aus V. 3. nicht auf obwaltende Spaltungen in der Gemeinde schliessen dürfe, bemerkt schon *Bengel* richtig: „etiam ubi nulla fissura est, monitis opus est." Und insonders lag gerade dem Apostel bei den vielen be-

*) Was *de Wette* hiergegen bemerkt: die Friedfertigkeit, zu welcher ermahnt werde, solle dadurch, dass dieselbe Alle mit dem Bande des Friedens umschlungen hält, die Einheit des Geistes bewahren, — genügt nicht, da diese Friedfertigkeit, welche Alle mit dem Friedensbande umschlingt, jedenfalls die Einheit des Geistes *voraussetzt.*

trübenden Erfahrungen, die er in diesem Punkte anderwärts gemacht hatte, solches Ermahnen auch ohne besondere Veranlassung so nahe!

V. 4. Objective Verhältnisse, denen die Nichtbefolgung des V. 3. Geforderten widersprechend wäre, welche also zur Befolgung antreiben sollen, — ohne γάρ aber (vrgl. *Dissen* ad Pind. Exc. II. p. 277.), was die Lebhaftigkeit der Rede hebt. Zu suppliren ist das einfache ἐστί (vrgl. 1. Kor. 10, 17.); denn nicht ermahnend ist die Rede, wie sie *Pelag.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Calvin*, *Camerar.*, *Estius* *), *Zachar.*, *Morus*, *Koppe* u. M., auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 108. fassen, wozu V. 5. u. 6. nicht passen würde, sondern rein assertorisch: *Ein Leib ist und Ein Geist.* Zu ἓν σῶμα, womit die Gesammtheit der Christen als *corpus* (Christi) *mysticum* gemeint ist, vrgl. 2, 16. Rom. 12, 5. 1. Kor. 10, 17. 12, 13.; zu ἓν πνεῦμα, welches der *heilige Geist* ist, der Geist jenes corporis mystici, 2, 18. 1. Kor. 12, 13. al. Die Erklärung: „*Ein Leib und Eine Seele*" („quasi diceret, nos penitus corpore et anima, non ex parte duntaxat, debere esse unitos," *Calvin*), welche auch *Morus* hat, wird durch den specifisch christlichen Charakter der übrigen Momente als contextwidrig ausgeschlossen und durch die richtige Ergänzung von ἐστί (nicht *esse debetis*) unmöglich gemacht. — καθώς καὶ ἐκλήθ. etc.) welcher Einheit (ἓν σ. κ. ἓν πν.) auch das Verhältniss eurer Berufung entspricht (vrgl. Kol. 3, 15.), die dadurch geschah, dass (ἐν, instrumental, s. z. Gal. 1, 6.) euch Eine Hoffnung (nämlich die des ewigen Messiasheils) gemacht wurde; denn Alle wurden ja eben zur Messianischen σωτηρία von Gott berufen (Phil. 3, 14.). — τῆς κλήσ. ὑμῶν) Genit. wie 1, 18. Treffend übrigens *Beng.*: „Spiritus est *arrhabo*, atque ideo cum ejus mentione conjungitur *spes haereditatis.*"

V. 5. Fortsetzung. Nicht mehrere *Herren* giebt's, sondern Einen, welcher aller Gläubigen Herr ist, Christus; nicht mehrere Arten des *Glaubens*, sondern Einen Glauben, indem Alle auf den Versöhnungstod Christi, um dessen willen sie gerechtfertiget sind und das Heil erlangen, ihre Zuversicht setzen (Rom. 3, 23 ff.); nicht mehrere Arten der *Taufe*, sondern Eine Taufe, nämlich auf Christum (Rom. 6, 3. Gal. 3, 27. Act. 10, 48. 19, 5.) — εἷς κύριος an der Spitze, weil μία πίστις und das an den Gläubiggewordenen vollzogene ἓν

*) „*ut sitis unum corpus*" etc. Doch schlägt er auch vor, καί *etiam* zu erklären: „ut cum sitis unum corpus, sitis etiam unus spiritus." Diess Letztere zieht auch *Koppe* vor.

βάπτισμα Consequentia von *εἷς κύριος* sind. — Aus *πίστις* die Glaubenslehre (*Grot., Zachar.* u. M.) zu machen, ist sprachwidrig; vrgl. z. Gal. 1, 23. Rom. 1, 5. Die *ἑνότης τῆς πίστεως* wird hier als *vorhanden*, V. 13. aber als *zukünftig* dargestellt. Beides mit Recht, in so fern hier der christliche Glaube im *engern* Sinne, die *fides salvifica* gemeint ist, welche bei *allen* Christen wesentlich gleich war, V. 13. aber der christliche Glaube im *weitern* Sinne, in dessen Bereich Verschiedenheit der Ueberzeugungen war (Gesetzgeltung, Auferstehung, Engelverehrung, Opferfleischgenuss u. and.). — Des *Abendmahls*, dessen Einheit ebenfalls als passendes Moment im Zusammenhange erscheinen könnte (1. Kor. 10, 17.), gedenkt P. nicht, nach *Calov.*, weil es „uno *baptismatis* sacramento *ex paritatis ratione*" mit begriffen sei; nach *Harless*, weil er nur die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft nenne, wie sie von vorne herein, beim ersten Eintritte in dieselbe, vorhanden seien; nach *Olsh.*, weil das Specifische des Abendmahls, der Genuss (vielmehr die *Gemeinschaft*, 1. Kor. 10, 16.) Christi, in *εἷς κύριος, μία πίστις* mit befasst sei, nach *de Wette*, weil es weniger etwas die Einheit Bedingendes, als diese selbst Darstellendes gewesen. Aber gegen *Calov.* u. *Olsh.* ist, dass, wenn P. den synekdochischen Gesichtspunkt bei der Auswahl gehabt hätte, er auch die *πίστις* nicht hätte zu nennen gebraucht, da die Taufe den Glauben voraussetzt; gegen *Harless* aber, dass die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft, welche P. nennt, diess nicht speciell für den Anfang, sondern für die ganze Dauer derselben sind; gegen *de Wette* endlich, dass das Abendmahl, eben als *Darstellung* der Einheit zugleich ein mächtiger ethischer *Antrieb* zu derselben ist, und daher in die Reihe der aufgeführten Punkte treffend gepasst hätte. Der Grund der Nichterwähnung scheint vielmehr *historisch* zu sein und darin zu liegen, dass damals das Abendmahl noch keine *für sich bestehende* Feier wie die Taufe, sondern mit den gemeinsamen Mahlzeiten verbunden war, daher wohl in einem Contexte, *wo vom Abendmahle die Rede ist*, der *εἷς ἄρτος* (1. Kor. 10, 17.) als Symbol der Einheit der Christen aufgeführt werden konnte, in einem andern Contexte aber der Gedanke *ἓν δεῖπνον κυρίου* oder *μία τράπεζα κυρίου*, weil das Abendmahl nicht etwas allein Bestehendes war, sich nicht natürlich darbot.

V. 6. Man beachte die klimaktische Fortschreitung in V. 4. 5. 6.: die *Kirche, Christus, Gott;* — und zugleich die Trias: *Geist, Herr, Vater.* Aber nur des Vaters Herrschaft ist die absolute, die des Sohnes ist die abgeleitete, verliehene,

erlangte (Phil. 2, 9. 1. Kor. 15, 24 ff. 3, 23. al., vrgl. *Ernesti* Ursprung d. Sünde p. 194 ff.), in welcher er auch über den Geist verfügt (2. Kor. 3, 18.). S. auch *Gess* v. d. Person Christi p. 158 ff. — *πάντων*) d. i. *aller Gläubigen*, als welche die *υἱοθεσία* haben (1, 5. Rom. 8, 15. Gal. 3, 26. 4, 5.), so dass Gott ihr *Gott und Vater ist.* Falsch *Holzh.* (da der Context die *christliche ἑνότης* behandelt): alle *Menschen* seien gemeint. — *ὁ ἐπὶ πάντων* etc.) Das Verhältniss des *θεὸς κ. πατὴρ πάντων* zu den *πᾶσι* in dreifacher Weise. Vrgl. Rom. 11, 36., wo aber die Präpositionen das Subject, nicht, wie hier, das Object bestimmen. *πάντων*, *πάντων* und *πᾶσιν* sind gleichmässig als *Masculina* zu fassen, weil das vorhergegangene *πάντων* Mascul. war, und weil die Rede V. 7. mit *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν* fortfährt, worin die *πάντες* individualisirt werden. Mit Unrecht haben daher Viele (auch *Erasm.*, *Mich.*, *Morus*, *Rück.*, *B. Crus.*) die ersten beiden Punkte als *Neutra* gefasst, während *Vulg.*, *Zachar.*, *Koppe* u. M. sogar den zweiten Punkt allein als Neutr. geben, *Matthies* hingegen alle drei Moment vom Verhältnisse Gottes zur Welt und Menschheit, mithin als Neutra, erklärt. — *ἐπὶ πάντων*) *ἐπάνω πάντων*, *Chrys.*; *τὴν δεσποτείαν σημαίνει*, *Theodoret.* Vrgl. Rom. 9, 5. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 474. *Winer* p. 335. — *διὰ πάντων*) kann, da die *πάντες* die *Christen* sind und da das Verhältniss Gottes zu dem *christlichem* Wesen charakterisirt wird, weder auf die *Schöpfung* gehen (*Estius*, *Wolf* u. M.), so dass an die Alle durchdringende Schöpferkraft Gottes zu denken wäre, noch auf die *Vorsehung* (*Chrys.* und seine Nachfolger, *Beza*, *Grot.*: „per omnes diffundit providam suam gubernationem," u. M.), sondern *die alle Christen durchdringende charismatische Gegenwart Gottes vermittelst des heiligen Geistes* ist gemeint. S. auch V. 7. u. vrgl. 1. Kor. 12, 6. Der Unterschied vom folgenden *ἐν πᾶσιν* liegt nicht in der *Sache*, da beide Momente das Walten Gottes vermöge seines Geistes bezeichnen, sondern in der *Form der Vorstellung*, da bei *ἐν* die Sache als operative *Einwohnung*, bei *διά* aber als operative *Bewegung* durch alle Christenherzen hindurch („Deus enim Spiritu sanctificationis diffusus est per omnia ecclesiae membra," *Calvin*), gedacht ist. Nach *Harless* soll in *διὰ πάντων* ausgedrückt sein, dass Gott *als Haupt durch die Glieder wirkt.* Allein a) von der Vorstellung des Hauptes und der Glieder steht gänzlich nichts im Contexte; b) es ist ja von Gott als *Vater* die Rede, aber nicht dieser, sondern *Christus* ist der Glieder Haupt; c) auch würde statt des einfachen *ὤν*, welches zu suppliren ist, unvermerkt eine ganz

andere Ergänzung eingebracht, nämlich *ἐνεργῶν* oder ein ähnliches Verbum*). Dieser Erklärung liegt freilich die Voraussetzung zu Grunde, dass in den drei Präpositionen das *Trinitäts*-Verhältniss ausgedrückt werde, wie schon *Hieron.*, *Thomas* u. viele Aeltere wollten, gegen welche ganz willkürliche Voraussetzung aber mit Recht schon *Theophyl.* sich erklärt hat. S. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 201. ed. 2. Auch *Olsh.* findet hier, wie Rom. 11, 36., die Trinität; Gott werde in seinen verschiedenen Beziehungen zur Creatur [vielmehr zu den *Christen*] beschrieben als Herr *über* Alles, als Werkzeug, *durch* das sie sind (diess gehe auf den Sohn), und als Element, *in* dem sie sind. So wird noch dazu das präpositionelle Verhältniss der beiden letzten Glieder geradezu *umgekehrt*, indem nicht *διὰ πάντων* etc. erklärt wird, sondern *δι' οὗ πάντες* etc.! Falsch in entgegengesetzter Willkür endlich *Koppe*: „Sententia videtur una, tantum variis formulis synonymis (!) expressa haec: *cui vos omnes debetis omnia.*“ — Beachte übrigens, dass die grossen fundamentalen Einheitsmomente V. 4—6. *thatsächliche*, mit dem Christenthume selbst historisch *gegebene* sind, als solche aber von Differenzen der *Lehre* nicht berührt werden, daher man mit Unrecht hier die Spur der spätern Zeit gefunden hat, wo „auf der Basis des Paulinischen Gedankens eine katholische Kirche erbaut war,“ deren Centralisation in Lehre und Verfassung nicht von den Paulinern gekommen, sondern ein Petrinischer Gedanke gewesen sei (krit. Misc. I. l. p. 385.). Die *katholische* Idee u. St. ist eben die Paulinische (1. Kor. 12.), von Christo selbst gehegte (Joh. 17, 20f.). Diess auch gegen *Baur* Christenthum d. drei ersten Jahrh. p. 108 f.

V. 7. Ἑνί) führt von dem summarischen *πάντων, πάντων, πᾶσιν* V. 6. zu *jedem Einzelnen* unter den Christen über. Kein einziger aber — um auch diess als Motiv zur Bewahrung der *ἑνότης τοῦ πνεύματος* anzuführen — ward in der Gnadenbegabung übersehen, *jedem Einzelnen ward sie verliehen, die Gnade, nach dem Maasse der Gabe Christi*, so dass also jeder Einzelne an seinem Theile zur Bewahrung jener Einheit beitragen kann und soll. Falsch *Koppe: δέ* sei hier *nur freilich;* die Widerlegung eines Einwurfs, welche auch *Grot.* annahm, wird durch nichts angedeutet. — *ἡ χάρις*) d. i. nach dem Contexte *die in der Christenheit waltende*

*) Diess auch gegen *Winzer*: „qui per omnes operatur, quasi unoquoque utitur ad declarandam suam majestatem, ad consilia sua exsequenda.“ So im Wesentlichem auch *de Wette* (vrgl. *Bengel*): es gehe auf die *durch Alle vermittelte Wirksamkeit.*

Gottesgnade, deren Mittheilung sich in den verschiedenen *χαρίσμασι* kund giebt, daher u. St. mit der Rom. 12, 6. gegebenen Darstellung harmonirt. — *ἐδόθη*) von Christo. — *κατὰ τὸ μέτρον* etc.) *τῆς δωρεᾶς* ist Genit. *subjecti* (Rom. 12, 3. Eph. 4, 13.). Daher: in Gemässheit dessen, wie die Gabe Christi abgemessen wird, je nachdem Christus dem Einen ein grösseres, dem Andern ein kleineres Maass seiner Gabe (d. i. die Gabe der göttlichen *χάρις*) zutheilt. — Die *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* ist die Gabe, *welche Christus giebt* (2. Kor. 9, 15.), nicht: welche Christus *empfangen hat* (*Oeder* b. *Wolf*; s. gegen diese Ansicht schon *Calvin*), wogegen V. 8. *ἔδωκε δόματα τ. ἀνθρ.* entscheidend ist.

V. 8. War aber so eben gesagt, dass *von Christo* die Gnadenbegabung jedes Einzelnen zugetheilt sei; so wird diess nun auch *durch ein Zeugniss der Schrift bestätiget*. Zu parenthesiren ist nichts, da weder Gedankengang noch Structur unterbrochen wird. — *διὸ λέγει*) *deshalb*, weil Christus der Verleiher der Gnade ist, *sagt er*. *Wer* es sagt, versteht sich von selbst, nämlich *Gott*, dessen Wort die Schrift ist. S. z. 1. Kor. 6, 16. Gal. 3, 16.; *ἡ γραφή* oder *τὸ πνεῦμα* zu suppliren, müsste der Context darbieten (Rom. 15, 10.). — Das folgende *Citat* ist nicht „*ex carmine*, quod ab Ephesiis cantitari sciret," und bei welchem Ps. 68, 18. zum Theil die Worte hergegeben habe (*Storr* Opusc. III. p. 309., *Flatt*), was eine ganz willkürliche und dem göttlichen *λέγει* widerstreitende Ausweichung vor der Schwierigkeit ist, sondern die Schriftstelle Ps. 68, 18. selbst, nach den LXX. *mit freier Veränderung*. Dieser Psalm, seinem historischen Sinne nach ein *Triumphlied auf Gott* *), wird hier nach seiner *Messianischen* Beziehung verstanden, welches Verständniss zwar nicht in dem ganz allgemeinen Satze, dass ein und derselbe Gott der Offenbarer des alten und

---

*) Bei welcher geschichtlichen Veranlassung das Lied gedichtet sei, ist für u. St. gleichgültig. Nach der *hergebrachten* Ansicht ist es auf die Versetzung der Bundeslade aus Obed Edom's Hause nach Jerus. (2. Sam. 6, 12 ff. 1. Chron. 15 f.) von David verfasst; nach *Ewald*: zur Einweihung des neuen Tempels nach dem Exil; nach *Hitzig*: zur Siegesfeier nach dem Kriege Joram's und Josaphat's gegen die Moabiter (2. Reg. 3.). Andere anders. S. alle verschiedenen Ansichten und Erklärungen in *Reuss* d. acht u. sechzigste Ps., e. Denkmal exeget. Noth u. Kunst 1851., welcher aber selbst sehr ungehörig (ohne exegetische Noth u. Kunst) den Ps. in die späte Zeit zwischen Alexander und den Makkabäern herabsetzt, wo in ihm der Wunsch der Wiedervereinigung der zerstreuten Israeliten in Palästina ausgesprochen sein soll. S. dagegen *Ewald* Jahrb. IV. p. 55 f.

des neuen Bundes sei (*Harless*), wohl aber darin sein Recht hat, dass der im Ps. gefeierte Triumphzug Jehova's den *Sieg der Theokratie* darstellt, und dass, wie jeder Sieg der Theokratie Messianischen Charakters ist, die triumphirende Erhebung Christi in den Himmel als die Messianische thatsächliche Erfüllung jenes göttlichen Triumphes erscheint. Die *freie Abweichung* des Citats vom Urtexte *und den LXX.* besteht theils in dem Unwesentlichen, dass P. das in der zweiten Person Gesagte in die dritte Person umsetzt und zu *ἀνθρώποις* den Artikel hinzufügt, theils in dem wesentlichen Stücke, dass er statt des Originalsinnes: „du *empfingst* Geschenke *unter**) *Menschen*" (לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם ! LXX.: *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ* oder nach anderer Lesart *ἐν ἀνθρώποις*) den Sinn ausdrückt: „er *gab* Geschenke *den Menschen*," נָתַן מַתָּנוֹת לָאֲנָשִׁים ! im Uebrigen die Uebersetzung der LXX. wiedergebend. Somit hat also P. hinsichtlich des *ἔδωκε* einen dem Originalsinne entgegengesetzten gegeben, und eine solche Abweichung der Citation findet sich bei aller Freiheit im Gebrauche alttestam. Stellen sonst nirgends bei ihm, weshalb ihn das Buch *Chissuk Emuna* der Fälschung der Psalmworte beschuldigte, *Whiston* aber den Hebr. Text und die LXX. in Ps. 68, 18. für verderbt hielt. Zu *erklären* ist jene Differenz nicht dadurch, dass man leichthin mit *Rück.* sagt: „P. wusste vielleicht nicht einmal genau, wie die Worte lauteten u. s. w.; denn so würde er einer flüchtigen Willkür geziehen, zu welcher nichts berechtiget; auch lässt die sonstige Uebereinstimmung des Citats mit dem Urtexte und den LXX. nur auf eine zu genaue Bekanntschaft mit der angeführten Stelle schliessen, als dass man annehmen dürfte, P. habe in dem guten Glauben, dass im Hebr. נתן und bei den LXX. *ἔδωκε* stehe, die Worte angeführt. Vielmehr musste er die Psalmstelle der Hauptsache nach wirklich so *verstanden* haben, wie er sie giebt. Da er nämlich die Worte nach ihrer Messianischen Erfüllung, und zwar als Bestätigung des V. 7. von Christo Gesagten erkannt hatte, so muss ihm diese letztere specielle Beziehung

---

*) Doch kann באדם auch heissen: *an Menschen*, d. i. in Menschen *bestehend*. So fasst jetzt auch *Ewald*, vorzüglich auf die niedern Tempeldiener beziehend, welche z. B. David u. Salomo von unterjochten Völkern sammelten und um den Tempel ansiedelten, die also Gott wie auf einem Siegeszuge vom Sinai zum Zion selbst als Gefangene einbrachte, und dann von Menschen als Opfer sich weihen liess, damit sie, die einst so Störrigen, ruhig bei ihm dienend wohnten („*auch Widerspenstige müssen wohnen bei Jah Gott*," wie *Ewald* die Schlussworte der Psalmstelle wiedergiebt).

entweder geradezu durch eine andere *Lesart*, der er folgte (לקחת statt נתת), dargeboten worden sein, oder aber — bei der Freiheit Messianischer Wortdeutung — durch eine *Auslegung* der Hebräischen Worte, bei welcher sich im Wesentlichen der von ihm ausgedrückte Sinn ergab. Ist *Letzteres* der Fall (denn für Ersteres findet sich keine kritische Spur), so nahm er לקחת etc.: du hast Geschenke *gebracht* unter Menschen, und übersetzte diess *erklärend*: ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις, wobei die Umsetzung in die dritte Person und die Zusetzung des Artikels zufällig ist und als memorielle Abweichung zu betrachten. לקח hat nämlich oft den proleptischen Sinn *holen*, *bringen* (nehmen und herbringen). S. Gen. 18, 5. 27, 13. 42, 16. 48, 9. Hiob 38, 20. (dazu *Hirzel* p. 228.) 2. Sam. 4, 6. al., s. *Gesen.* Thes. II. p. 760. Vrgl. *Bengel*: „*accepit* dona, quae statim *daret*." Den hiernach*) gefassten Sinn: *du holtest Geschenke unter Menschen* (unter M. auszutheilen), hat aber P. *interpretirend* durch ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρ. gegeben, um das Verständniss der Worte, welches er hier befolgte, dem Leser, welcher die Worte der LXX. anders hätte fassen können, sicher zu stellen. Auch der Chaldäische Paraphrast verstand לקח so, dass er, die Stelle übrigens auf *Mose* deutend, auslegen konnte: לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נָשָׁא *dedisti dona filiis hominum*. Man sieht hieraus, da man beim Targum — zumal ihm auch an u. St. die Peschito beitritt (welche Ps. l. l. ebenfalls *dedisti dona filiis hominum* hat) — mit Grund ältere exegetische Traditionen vorauszusetzen hat, dass P. selbst einer solchen Tradition gefolgt sein kann (*Holzh.*, *B. Crus.*, *Credn.* Beitr. II. p. 121 f.), was wirklich anzunehmen, an sich ohne Bedenken und in jener alten und eigenthümlichen Uebereinstimmung hinreichend gerechtfertiget ist, auch wenn man die Uebereinstimmung, in welcher das nämliche Citat bei Justin c. Tr. 39. u. 87. mit Pauli Anführung steht, aus einer Abhängigkeit von Letzterem erklären will (*Credn.* Beitr. II. p. 120.). Hingegen ist nicht mit *Beza*, *Calov.* u. den meisten Aelteren**) zu sagen, die von P. gegebene Erklärung entspreche dem historischen Sinn der Psalmstelle (s. bes. *Geier* ad Ps.

---

*) Die ehemals oft verglichene Redensart לָקַח אִשָּׁה לְבָנוֹ (Ex. 21, 10. 34, 16.) gehört nicht hieher, da in derselben לקח nichts Anderes heisst als das einfache *nehmen*.

**) *Chrys.*, ohne sich jedoch in etwas Näheres einzulassen, sagt blos: der Prophet sage, *du hast empfangen*, Paulus aber: *er hat gegeben*, und Beides sei einerlei. Näher erklärt sich *Theodoret.*: ἀμφότερα δὲ (das Nehmen und Geben) γεγένηνται· λαμβάνων γὰρ τὴν πίστιν ἀποδίδωσι τὴν χάριν. Vrgl. *Oecum.*

l. l. p. 1181.), was contextmässig entschieden unrichtig ist. Selbst *Calvin* sagt: „nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit Paulus," und treffend schon *Theodor. Mopsv.*: *ὑπαλλάξας δὲ τὸ ἔλαβε δόματα οὕτως ἐν τῷ ψαλμῷ κείμενον, ἔδωκε δόματα εἶπε, τῇ ὑπαλλαγῇ περὶ τὴν οἰκείαν χρησάμενος ἀκολουθίαν· ἐκεῖ μὲν γὰρ* (im Psalm) *πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἔλαβεν ἥρμοττεν, ἐνταῦθα δὲ* (a. u. St.) *τῷ προκειμένῳ τὸ ἔδωκεν ἀκόλουθον ἦν.* Die Abweichung vom historischen Sinne ist ohne willkürliche Voraussetzungen nicht zu entfernen. Diess gieltnicht blos von den Meinungen des *Hieron.* u. *Erasm.* (im Ps. werde לקח gesagt, weil das *Geben* noch nicht geschehen, sondern als künftig verheissen sei) und *Calvin's* („quum de Christi exaltatione pauca verba Psalmi citasset, *de suo adjecit*, eum dedisse dona, ut sit minoris et majoris comparatio, qua ostendere vult P., quanto praestantior sit ista Dei ascensio in Christi persona, quam fuerit in veteribus ecclesiae triumphis"), sondern auch von den Auskünften bei *Harless* u. *Olsh.* Nach *Harless* nämlich will P. *die Identität des Gottes* aussprechen, dessen damalige Thaten das Wort der Schrift in einer *Form* darstelle, welche als identisch mit der *Form* des Thuns Christi, das Wort des A. T. als Hindeutung auf das Kommende, und den Christus des N. T. als den Gott erkennen lasse, der schon im A. B. sich offenbarte; in den Psalmworten seien die Gefangenen selbst als *Opfergaben* bezeichnet, die sich der Sieger als Gott nehme unter den Menschen; der Ap. ändere nun blos die *Form* der Worte, so weit es der Context nöthig mache, indem er durchführen wolle, dass dieselben Ueberwundenen, die sie nicht zu dem gemacht haben, was sie sind, sondern dazu von Gott gemacht worden sind, *die* seien, von denen er gesagt, es sei einem Jeden nach dem Maasse der Gabe Christi die Gnade geschenkt worden, auf die schon im Ps. hingedeutet sei. „Es ist kein Anderer dort, sagt der Ap., als der, welcher herabgestiegen war auf die Erde, sich die Seinigen zu gewinnen, nicht dass sie sich ihm dargebracht hätten, sondern er nimmt sie, wie es ihm gefällt, und macht sie, wozu es ihm gefällt." Aber 1) nicht *die Identität des Gottes* u. s. w. will P. aussprechen, sondern nachweisen, dass das V. 7. *von Christo* Gesagte auch schon Ps. 68, 18. geweissagt sei; auf die Identität der *Sache* kam es an, bei welcher es sich von selbst verstand, dass der Ps. 68. gefeierte Triumph in der neutestamentl. Erfüllung von *Christo* gefeiert ist, welcher gekommen war im Namen des Herrn. 2) In Ps. l. l. geht לקחת מתנות auf die *Huldigungsgeschenke*, welche der triumphirende Jehova unter (von) Menschen em-

pfangen hat. Allerdings können nach anderer Erklärung (s. oben *Ewald's* Fassung) die Menschen selbst, die Ueberwundenen nämlich, als die Gaben oder Opfergaben, die Gott empfangen hat, gefasst werden; aber wer konnte dabei in der Anführung des Ap. zwischen den Zeilen lesen, was man nach *Harless* dazwischen lesen soll, um am Ende nur die *Form* der Worte vom Ap. verändert zu finden? *Olsh.*, welcher übrigens ganz verkehrt (s. V. 9. 10.) τοῖς ἀνθρώποις als die Pointe des Citats angiebt*), stimmt mit *Harless* in so fern, als er meint, der Gedanke des Psalmisten: „du hast dir Gaben unter den Menschen genommen," besage nichts Anderes als: „du hast dir die Erlösten zu Opfern erwählt," fügt aber dann weiter hinzu: „Wen Gott aber zum Opfer erwählt für sich, d. h. zum Rüstzeug für seine Zwecke, den stattet er mit den Gaben aus, die zur Erreichung derselben nöthig sind — und diese Seite (?) hebt der Ap. nach seiner Tendenz hier hervor." Aehnlich auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 343 f., welcher urtheilt, dass es hier in der neutestamentl. Verwendung der Psalmstelle eins und dasselbe sei, ob man sage: Christus habe sich von seinen Ueberwundenen, was sie besassen, zur Herstellung des Werks seiner Ehre geben lassen, oder: er habe ihnen Gaben zu diesem Zweck gegeben; „denn er nimmt das Ihre in seinen Dienst, indem er ihnen das Seine giebt, sie dienstfähig zu machen." Solche Klügeleien, mit welchen ein *Quid pro quo* leicht ge-

*) „P. will durch die Citation nicht zunächst Christum als Spender der Gaben darstellen, sondern aus dem A. T. selbst *die Allgemeinheit der Gaben Christi*, also die gleiche Berechtigung der Heiden, beweisen; er hat durch seine Erlösung nicht diesen oder jenen, nicht den Juden allein, sondern *den Menschen als solchen*, *der Menschheit*, Gaben verliehen." Was *Olsh.* weiterhin über den Artikel (der im Hebr. nicht steht) beibringt, es solle nämlich ἔδ. δόματα τοῖς ἀνθρώποις nicht gesagt werden: alle Menschen *müssen* erlöst werden und als Erlöste Gaben empfangen, sondern: alle *können* erlöst werden und als Erlöste Gnadengaben erhalten; und in so fern sei auch hinsichtlich des Artikels die Abweichung vom Originale durchaus unerheblich, — ist reine Erdichtung. Das Unerhebliche der Abweichung liegt darin, dass, wenn P. geschrieben hätte ἔδ. δόμ. ἀνθρώποις, sein Gedanke gewesen wäre: er gab Gaben an *Menschen* (*Menschen* waren die Empfänger); bei ἔδ. δόμ. τοῖς ἀνθρώποις aber dachte er sich *die Menschen* der Kategorie nach, *die Menschheit*, wobei es sich von selbst versteht, dass nicht Alle die Empfangenden sind. Waren aber *Menschen* die Empfangenden, so waren es auch *die Menschen*, d. i. die Menschheit als Genus, welche die Gaben empfingen, und *sonach* ist die im Artikel liegende Abweichung vom Originale unerheblich.

nug fertig zu machen ist, lassen sich den Worten des Ap. bequem unterlegen, aber mit welchem Rechte? — *ἀναβὰς εἰς ὕψος*) Mag man das עָלִיתָ לַמָּרוֹם im Urtexte von dem Emporsteigen des sieghaften Gottes in den *Himmel* (*Hengstenb., Lengerke, Hitzig, Harless*) oder auf den *Zion* (*Ewald*) verstehen, oder ohne nähere Ortsbestimmung belassen (*Hofm.*); nach der durch Christum geschehenen Messianischen Erfüllung des göttlichen Triumphzuges gehen die Worte auf den *zum Himmel* (Ps. 102, 20. al. Luk. 1, 78.) *emporgestiegenen Christus*, welcher Feinde, die von ihm auf diesem Siegeszuge überwunden worden sind, *als Gefangene eingebracht hat.* — *αἰχμαλωσία* ist nämlich das abstracte Collectivum für *αἰχμάλωτοι* (Judith 2, 9. Esr. 6, 5. Apoc. 13, 10. Diod. Sic. 17, 70.) wie *ξυμμαχία* für *ξύμμαχοι* etc. S. z. 2, 2. *Kühner* II. p. 26. Zur Verbindung mit dem gleichen Verbum (Gefangene machen, führen, einbringen) vrgl. 2. Chron. 28, 5. 1. Makk. 9, 72. u. s. überh. *Winer* p. 201. *Lobeck* Paral. p. 501. Die Gräcität von *αἰχμαλωτεύω* ist noch schlechter als die von *αἰχμαλωτίζω*. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 442. *Welche Subjecte* aber sind nach P. mit *αἰχμαλωσία* gemeint? Nicht die *Erlösten*, wie schon *Justin.* c. Tryph. 36., ferner *Theodoret.* (*οὐ γὰρ ἐλευθέρους ὄντας ἡμᾶς ᾐχμαλώτευσεν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ διαβόλου γεγενημένους ἀντηχμαλώτευσε, καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ἐδωρήσατο*), *Oecum., Thomas, Erasm.* („captivorum gregem e peccati diabolique tyrannide liberatum") u. M., auch *Meier, Harless, Olsh.* („die Menschen auf Erden, sofern sie von der Sünde und im letztern Grunde vom Fürsten dieser Welt gebunden sind, und zwar vorzugsweise die Heidenwelt"), *B. Crus.* („die für das Reich Christi Gewonnenen") gedeutet haben, da die Gefangenen sowohl nach dem Grundtexte als nach unserm Citate, von den *ἀνθρώποις*, die nachher erwähnt werden, *Verschiedene* sind, nämlich *solche* Ueberwundene, welche von dem Sieger mit dem harten, strafenden Geschick der Kriegsgefangenschaft belegt werden, daher auch nicht *die von Christus aus dem Hades befreiten Seelen* (*Lyra, Estius* u. v. kathol. Ausl., *König* v. Christi Höllenf. p. 26., *Delitzsch* Psychol. p. 358. u. *Baur*) dargestellt sein können. Es sind die *Feinde Christi* und seines Reichs, die *widerchristlichen Mächte*, deren Gewalt durch das vollendete Erlösungswerk des Herrn gebrochen ist. Durch die Auferstehung und Erhöhung desselben sind sie machtlos und seiner Siegergewalt unterthan geworden; somit erscheinen sie als Solche, welche er auf seinem Zuge aus dem Hades in den Himmel (s. V. 9.) überwunden hat und mit sich führt, so dass er, *aufgefahren in die Höhe sie als Kriegs-*

gefangene einbringt. Nicht als ob er sie *wirklich* in den Himmel zur Gefangenschaft eingebracht habe, aber im *Bilde des Triumphators*, als welcher der aufgestiegene Christus nach der Ps. 68. gegebenen prophetischen Anschauung erscheint, stellt sich die Sache, nämlich die durch seine Auffahrt sich erweisende Ueberwindung der Feinde, so dar. Uebrigens dauert diese Ueberwindung in ihrer thatsächlichen Vollstreckung auch seit dem mit der Erhöhung Christi geschehenen Antritte des königlichen Amtes immer fort; *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, 1. Kor. 15, 25. Nicht die *schliessliche* Ueberwindung der Feinde Christi ist also gemeint, sondern das *thatsächliche αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλ.* kehrt bis zur letzten Vollendung oftmals wieder, bis endlich *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*, 1. Kor. 15, 26. nämlich bei der Auferstehung am jüngsten Tage. Hiebei aber ist um so mehr ohne nähere Bestimmung der überwundenen (teuflischen und menschlichen) Feindesmächte stehen zu bleiben, da der Context nichts Näheres an die Hand giebt, und da überhaupt das *ἠχμαλώτ. αἰχμαλ.* für den Zweck und Zusammenhang *unserer Stelle* nicht das wesentliche Stück des Psalmwortes bildet, sondern letzteres eben so völlig hier an seiner Stelle gewesen wäre, wenn jenes *ἠχμαλώτ. αἰχμ.* auch nicht darin stände, indem das V. 7. bestätigende Element lediglich in *ἀναβὰς εἰς ὕψος ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* liegt*). Nur ist nicht mit *Morus* (vrgl. *Flatt*) die Vorstellung des Ap. zu rationalisiren: „removit omnia, quae religionis suae propagationi et felicitati hominum obstarent impedimenta," wodurch der Sinn verändert und aus besiegten Feinden entfernte Hindernisse gemacht werden. — *δόματα*) nach P. Geschenke, in welchen *ἐδόθη ἡ χάρις* V. 7., also gleich *χαρίσματα*. Ein treffender Kommentar dazu, in welchem Sinne P. das Citat aufgefasst hat, ist Act. 2, 33. Aber die

*) *Chrys.*, *Theophyl.*, *Beza*, *Calov.* u. V. verstanden speciell den Teufel und dessen Connexa, den Tod, die Verdammniss und die Sünde. Vrgl. *Luther's* Glosse: „das ist die Sünde, Tod und Gewissen, dass sie uns nicht fahen noch halten mögen." *Grot.* rationalisirt: „*per apostolorum doctrinam* vicit et velut captivam egit *idololatriam et vitia alia*." Am umfassendsten, aber Verschiedenartiges mit einmischend *Calvin:* „Neque enim Satanam modo et peccatum et mortem totosque inferos prostravit, sed ex rebellibus quotidie facit sibi obsequentem populum, quum verbo suo carnis nostrae lasciviam domat; rursus hostes suos, h. e. impios omnes quasi ferreis catenis continet constrictos, dum illorum furorem cohibet sua virtute, ne plus valeant, quam illis concedit."

Deutung des ἔλαβε δόματα Ps. l. l. von den Geistesgaben als unter den *Apostelschülern* gäng und gäbe anzusehen (*de Wette*), geschieht um so willkürlicher, da *de Wette* selbst wahrscheinlich findet, dass irgend ein *Apostel* die Psalmstelle allegorisirt (?) habe.

V. 9. ist nicht eine (rabbinische) Beweisführung, dass das Subject der Psalmstelle kein Anderer als Christus sei, weil nur diesem die bei der Aufsteigung als vorgängig zu setzende Herabsteigung zukomme (*Michael.*, *Koppe*, *Güder* v. d. Erschein. Christi unt. d. Todten p. 83., auch *meine* bisherige Ansicht). Ein solcher Nachweis wäre zwecklos gewesen, da sich das Subject der Psalmstelle in deren Messianischer Erfüllung von selbst verstand; er hätte auch nicht einmal logische Richtigkeit, da ja auch Gott selbst, wie oft im A. T., als der καταβάς, welcher ἀνέβη, gedacht werden könnte. Vielmehr hebt P. V. 9. hervor, *was die Ps. 68. prophetisch gemeinte Aufsteigung Christi als Voraussetzung enthalte*, und zwar zu dem Ende*), um zu zeigen, wie die durch die Psalmstelle belegte Aussage V. 7., nämlich Christi Gnadenbegabung an alle Einzelnen, *im nothwendigen Zusammenhange stehe mit dessen allgemeiner Stellung das ganze All zu erfüllen, in welche Function er eben durch seine Herabsteigung in die Tiefen der Erde und Hinaufsteigung über alle Himmel habe eintreten müssen* (V. 10.). — δέ) weiterführend: „das ἀνέβη aber, um euch nun auch zu zeigen, was damit gesagt ist" u. s. w. — τὸ ἀνέβη) nicht: das *Wort* ἀνέβη, denn diess steht nicht in der Psalmstelle, sondern das *Prädicat* ἀνέβη, welches in ἀναβάς *enthalten* war. — τί ἐστιν) *was ist damit gesagt, was liegt darin?* Vrgl. Matth. 9, 13. Joh. 16, 17 f. 10, 6. al. — ὅτι καὶ κατέβη) *dass er auch* (nicht blos aufgestiegen, sondern auch) *herabgestiegen ist.* Das Aufgestiegensein setzt das Herabgestiegensein voraus. Die Richtigkeit dieses Schlusses beruht darauf, dass der aufgestiegene Christus im Himmel, wohin er emporgefahren, seinen ursprünglichen Wohnsitz gehabt hat, mithin aus diesem herabgestiegen sein musste, wenn er aufgestiegen ist. Vrgl. Joh. 3, 13. — Die *Tiefe* aber, *in welche* er herabgestiegen, ob nämlich blos auf die Erde, oder tiefer noch, in die Unterwelt hinab, folgt zwar nicht aus dem ἀνέβη an sich, stand aber im Glaubens-

*) Die Ansicht des *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Corn. a Lap.* u. M., welche *Olsh.* wieder aufgenommen hat (vrgl. auch *Hofm.* l. l. p. 343.), P. wolle durch das Beispiel Christi zur *Demuth* mahnen, ist ganz gegen den Context. Unrichtig aber auch *Rück.*: V. 9. enthalte nur eine gelegentliche Bemerkung, die eben so gut hätte fehlen können.

bewusstsein der Leser geschichtlich fest, daher P. mit Recht schreiben konnte nicht blos ὅτι καὶ κατέβη, sondern: ὅτι κ. κατ. εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς, d. i. *in das, was tiefer unten ist als die Erde*, in den *Hades* (κατέβην δόμον Ἄϊδος εἴσω, Hom. Od. 23, 252.; Ἄϊδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης ἔρχεαι, Il. 22, 482., vrgl. Od. 24, 204.). Er hätte den Hades auch durch τὰ κατώτατα τῆς γῆς, *die unterste Tiefe der Erde* (תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ) bezeichnen können (LXX. Ps. 63, 10. Orat. Azar. 13.; nicht Ps. 139, 15., wo „in den Tiefen der Erde" nur Versinnlichung der Vorstellung: „im Verborgenen" ist), hat aber jenen *comparativen* Ausdruck, bei welchem der Genit. der der Vergleichung, nicht der partitive ist, *gewählt*, um die Tiefe des Hades gegenüber dem Himmel, aus welchem Christus herniedergestiegen, möglichst stark zu coloriren; er stieg *tiefer* herab *als die Erde ist* (diese als Fläche gedacht), indem er eben in den noch *unter*irdischen Bereich, in den Hades stieg. Das Ziel der Erniedrigung zeichnet P. hier *örtlich*, während er es Phil. 2, 8. dem *Grade* nach angiebt, nämlich durch μέχρι θανάτου etc., was aber der Sache nach mit u. St. übereinkommt, da eben der Tod Christi sein Hinabsteigen in den Hades zur unmittelbaren Folge hatte (Luk. 23, 43. Act. 2, 27. 1. Petr. 3, 19.), wie denn auch Phil. 2, 10. (καταχθονίων) diese im Tode eingetretene Hinabsteigung vorausgesetzt ist. Die Erklärung von der s. g. *Höllenfahrt* (*Iren.* b. *Pitra* Spicileg. Solesmense I. p. 7., *Tertull.*, *Hieron.*, *Pelag.*, *Ambrosiast.*, *Erasm.*, *Estius*, *Calov.*, *Beng.* u. V. auch *Rück.*, *Olsh.*, *Delitzsch*, *Lechler*, *Ewald*; *Baur* Gnosticismus witternd) ist deshalb die richtige, weil es darauf ankam, Christum als den das ganze All Erfüllenden darzustellen, so dass er behuf Antritts dieser seiner Alles erfüllenden Wirksamkeit vorher mit seiner sieghaften Gegenwart die ganze Welt durchzogen habe, vom Himmel herabgestiegen in die äusserste Tiefe aus *dieser* hinauf in die äusserste Höhe, — eine Anschauung, welche nothwendig nicht blos bis zur Erde, sondern bis in die *Unterwelt* sich erstrecken musste, weil eben Christus, was jedem Gläubigen geschichtlich feststand, in der Unterwelt *gewesen*, und somit, vermöge seiner Erhebung zur Rechten Gottes, die beiden *äussersten* Gränzen des Alls von unten nach oben als Terminos a quo und ad quem seines Triumphzuges wirklich hatte. Ferner hätte P. blos das Herabsteigen *zur Erde* gemeint (*Thomas*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Michael.* u. V. auch *Winer* p. 470., *Holzh.*, *Meier*, *Matthies*, *Harless*, *Raebiger* p. 68 ff., *B. Crus.*, *de Wette*, *Hofm.* p. 345., *Bisp.*), so wäre gänzlich nicht abzusehen, warum er nicht blos κατέβη oder

wenigstens einfach κατέβη εἰς τὴν γῆν oder κατέβη εἰς τὴν γῆν κάτω (Act. 2, 19.) geschrieben, sondern den umständlichen und gesuchten, gleichwohl aber blos matt umschreibenden Ausdruck: *in die tieferen Regionen, welche die Erde sind* (denn so wäre εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς, nur von der Erde verstanden, zu erklären, s. *Winer* l. l.), gebraucht hätte. Dieser Ausdruck ist nur dann motivirt, scharf und sprechend, wenn er den Leser *tiefer als die Erde*, in den *Hades* hinabweist, wohin Jeder Christum hinabgestiegen wusste. Wohl hätte der Ap. einfach blos εἰς ᾅδου (Act. 2, 27.) oder ἕως ᾅδου (Matth. 11, 23.) oder auch εἰς τὴν ἄβυσσον (Rom. 10, 7.) sagen können, aber das ganze Pathos der Stelle mit ihrem Gegensatz von äusserster Tiefe und Höhe brachte die gewählte Bezeichnung εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς sehr natürlich mit sich. Der gewöhnliche Einwand, dass ja Christus nicht vom Hades, sondern von der Erde ab in den Himmel gestiegen sei, kann nichts verschlagen, weil er wirklich aus dem Hades zurückgekehrt, erstanden und aufgefahren ist, mithin der Hades der tiefste Terminus a quo seiner Aufsteigung, wie vorher auch der tiefste Terminus ad quem seiner Herabsteigung gewesen war, auf welchen tiefsten Wendepunkt es aber hier eben ankam, auch abgesehen übrigens davon, dass die lange Zwischenzeit von 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt geschichtlich sehr problematisch ist (s. Anm. nach Luk. 24, 51.). Am nächsten unserer Fassung stehen *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Bulling.*, *Drusius*, *Zachar.* u. M., welche jedoch nur auf den *Tod* und das *Begräbniss* beziehen (vrgl. auch Erlang. Zeitschr. 1856. p. 284.), wogegen *Calomes.*, *Witsius*, *Calixt.* u. M. (schon *Beza* vorschlagsweise) unter Berufung auf Ps. 139, 15. seltsam genug auf das Herabsteigen in den *Mutterleib* deuten.

V. 10. Resultat aus V. 9., ohne οὖν, aber dadurch lebhafter und mit einem gewissen Triumphe einfallend; „alio gravi dicto antecedentia complectitur aut absolvit" (*Dissen* ad Pind. Exc. II. p. 278.). — Das vorangestellte ὁ καταβάς hat den Nachdruck, welcher noch durch αὐτός verstärkt wird*): *der Herabgestiegene ist selbst* (in Identität der Person) *auch der Hinaufgestiegene empor über alle Himmel.* — ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν) weist auf jenes ἀναβὰς εἰς ὕψος V. 8. zurück, diess εἰς ὕψος als die *allerhöchste* Region näher bestimmend. Der Ausdruck „*über sämmtliche Himmel*" hat in der Vorstellung von *sieben* Himmeln seinen Grund, welche Zahl nicht auf *drei* (*Harless:* ἀήρ, αἰθήρ,

*) οὐ γὰρ ἄλλος κατελήλυθε καὶ ἄλλος ἀνελήλυθεν, *Theodoret.*

τρίτος οὐρανός; vrgl. *Grot.*, *Meier* u. M.) zu verringern ist. S. z. 2. Kor. 12, 2. Das ὑπεράνω (im N. T. nur hier u. 1, 21. Hebr. 9, 5.) schildert die Erhebung Christi als die allerhöchste (vrgl. ὑπερύψωσε Phil. 2, 9.) so, dass er, durch alle Himmel emporgestiegen (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Hebr. 4, 14.), oben über dem höchsten Himmel als σύνθρονος des Vaters zur Rechten Gottes sich gesetzt habe. Vrgl. Hebr. 7, 26.: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. — ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα) weist auf die V. 7. ausgesprochene und V. 8. prophetisch begründete Gnadenbegabung zurück, und zwar das *allgemeine Verhältniss* ausdrückend, in welches Christus durch seine Erhebung aus der tiefsten Tiefe in die höchste Höhe *zur ganzen Welt* getreten, in welchem allgemeinen Verhältniss nothwendig auch jene Gnadenbegabung an alle Einzelnen als Besonderheit enthalten ist. Als *beabsichtigter Zweck* aber (ἵνα) verhält sich dieses πληροῦν τὰ πάντα zu der vorgängigen Aufsteigung Christi aus der äussersten Tiefe, in welche er herniedergestiegen war, in die äusserste Himmelshöhe hinauf, weil er erst sein ganzes Gebiet, d. i. die ganze Welt vom Hades bis zum höchsten Himmel wie ein triumphirender Eroberer (s. V. 8.) in Besitz nehmen musste, um nun seine königliche Herrschaft über dieses Gebiet zu führen, vermöge deren er *mit seiner erhaltenden und regierenden, insonders auch alle Gnadenbegabung beschaffenden Wirksamkeit das All erfüllen sollte.* Es ist hiernach und durch 1, 23. von selbst klar, dass man πληρ. τὰ πάντα weder mit *Koppe* (nach *Anselm* u. M.) *de vaticiniorum complemento*, noch mit *Rück.* u. *Matthies* von der *Vollbringung des Erlösungswerkes* zu erklären, auch τὰ πάντα nicht etwa auf die *Christen* zu beschränken hat (*Beza*, *Grot.*, *Morus*, *Flatt* u. M.). Vrgl. vielmehr zu 1, 23., und beachte, dass an u. St. jenes ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη etc. V. 7. zu diesem ἵνα πληρώσῃ τὰ π. in demselben Verhältniss der Species zum Genus steht, wie 1, 23 τὸ πλήρωμα (Χριστοῦ) zu τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Von der *Ubiquität des Leibes Christi* (*Faber Stap.*, *Hunnius* u. M., besonders von *Calov.* verfochten) ist hier so wenig wie 1, 23. oder sonstwo die Rede *).

*) Mit Unrecht werden schon *Oecum.* u. *Theophyl.* als dieser Erklärung zugethan aufgeführt. Sie beziehen nämlich sehr richtig das Erfüllen auf die Herrschaft und Wirksamkeit Christi (vrgl. auch *Chrys.*), und bemerken eben so richtig, dass Christus, nachdem er schon vor seiner Menschwerdung Alles erfüllt habe nach seinem göttlichen Wesen, nun nach seiner Himmelfahrt dieses Erfüllen μετὰ σαρκὸς (*Oecum.*) thue, d. h. so, dass er dabei in einem andern Zustande als vorher, nämlich mit verklärter Leiblichkeit angethan ist, mithin als *Gottmensch.*

V. 11.*). Ein neuer wichtiger Antrieb zum Eifer, die Einheit des Geistes (V. 3.) zu bewahren: Christus, dieser Aufgestiegene über alle Himmel, hat auch die verschiedenen Kirchenlehrer und Leiter gegeben, bis dass wir Alle zur Einheit des Glaubens gelangt sein würden u. s. w. — Weder V. 8—10. ist zu parenthesiren (*Griesb.* u. M.), noch V. 9. u. 10. (*Koppe*), da der Fortgang der Rede mit καὶ αὐτός an das vorherige αὐτός nachdrücklich sich anschliesst: „*Und selbst gegeben* (kein Anderer hat es gethan) *hat er* u. s. w.“ — ἔδωκε) ist so wenig wie 1, 22. gleich ἔθετο zu fassen (*Theophyl.* u. V., auch *Meier, Harless, B. Crus.*), da ja das eigentliche *Geben* V. 7. 8. vorangegangen, und Christus wirklich die Apostel u. s. w. der Gemeinde *gegeben* hat**), nämlich durch die specifische charismatische *Begabung* und beziehungsweise auch durch eigene unmittelbare *Berufung* (ἀποστόλους) der betreffenden *Personen*. Richtig bemerkt *Calvin* zu ἔδωκε: „quia nisi excitet, nulli erunt.“ Diese Erweckung und Verleihung der geeigneten *Persönlichkeiten* zur Vollendung der Gemeinde als seines Leibes, nicht die Einsetzung eines geistlichen Amtes an sich, welches als solches ausschliesslich seine Gnadenmittel zu verwalten hätte, wird hier Christo zugeschrieben. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 260 ff. Für den Dienst der Einzelgemeinden (zu ποιμένας κ. διδασκ.) solche von Christo Gegebene zu bestimmen, lag in der Wahl der Gemeinden selbst, welche, von Aposteln oder apostolischen Männern geleitet, Act. 14, 23., unter dem Einflusse des heiligen Geistes vor sich ging, Act. 20, 28. So gab Christus die *Personen*, und die Gemeinde gab ihnen den *Dienst*. — Die *Reihenfolge* der Aufgeführten ist so, dass die nicht an eine einzelne Gemeinde Gewiesenen vorangehen (ἀποστ., προφ., εὐαγγ.), und diese rangmässig geordnet sind. Die ποιμένες mussten daher, weil einzelnen Gemeinden gehörig, nachfolgen, und mit Unrecht wird hier eine montanistische

*) S. *Schott* Progr. quo locus P. Eph. 4, 11 ff., breviter explic. Jen. 1830.

**) Beachte die Wichtigkeit der in ἔδωκε liegenden Vorstellung der Sache für die fortwährende Bestellung der Kirchendiener. Christus *giebt* die Kirchendiener; die Kirche *nimmt* die Gegebenen und setzt sie in der Kirche Dienst. So hat also die Kirche (oder wer die Rechte und Pflichten der Kirche zu vertreten hat) nicht irgendwie willkürlich die Subjecte zu erwählen, sondern die von Christo Begabten als die ihr dadurch von ihm Gegebenen zu erkennen, anzuerkennen und in den Dienst einzusetzen, daher die höchste Idee des kirchlichen Scrutinium's ist, zu prüfen, ob die Betreffenden *von Christo gegeben* seien, unbeschadet übrigens der sonstigen, kirchenrechtlich bestehenden Erfordernisse.

Zurückstellung der Bischöfe (*Baur* p. 440.) gefunden. — *τοὺς μὲν ἀποστόλους*) *die einen als Apostel.* Ihr Characteristicum ist die unmittelbare Berufung von Christo und ihre Bestimmung für alle Völker. Vrgl. z. 1. Kor. 12, 28. — *προφήτας*) S. über diese nach Offenbarung und durch den heil. Geist, doch ohne Ekstase, höchst wohlthätig wirkenden Sprecher z. 1. Kor. 12, 10. Act. 11, 27. — *εὐαγγελιστάς*) welche *περιϊόντες ἐκήρυττον*, *Theodoret.* (s. *Nösselt* ad Theodoret. p. 424.); Gehülfs-Missionäre der Apostel. S. z. Act. 21, 8. *Oecum.* will contextwidrig (denn von der *Lehr*thätigkeit in der Kirche redet P.) und wahrscheinlich auch geschichtswidrig (wenigstens in Betreff unserer kanonischen Evangelien) die *Verfasser der Evangelien* verstehen, was auch schon *Chrys.* als möglich anführt. — *τοὺς δὲ ποιμένας κ. διδασκ.*) bezeichnet nicht die Presbyter und *Diakonen* (*Theophyl.*), auch nicht die Presbyter und *Exorcisten* (*Ambr.*), aber auch nicht die Presbyter und Lehrer als zwei *getrennte* Aemter (*Beza*, *Calvin*, *Zanch.*, *Grot.*, *Calixt* u. M., auch *de Wette*), letztere im Sinne von 1. Kor. 12, 28., sondern, wie die Nichtwiederholung von *τοὺς δέ* zeigt, die Presbyter und Lehrer *als die nämlichen Personen*, so dass die Presbyter mit *ποιμένας* in sollenner bildlicher Benamung (1. Petr. 5, 2. Act. 20, 28. Joh. 21, 15 ff.) nach ihrer leitenden *Aufsichtsthätigkeit* über Lehre, Leben und Verfassung in der Gemeinde, mithin als *ἐπίσκοποι* (s. z. Act. 20, 28. u. *Chr. F. Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 42 ff.), mit *διδασκάλους* aber nach ihrer *Lehrthätigkeit* bezeichnet werden. Uebrigens waren die *διδάσκαλοι* als solche nicht zugleich Presbyter, denn die *διδαχή* ward durch ein besonderes *χάρισμα* gegeben, welches auch gewöhnliche Gemeindeglieder haben konnten (1. Kor. 14, 26.); jeder Presbyter aber war zugleich *διδάσκαλος*, und musste mit diesem *χάρισμα* begabt sein, daher P. hier *ποιμένας καὶ διδασκάλους zusammenfasst*, und 1. Tim. 3, 2. als Erforderniss eines *ἐπίσκοπος* festgestellt ist, dass er *διδακτικός* sei. Vrgl. Tit. 1, 9. S. auch Augustin. ep. 59. Vrgl. *Hieron.*: „Nemo — — pastoris sibi nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit."

V. 12. Behuf, zu welchem Christus gegeben hat u. s. w. „Non potuit honorificentius verbi ministerium commendare, quam dum hunc illi effectum tribuit," *Calvin.* — Die drei Glieder sind nicht *coordinirt* (*Chrys.*, *Zanch.*, *Wolf*, *Bengel*, *Seml.*, *Holzh.* u. M.), wogegen nicht der Wechsel der Präpositionen entscheidet, denn P. liebt präpositionelle Abwechselung (vrgl. Rom. 3, 30. 5, 10. 15, 2. 2. Kor. 3, 11.), wohl aber dass *εἰς ἔργον διακονίας* in seiner Stellung zwischen

dem ersten und dritten Punkte ungehörig wäre *). Vielmehr sind εἰς ἔργ. διακον. und εἰς οἰκοδ. τοῦ σώμ. τοῦ X. zwei dem πρὸς τ. καταρτ. τῶν ἁγίων *nicht* parallele, *unter sich* aber parallele Bestimmungen zu ἔδωκε, so dass also hinter ἁγίων mit *Lachm.*, *Harless* u. *Tisch.* das Komma zu tilgen ist. πρὸς τὸν καταρτ. τ. ἁγ. enthält nämlich, zu welchem Zwecke Christus die V. 11. Bezeichneten εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τ. X. gegeben hat. *Er hat behuf der völligen Herstellung der Heiligen jene Lehrer zum Werke des Dienstes, zum Bau des Leibes Christi gegeben.* Der Einwurf, dass die οἰκοδ. τοῦ σώμ. ein noch höherer Zweck als der καταρτ. τ. ἁγ. sei (*de Wette*), ist unrichtig, da vielmehr der καταρτ. τ. ἁγ. das Höhere ist, welches durch den Bau des Leibes Christi erreicht werden soll, mithin auch (diess gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 109.) als dabei bezweckt, gedacht sein konnte. Man beachte doch den Ausdruck der *Vollendung*: καταρτ., und den Ausdruck der *Entwickelung*: οἰκοδομή. Viele *Andere*, auch *de Wette*, haben die beiden εἰς von καταρτισμόν abhängig gemacht, so dass der Sinn sei: „zur Befähigung der Gläubigen, auf alle und jede Weise selbst zur Förderung und Erbauung der Gemeinde wirken zu können," *Meier*, vrgl. *Flatt*, *Schott*, *Rück.* u. M. und schon *Erasm.* Allein a) διακονία, wo der Context von kirchlich Bediensteten redet, bezeichnet immer den *amtlichen* Dienst (Rom. 11, 13. 2. Kor. 4, 1. 6, 3. vrgl. Act. 6, 4. 2. Kor. 3, 7 ff. 9, 12. al.), und darf daher auch hier nicht in den allgemeinen Begriff *Dienstleistung*, *Förderung* (s. bes. Petr. 4, 10.) umgesetzt werden. Wollte man aber bei jener Verbindung den amtlichen Begriff von διακ. festhalten (*Flatt*, *Schott*, vrgl. auch *Zachar.*), so käme *die Bildung der ἅγιοι zu Lehrern* als Gedanke heraus, welcher deshalb ungehörig wäre, weil P. die Parusie so nahe und bis dahin (s. 1. Kor. 13, 8.) die Fortdauer der χαρίσματα gedacht hat, daher ihm der Gedanke, dass Lehrer gebildet werden müssten, fern lag. b) Hätte er aber blos sagen wollen: „um die einzelnen Christen sammt und sonders tüchtig zu machen, mitzuwirken zur Förderung der Gemeinde" (*Rück.*), so wäre πάντων zu τῶν ἁγίων ein *wesentliches* Moment gewesen, welches nicht hätte wegbleiben können. *Olsh.* betrachtet die beiden εἰς als Partition des καταρτισμὸς τῶν ἁγίων: „zur Vollendung der Heiligen,

*) Wenn die drei Momente parallel wären, so müsste P. logischer Weise sie so geordnet haben: 1) εἰς ἔργον διακονίας, 2) πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, 3) εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, — vom Unbestimmtern zum Bestimmtern fortschreitend.

und zwar eines Theils der mit Lehrergaben Ausgerüsteten für die Vollziehung des Lehramtes, andern Theils rücksichtlich der Hörer zur Erbauung der Gemeinde." Falsch, da οἱ ἅγιοι die *Objecte* der V. 11. aufgeführten Lehrthätigkeiten sind, mithin nicht die Lehrer selbst mit einschliessen können, da ferner die οἰκοδομὴ τ. σώμ. τ. X. höchst passend das *Lehrer*wirken bezeichnet, kein Leser also, noch dazu nach εἰς ἔργ. διακ., vermuthen konnte, es solle auf die *Hörer* gehen, indem keiner das „*eines Theils*" und das „*andern Theils*" zwischen den Zeilen lesen konnte. Ganz willkürlich falsch haben endlich *Grot.*, *Mich.*, *Koppe* gar eine Trajection angenommen für εἰς ἔργ. διακ. πρὸς τ. καταρτ. τ. ἁγ. εἰς οἰκ. τ. σώμ. τ. X., wobei die Erklärungen wieder sehr verschieden geworden sind*). — καταρτισμός, sonst nicht im N. T. (bei Galen. vom Einrichten eines verrenkten Gliedes) vorkommend, heisst, wie κατάρτισις 2. Kor. 13, 9. *die Herstellung einer Person oder Sache in völligen Stand*, dass sie so ist, wie sie sein soll (ἄρτιος). *Vulg.*: ad *consummationem*. Vrgl. *Morus* zu u. St. u. s. καταρτίζω Luk. 6, 40. 1. Kor. 1, 10. 2. Kor. 13, 11. Hebr. 13, 11. 1. Petr. 5, 10. Uebersetzungen wie *ad coaugmentationem* (*Beza*) und *ad instaurationem* (*Erasm.*) müssten vom Contexte geboten sein**). — ἔργον διακονίας) steht nicht für das blose διακονία (*Koppe;* s. dagegen *Winer* p. 541 f. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 117.), sondern heisst *das Geschäft der* διακονία, das Geschäft, welches im Dienstamte der Kirche betrieben wird. — εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώμ. τ. X.) Diess *ist* jenes ἔργον; also appositionelle Näherbestimmung des Vorigen. Aber deshalb ἔργον *Bauwerk* zu fassen (*Schellhorn* b. *Wolf*, *Holzh.*), ist vorgegriffen. Der Ausdruck οἰκοδομὴ τοῦ σώματος ist eine Vermischung zweier Bilder (vrgl. V. 16.), welche beide aus dem Vorherigen in der Vorstellung des Ap. gegenwärtig waren (1, 23. 2, 20 ff. 3, 6.).

V. 13. *Zielpunkt, bis zu dessen künftiger Erreichung* Christus die verschiedenen Lehrer V. 11. zu dem angege-

*) *Grot.*: „ut sanctis ministrent eos perficiendo magis et magis — —, ut ad eum modum illi quoque sancti apti fiant aedificandae ecclesiae. i. e. docendis aliis." *Michael.*: „dass sie tüchtige Diener seiner Gemeinde sein sollen, damit die Heiligen vollkommener würden, und seine Gemeinde, die sein Leib ist, ihre gehörige Grösse erlangen möge." *Koppe*: „ἔδωκε εἰς ἔργον διακονίας (εἰς τὸ διακονεῖν τοῖς ἁγίοις) πρὸς τὸ καταρτίζειν αὐτούς," — und εἰς οἰκοδ. etc. gehöre wieder zu ἔδωκε.

**) Sonderbar ungehörig haben *Pelag.* u. *Vatabl.* den καταρτισμός auf die *Zahl* der Christen bezogen: „ad complendum numerum electorum."

benen Behufe verliehen habe. — *Ohne ἄν* ist hier *μέχοι* gesetzt, weil der Gedanke an bedingende Umstände ferne liegt. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 14 ff. *Hartung* Partikell. II. p. 291 ff. Der *Conjunct.* aber steht, weil ein von Christo beim Geben der V. 11. Genannten *erwartetes und beabsichtigtes* Ziel ausgedrückt wird. *Kühner* II. p. 536. — *καταντήσωμεν*) *gelangt sein würden* zur Einheit, d. h. dieselbe als Ziel erreicht haben würden. Vrgl. Act. 26, 7. Phil. 3, 11. 2. Makk. 6, 14. Polyb. 4, 34. Diod. Sic. 1, 79. al. Hat man das *Zusammenkommen* darin gefunden von verschiedenen *Orten* her (*Vatabl., Corn. a Lap.* u. M.) oder von verschiedenen *Irrwegen* her (*Michael.*), so war diess rein eingetragen. — *οἱ πάντες*) *die Sämmtlichen*, d. i. die gesammte Christenheit, nicht *alle Menschen* (*Hieron., Morus* u. M.), *Juden und Heiden* (*Hammond*), wogegen die erste Person ist und der vorherige Context (*πρὸς τὸν καταρτισμ. τ. ἁγίων*). — *εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστ. κ. τῆς ἐπιγν. τοῦ υἱοῦ τ. θ.*) steht nicht für *ἐν τῇ ἑνότητι* etc. (*Grot.*), sondern ist das Ziel des *καταντ.* Der *Artikel* aber ist zu *ἑνότ.* gesetzt, weil nicht jedwelche, sondern die *bestimmte* Einheit gemeint ist, deren künftige Verwirklichung das Ziel der Lehrerthätigkeit war, das bestimmte Ideal, welches durch sie verwirklichet werden sollte. — *τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ* ist das *Object* nicht blos der *ἐπίγνωσις*, sondern auch der *πίστις* (s. z. Rom. 3, 22. Gal. 2, 16.). Das in Rede stehende Ziel also, zu welchem die sämmtlichen Gläubigen gelangen sollen, ist, dass der Glaube an den Sohn Gottes und die Erkenntniss (mehr als *γνῶσις* s. *Valcken.* in Luc. p. 14 f. u. vrgl. z. 1, 17.) des Sohnes Gottes bei Allen Eine und die nämliche sei, nicht mehr bei den Einzelnen verschieden nach Maassgabe verschiedener Lehreinwirkung (V. 14.). *καὶ τῆς ἐπιγν.* aber ist nicht als Epexegese von *τῆς πίστ.* zu nehmen (*Calvin, Calov.* u. M.), was nicht durch *καί* (s. z. Gal. 6, 16.), sondern dadurch verhindert wird, dass überhaupt gänzlich kein Grund zur epexegetischen Fassung vorliegt, und dass *πίστις* und *ἐπίγνωσις verschiedene* Begriffe sind, obwohl beide zusammengehören, jene als nothwendige Bedingung von dieser (Phil. 3, 9. 10.). Eigenthümlich, aber verfehlt *Olsh.* (dem *Bisp.* gefolgt ist): die Einheit *zwischen* Glauben und Erkenntniss sei zu verstehen; die Entwickelung, von welcher P. rede, bestehe darin, *dass Glaube und Erkenntniss Eins werde*, d. h., dass der Glaube, mit dem das christliche Leben beginnt, wahrhaft zur Erkenntniss erhoben werde. Contextwidrig, da der Zusammenhang von der Einheit, welche die *verschiedenen Individuen* verbinden soll, redet (V. 3 ff.); und auch gegen den sonsti-

gen Lehrgehalt Pauli, da der Glaube selbst nach der Parusie nicht als solcher aufhören (in der Erkenntniss aufgehen), sondern *bleiben* soll (1. Kor. 13, 13.). — εἰς ἄνδρα τέλειον) bildliche Apposition zum Vorherigen: *zu einem völligen Manne* sc. gelangt, d. i. *endlich gediehen*, schliesslich sich entwickelt haben würden *). Der Zustand der Einheit des Glaubens u. s. w. ist als die völlige Mannesreife gedacht, welche der unvollkommenere Zustand, wo die ἑνότης noch nicht erreicht ist (V. 14.), als unreifes Kindesalter entgegengesetzt ist. Vrgl. 1. Kor. 13, 11. Nicht εἰς ἄνδρας τελείους sagt P., weil er die πάντες als Eine ethische Person ansieht. Zu τέλειος vom männlichen Vollalter vrgl. 1. Kor. 2, 6. 14, 20. Hebr. 5, 14. Plat. Legg. 11. p. 929. C. 1. p. 643. D. Xen. Cyr. 1, 2, 4. Polyb. 4, 8, 1. 5, 29, 2. Vrgl. auch zum bildlichen Sinne Philo de agric. I. p. 301. Leg. ad Caj. in. — εἰς μέτρον etc.) zweite Apposition, zur nähern Bestimmung der erstern. *Das Maass des Alters der Fülle Christi* ist das Maass, welches man mit dem Eintritte in dasjenige Alter erreicht hat, an welches der Empfang der Fülle Christi geknüpft ist (s. das Nähere nachher), oder *ohne Bild*: der den Empfang dieser Fülle bedingende Grad christlicher Entwickelung. Die betreffende ἡλικία nämlich ist vorgestellt als der an einer bestimmten Stelle beginnende Abschnitt einer räumlichen Dimension, so dass man die ἡλικία erst dann erreicht hat, wenn man die abgemessene Strecke, deren Endpunkt der Eintritt in die ἡλικία ist, zurückgelegt hat. Vrgl. Hom. Il. λ, 225.: ἐπεί ῥ' ἥβης ἐρικυδέος ἵκετο μέτρον. Od. λ, 317.: εἰ ἥβης μέτρον ἵκοιτο. σ, 217. ἡλικία ist aber nicht *statura* (Matth. 19, 3.), wie *Erasm*, *Beza*, *Homb.*, *Grot.*, *Calixt.*, *Er. Schmid*, *Wolf*, *Bengel*, *Zachar.*, *Rück.* u. M. wollen, was nur dann passend wäre, wenn der ἀνὴρ τέλειος immer auch ein bestimmtes Maass von *Leibesgrösse* hätte: sondern es heisst *aetas*, und zwar nicht, was es an sich heissen könnte (Dem. 17. 11. 1352. 11. Xen. Mem. 4, 2, 3.), speciell *aetas virilis* (so *Morus*, *Koppe*, *Storr*, *Flatt*, *Matthies*, *Holzh.*, *Harless* u. M.),

*) Die contorteste Weise, wie die ganze folgende Stelle gefasst werden kann, findet sich bei *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 111 ff. Er beginnt trotz des Mangels einer Partikel (οὖν oder δέ) mit εἰς ἄνδρα τέλειον einen neuen Satz, dessen Verbum αὐξήσωμεν V. 15. sei; letzteres sei eine Selbstermunterung zum Wachsthum; ἵνα μηκέτι etc. aber sei von αὐξήσωμεν abhängig. Damit wird statt der einfachen Fortspinnung der Rede, wie sie grade diesem Briefe so eigen ist, eine künstlich in einander gebauete Periode erzwungen und eine dem Zusammenhange noch ganz fremde Ermahnung (erst V. 17. kommt P. auf die Paränese zurück) hereingebracht.

da vielmehr die nähere Bestimmung des an sich unbestimmten *aetas* erst durch *τοῦ πληρ. τ. X.* gegeben wird, so dass *ἡλικία τοῦ πληρ. τ. X. zusammen* das männliche Alter der Christen *charakterisirt.* — *τοῦ πληρώματος τ. X.*) gehört *zusammen* (*Winer* p. 172.), und bestimmt das Alter, welches gemeint ist, als dasjenige, welchem die Fülle Christi eigenthümlich ist, d. h. *in welchem man die Fülle Christi empfängt.* Vor Erreichung desselben, d. h. ehe man zu diesem Grade der christlichen Lebensentwickelung gelangt ist, hat man wohl einzelne und theilweise charismatische Begabung von Christo empfangen, aber noch nicht die *Fülle,* die *largas copias,* welche Christus an Gnadengaben mittheilt. *πλήρωμα* ist hier ganz wie 3, 19. zu erklären, nicht die *Kirche Christi* (*Storr, Koppe, Stolz, Flatt, B. Crus.*), welche 1, 23. wohl so charakterisirt, aber nicht so genannt wird. Diess auch gegen *Baur* p. 438., nach welchem *τὸ πλήρ. τ. X.* sein soll: „die Erfülltheit Christi, oder der Inhalt, mit welchem Christus sich erfüllt, also die Kirche." Alle Erklärungen ferner, welche *τοῦ πληρώμ.* in einen Adjectivbegriff auflösen (*πληρωθείς*), sind willkürliche Aenderungen des Wortsinns, man mag nun diesen Adjectivbegriff mit *ἡλικίας* verbinden*), oder mit *τοῦ Χριστοῦ* **). *Grot.* belässt zwar *πλήρ.* als Substantiv, macht aber sprachwidrig das *Vollsein* daraus, und aus *τ. X.* (so schon *Oecum.*) die *Erkenntniss Christi* („ad eum staturae modum, qui est plenus Christi, i. e. cognitionis de Christo"). *Rück.* nimmt *πλήρωμα Vollkommenheit* und *τοῦ X.* als Genit. des *Besitzers.* Der Wortsinn sei: „Wir sollen ein eben so vollkommener Mann werden wie es Christus ist." Christus stehe vor uns als das Ideal männlicher Grösse und Schönheit, die Kirche noch unerwachsen, aber bestimmt ihm gleich zu werden, so vollkommen wie er, was Bild der *geistigen* Vollkommenheit und Vervollkommnung sei. Allein *πλήρωμα* heisst nirgends Vollkommenheit (*τελειότης*), und so wird denn Christus auch

*) So *Luther:* „des vollkommenen Alters Christi." Vrgl. *Calvin* („plena aetas"), *Estius, Michael.* u. M., wobei man *τοῦ Χριστοῦ* theils *sensu mystico* von der Kirche gefasst, theils *ad quam Chr. nos ducit* u. dergl. (s. *Morus* u. *Rosenm.*) hineingelegt hat.

**) So die Meisten, welche *ἡλικία Statur* fassen. Man erklärt: *Statur des erwachsenen Christus,* worüber *Beza* sagt: „Dicitur — — Christus non in sese, sed *in nobis* adolescere," *Wolf* hingegen: „Christus — — in exemplum proponitur corpori suo mystico — —, ut, quemadmodum ipse qua homo se ostendit sapientia crescentem, prout annis et statura auctus fuit, ita fideles quoque sensim incrementa capiant in fide et cognitione, tandemque junctim perfectum virum Christo — — similem sistunt."

nur bildlich als Ideal männlicher Grösse und Schönheit vorgestellt? Als *Haupt* seines Leibes steht er da (V. 12. 15. 16.). So wenig endlich wie 3, 19. heisst auch hier *τ. πλήρωμα τοῦ Χ. die volle Gnadengegenwart Christi* (*Harless*, vrgl. *Holzh.*). So auch *Matthies*: „die Fülle der in Christo offenbaren und durch ihn auch der Kirche einverleibten Göttlichkeit." Wo das *πλήρωμα τ. Χ.* mitgetheilt ist, da *ist* die volle Gnadengegenwart Christi in den Herzen (Rom. 8, 10. Gal. 3, 20.), aber *τὸ πλ. τ. Χ. heisst* diess nicht.

Anmerkung I. Die Frage, ob das zu erreichende Ziel, welches Paulus V. 13. bezeichnet, von ihm als im *zeitlichen* Leben, oder erst in dem *αἰὼν μέλλων* eintretend gedacht sei, wird nach *jener* Seite hin von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Hieron.*, *Ambrosiast.*, *Thomas*, *Luther*, *Cameron*, *Estius*, *Calov.*, *Mich.*, *Morus* u. M., auch *Flatt*, welcher an die letzten Zeiten der Kirche auf Erden denkt), *Rück.*, *Meier*, *de Wette* beantwortet, nach *dieser* Seite*) hin aber von *Theodoret.* (*τῆς δὲ τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευξόμεθα*), *Calvin*, *Zanchius*, *Koppe* u. M., auch *Holzh.*, während *Harless* urtheilt, P. stelle das Ziel als Ziel des Lebens der christlichen Gemeinschaft hier auf Erden hin, sage aber nichts darüber, ob es hier oder dort erreicht werde, wie auch *Olsh.* der Ansicht ist, den Gegensatz zwischen *hienieden* und *dort* habe sich P. gar nicht gedacht. Aber V. 14. und 15. zeigt auf's bestimmteste, dass P. das Ziel V. 13. als noch *vor der Parusie* eintretend gedacht habe, und dahin weist uns auch die Vergleichung von 3, 19., wo der Sache nach das Nämliche, was an u. St. durch *εἰς μέτρον ἡλικίας* etc. gesagt ist, durch *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* ausgedrückt wird. Die Entwickelung der ganzen Christenheit zu dem hier beschriebenen Ziele hat sich also P. *nahe* gedacht, ohne Zweifel als auf das der Parusie vorgängige Wirken des widerchristlichen Princips (*Usteri* Lehrbegr. p. 348 f.) folgend (V. 14.), als Wirkung dieses Läuterungsprocesses, und dann die Parusie selbst. Wir haben demnach hier die Hinweisung auf *den* Zustand der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss**), welcher nach den letzten Stürmen *τοῦ*

*) Ja, Kirchenväter (*Augustin.* de civ. 2, 15. u. s. auch *Hieron.* epit. P. 12.) und Scholastiker (*Anselm.*, *Thomas*) haben u. St. sogar auf die Auferstehung der Todten bezogen, von denen hier gesagt werde, sie würden alle im vollem männlichen Alter wie Christus auferstehen. Manche (schon *Orig.*, wie Hieron. ad Pammach. ep. 61. behauptet, und nachmals *Scotus*) haben sogar geschlossen, alle Frauen (mit Ausnahme der Maria) würden männlichen Geschlechts auferstehen!

**) Diese *ἐπίγνωσις* ist mithin noch nicht die *vollkommene*, welche nach der Parusie statt findet, wie sie 1. Kor. 13, 12. geschildert ist.

ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ (Gal. 1, 4.) eintritt, und dann alsbald die Vollendung des Reiches Christi durch die Parusie zur Folge hat*). Wider diese Ansicht streitet nicht 1. Kor. 13, 11., wo die Zeit nach der Parusie mit dem männlichen Alter verglichen wird; das nämliche Bild ist vielmehr von P. zur Bezeichnung *verschiedener* künftiger Zustände gebraucht, je nachdem es der Redegang an die Hand gab. Vrgl. 1. Kor. 14, 20. 3, 1. Hingegen ist auch *der* Grund, welchen man *für* die Beziehung auf ein irdisches Ziel angeführt hat (s. *Calov.* u. *Estius*), dass nach der Parusie nicht Glaube, sondern Schauen sei, ungültig; denn s. z. 1. Kor. 13, 13.

Anmerkung 2. Μέχρι καταντήσωμεν etc. ist nicht dahin zu deuten, dass mit dem Eintritte der Einheit u. s. w. die V. 11. gedachten Aemter *aufhören* würden, was vielmehr erst bei der Parusie der Fall sein wird (1. Kor. 13, 8—10. 3, 13 ff.), sondern die Zeit der Einheit u. s. w. ist *mit eingeschlossen* in die Dauer jener Aemter, so dass erst die Parusie deren Endpunkt ist. Der von *Tittm.* Synon. p. 33 f. gemachte Unterschied von ἄχρι und μέχρι, welche vielmehr blos aus dem Zusammenhange die Bestimmung empfangen, ob das „bis" *einschliesslich* oder *ausschliesslich* zu fassen sei, ist erdichtet. S. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 308 f. Der Unterschied beider Worte liegt nicht in der Bedeutung, sondern in der ursprünglichen sinnlichen Vorstellungsweise, welche mit dem *bis* verbunden war: „quum altera particula spatium illud, quoad aliquid pertinere diceretur, metiretur ex altitudine, altera vero ex longitudine, „*Klotz* ad Devar. p. 225.

V. 14. Ἵνα) kann allerdings nicht die Absicht des *erreichten* Ziels V. 13. einführen, wogegen αὐξήσωμεν V. 15. klar beweisend ist, da bei dem, welcher bereits zum ἀνὴρ τέλειος *geworden* ist, das αὐξάνειν nicht mehr statt hat. Aber willkürlich ist es auch, die Zweckaussage *auf V. 11. 12.* zu beziehen (*Koppe*, *Flatt*; vrgl. *Mich.* u. *Zach.*), wie auch *Harless* will, welcher V. 13. u. V. 14 ff. für *coordinirt* hält, so dass V. 13. das letzte Ziel, bis zu welchem die Veranstaltung dauert, und V. 14 ff. die Absicht derselben schildere. Dass V. 14. zu V. 13. in *subordinirtem* Verhältnisse stehe,

*) Nach den krit. Misc. l. l. p. 381. verräth u. St. den spätern Verf., der vom montanistischen Standpunkte aus rückwärts sich kehrend, den Gedanken einer solchen Epocheneintheilung fassen konnte. Als ob nicht auch *P. selbst*, von *seiner* Anschauung aus, wie er sie z. B. 1. Kor. 12, 4 ff. ausdrückt, vorwärts schauend, eine baldige Entwickelung zur Einheit des Glaubens u. s. w. zu hoffen vermocht hätte. Der Annahme eines „gewissen Zeitinteresses" (*Baur*) bedarf es hierzu nicht.

wird durch die Beibehaltung desselben Bildes, wie durch ἵνα selbst, welchem nicht etwa ein anderes ἵνα, dem es parallel wäre, vorangegangen ist, angezeigt. Hätte P. ἵνα auf V. 11. 12. bezogen, so wäre es ihm auch logischer Weise am natürlichsten gewesen, die Verse so zu ordnen: V. 11. 12. 14. 15. 13. 16. Das Verhältniss unsers Zwecksatzes zum Vorherigen ist dieses: V. 13. ist der von Christo bei der Lehrerverleihung gedachte Terminus ad quem ausgesprochen. Indem aber Christus diesen Zielpunkt in seiner Vorstellung feststellte, hatte er die Absicht dabei, dass wir νήπιοι zu sein aufhören (V. 14.) und vielmehr dem Ziele des ἀνὴρ τέλειος zuwachsen sollten (V. 15.). Sonach enthält V. 14. 15. *die von Christo bei Feststellung des Termins μέχρι etc. beabsichtigte vorgängige Veränderung und Entwickelung, welche bis zur Erreichung dieses Termins vor sich gehen soll*, V. 14. negativ, und V. 15. positiv ausgesprochen. — μηκέτι) weist auf den damaligen Einfluss von Irrlehrern *in der Christenheit überhaupt* hin (s. V. 13.). Von Irrlehrern *in Ephesus selbst* ist in unserm Briefe noch keine Spur, obwohl das *künftige* Auftreten derselben P. schon Act. 20, 29 f. ausgesprochen hatte. νήπιοι) denn um zum vollen Mannesalter zu gelangen, muss man erst aus dem Stande der Kindheit heraustreten. *Was* P. hier als νηπιότης darstelle, nämlich die Abhängigkeit von Irrlehrern bei welcher die V. 13. bezeichnete ἑνότης nicht statt finden kann, sagt er selbst durch κλυδωνιζόμενοι etc., *von Wogen bewegt* (Jes. 57, 20.) *und umhergetrieben werdend* (wie ein schwankes Schiff), zu welcher bildlichen Darstellung des ruhelosen passiven Bestimmtwerdens vrgl. Hebr. 13, 9. Jak. 1, 6. Jud. 12 f. Joseph. Antt. 9, 11, 3. Dio Chrys. Orat. 32. — παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλ.) τῇ τροπῇ δὲ ἐμμένων καὶ ἀνέμους ἐκάλεσε τὰς διαφόρους διδασκαλίας, *Theophyl.* Vrgl. Plut. de aud. poet. p. 28. D.: μὴ παντὶ λόγῳ πλάγιον, ὥσπερ πνεύματι, παραδιδοὺς ἑαυτόν. Das *artikulirte* διδασκαλ. bezeichnet die Lehre *in abstracto*. In dem, dass bald diess bald jenes nach wechselnder Richtung gelehrt wird, geht bald dieser bald jener *Wind der Lehre*. Dass P. *Irrlehren* im Sinne hat, ergiebt der Context. — ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρ.) *instrumental:* gewogt und umhergetrieben werdend von jeglichem Winde der Lehre *durch* (vermöge) *die Trügerei der Menschen*. Nach διδασκ. ist *kein* Komma zu setzen (vrgl. *Lachm.* u. *Tisch.*). κυβεία, von κύβος (*cubus*), *Würfel*, heisst eigentlich *Würfelspiel* (Plat. Phaedr. p. 274. D. Xen. Mem. 1, 3, 2. Athen. X. p. 445. A.), dann in abgeleiteter Bedeutung *fraudulentia* (Arrian. Epict. 2, 19. 3, 21. u. s. *Oecum.*). Vrgl. unser:

Spiel. In dieser Bedeutung ist das Wort auch in das Rabbinische übergegangen: קִיבְיָא. S. *Schoetty.* Hor. p. 775. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1984. Haben *Andere* erklärt: *levitas, temeritas* (*Beza, Salmas., Morus, Flatt* u. M.), welchen Begriff (wie unser: *aufs Spiel setzen*) κυβεύειν bei Plat. Prot. p. 314. A. Meleag. 73. wirklich ausdrückt (s. *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 89.), so war diess gegen den Context, welcher die Irrlehrer als *Betrüger* darstellt. — τῶν ἀνθρώπων) Statt unter dem Gnadeneinflusse *Christi* zu stehen (V. 13.) und dadurch stark und fest zu sein (vrgl. 3, 16 ff.), ist man dem Trugspiele *der Menschen* preisgegeben! — ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης) Apposition zum Vorherigen: *durch Arglist, die zum Ränketreiben des Irrsals wirksam ist.* Zu πανουργία vrgl. 1. Kor. 3, 19. 2. Kor. 4, 2. 11, 3. Plat. Menex. p. 247. A. μεθοδεία ist nur hier und 6, 11. aufbehalten, aber nach dem Gebrauche von μέθοδος (2. Makk. 13, 18. Esth. 16, 13. Plut. Mor. p. 176. A. Artem. 3, 25. Aristaen. 1, 17.) und μεθοδεύω (2. Sam. 19, 27. Aq. Ex. 21, 13. Diod. Sic. 7, 16. Charit. 7, 6.) in seiner Bedeutung unzweifelhaft. πλάνη heisst *error,* auch Matth. 27, 64. Rom. 1, 27. 2. Petr. 3, 17. 2, 18. Jak. 5, 20. Ob derselbe durch Schuld der Lüge und Unsittlichkeit herbeigeführt sei (*Harless*), entscheidet der Context, wie diess auch hier nach dem Zusammenhange und nach der Ansicht, welche P. erfahrungsmässig (nicht nach einem bei ihm als schwache Seite zurückgebliebenen rechthaberischen Trotze, wie *Rück.* urtheilt; vrgl. dagegen z. 2. Kor. 11, 12.) von den Irrlehrern seiner Zeit gewonnen hatte (2. Kor. 2, 17. 11, 13 f. Gal. 2, 4. 6, 12. Phil. 2, 21.), allerdings als Gedanke des Apostels anzunehmen ist, obwohl es in dem Worte *an sich* nicht liegt. πλάνη *Verführung* zu nehmen (*Luther, Beza,* u. M. auch *Rück., Matthies, B. Crus., de Wette*), ist sprachlich nicht zu rechtfertigen, da es immer (auch Matth. 27, 64. 2. Thess. 2, 11.) Irrthum, Irrwahn, Irrsal heisst, wie es auch bei den Classikern niemals jene active Bedeutung hat. — τῆς πλάνης ist Genit. *subjecti;* die πλάνη, welche μεθοδεύει, ist *personificirt,* wobei es jedoch ganz eigenmächtig wäre, mit *Bengel* zu sagen: *erroris,* i. e. *Satanae.* Vrgl. vielmehr die häufigen Personificationen von ἁμαρτία, δικαιοσύνη (Rom. 6, 16 ff. al.) u. dergl. Der Artikel vor πρὸς τ. μεθοδ. ist nicht erforderlich (gegen *Rück.*), da πανουργ. keinen Artikel hat, daher gänzlich kein Grund vorhanden ist, πρὸς τ. μεθοδ. etc. zum Particip. zu ziehen („umhergetrieben — — je nach den Künsten der Verführung,“ *Rück.*), wodurch ἐν πανουργ. auffallend isolirt wird. — Dass übrigens das hier als that-

sächlich vorausgesetzte Schwanken zwischen Lehrmeinungen nicht zur apostolischen Zeit passe (*Baur* p. 448.) ist zu viel behauptet. P. hatte dergleichen genug erfahren; alle seine Briefe zeugen davon.

V. 15. Noch mit ἵνα V. 14. zusammenhängend. — δέ nach dem negativen Vordersatze: *hingegen, wohl aber.* S. *Hartung* Partikell. I. p. 171 f. *Klotz* ad Devar. p. 360 f. *Damit wir — — hingegen die Wahrheit bekennend, in Liebe wüchsen* u. s. w. ἀληθεύειν heisst nichts Anderes als Gal. 4, 16. *verum dicere*, Gegentheil von ψεύδεσθαι (vrgl. Xen. Anab. 1, 7, 18. 4, 4, 15. Mem. 1, 15. Plat. Demod. p. 383. C. Phil. Leg. Alleg. II. p. 84. A. de resip. Noë p. 280. E.), welches hier, als Gegensatz des περιφέρεσθαι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας das Bekenntniss der *evangelischen* ἀλήθεια ist. ἐν ἀγάπῃ gehört zu αὐξήσ., dessen *ethisches Element* es bezeichnet; denn *Liebe* (zu den Brüdern) ist der Bereich, ausserhalb dessen das Wachsthum des mystischen Leibes, dessen Glieder durch Liebe zusammengehalten werden (vrgl. *Chrys.*), nicht vor sich geht. 3, 18. 1. Kor. 12, 12 ff. vrgl. 13, 1. *Andere* verbinden ἐν ἀγάπῃ mit ἀληθεύοντες, wobei man theils, jedoch nicht ohne Verschiedenheiten in der Sinnangabe*), *veritatem sectantes cum caritate* (*Valla, Erasm., Calvin, Bulling., Calov., Wolf, Mich., Zachar., Koppe, Stolz, Flatt, Rück., de Wette?* u. M.), theils *sincere diligentes* (*Luther, Bucer, Grot., Loesn., Morus* u. M., vrgl. auch *Beza* u. *Matthies*) erklärt hat. Aber von diesen beiden Erklärungen ist keine sprachlich zu rechtfertigen, da ἀληθεύειν nirgends nach Wahrheit *streben*, oder die Wahrheit *fest halten*, die Wahrheit *besitzen* u. dergl. heisst, sondern immer die Wahrheit *sagen* (vrgl. auch Prov. 21, 3. Sir. 31, 4.), worauf auch der z. B. Xen. Anab. 7, 7, 25. Jes. 44, 26. statt findende Sinn *bewahrheiten*, als wahr erweisen, zurückkommt. Gegen diese zweite Erklärung von *Luther* u. s. w. aber ist auch der Context, da *aufrichtige Liebe* ein ganz ungehöriger Gegensatz der den Irrlehrern preisgegebenen geistigen Unmündigkeit wäre, welche V. 14. beschrieben ist. Wollte man aber ἀληθεύειν *verum dicere* fassen und in *diesem* Sinne mit ἐν ἀγάπῃ verbinden (*die Wahrheit in Liebe bekennend*), so könnte nur die Liebe gegen *Andersbekennende* gemeint sein, und auch diess wäre hier, wo Letztere als betrügerische Irrlehrer

*) *Calvin* u. d. Meisten: „veritatis studio adjungere etiam mutuae communicationis studium, ut placide simul proficiant.“ *Castal., Bulling., Rück.:* „an der empfangenen und erforschten Wahrheit *fest halten* — —, so dass — — unsere Festigkeit durch freundliche Schonung der Schwächeren gemildert werde.“

geschildert sind, gegen den Context. Diess auch gegen *Moldenh.* u. *Scholz*, welche den liebevollen *Vortrag* der Wahrheit verstehen, obgleich das Subject von ἀληθεύοντες nicht die Lehrer, sondern die Christen sind. *Harless* verbindet zwar ἐν ἀγάπῃ richtig zu αὐξήσ., erklärt aber ἀληθεύοντες: *wahrhaftig seiend in der evangelischen Gesinnung*, und lässt dann ἐν ἀγάπῃ εἰς αὐτόν zusammengehören. Hiergegen ist zwar nicht das Hyperbaton (*Bernhardy* p. 460. *Kühner* II. p. 627 f.), wohl aber dass ἀληθ. nicht sprachrichtig genommen, und dass die Bestimmung „*in der evangelischen Gesinnung*" contextwidrig eingetragen ist (da wir hier nicht einen Gegensatz gegen die πανουργία der Irrlehrer, sondern gegen das kindermässige περιφέρεσθαι παντὶ ἀνέμῳ etc. haben), und dass das entsprechende ἐν ἀγάπῃ V. 16. zeigt, dass ἐν ἀγάπῃ V. 15. nicht die Liebe *zu Christo* meine. Falsch auch *B. Crus.*, obwohl mit αὐξ. verbindend: die Wahrheit *besitzend*. — αὐξήσωμεν) von ἵνα V. 14. abhängig, ist nicht nach classischem Sprachgebr. *transitiv* zu fassen (1. Kor. 3, 6 f. 2. Kor. 9, 10.), wie *Valla, Moldenh.* u. A. wollten, sondern *intransitiv* (s. *Wetst.* I. p. 335.), *wachsen;* denn dem Bilde des ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι entsprechend, stellt es *die fortschreitende Entwickelung des christlichen Lebens* dar. Vrgl. V. 16. Treffend *Bengel*: „haec αὔξησις — — *media est inter infantes et virum.*" — εἰς αὐτόν) *in Bezug auf ihn.* Christus ist ja das Haupt des Leibes, dessen Glieder-Wachsthum daher in beständiger *Beziehung zu Christo* steht, nie ohne Beziehung auf ihn, als den bedingenden Gesichtspunkt der Entwickelung, vor sich gehen kann. Den Kommentar zu εἰς αὐτόν giebt das folgende ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα etc.; das Verhältniss des Wachsthums zum Haupte, welches mit εἰς αὐτόν in aufsteigender Richtung ausgedrückt ist, ist mit ἐξ οὗ in absteigender Richtung ausgedrückt*). Der Sinn: *zur Aehnlichkeit Christi* (*Zanch.* u. M.) ist contextwidrig (da Christus als *Haupt* gedacht ist) eingetragen, wie auch die Erklärung von *Koppe* u. *Holzh.* (vrgl. *de Wette*): „*an ihm heranwachsen*" ungehörig ist, da der Leib so wenig zum Haupte *emporwächst*, oder zum Haupte sich *hinstreckt* (*Hofm.*), wie in das Haupt hinein (gegen *Matthies*: „*in ihn hineinwachsen*, d. h. — — immer tiefer in sein unendlich wahres und heiliges Wesen sich ver-

*) Dieses Nebeneinander von εἰς αὐτόν und (V. 16.) ἐξ οὗ ist nicht „paradox" (*de Wette*), sondern stellt das Verhältniss dar, *wie es ist*, — Christus *Ziel* und *Quell* der Lebensentwickelung der Gemeinde, d. h. auf Christum ist dabei das ganze diese Entwickelung bestimmende Ansehen gerichtet, und von Christo aus ergeht alle Begabung, durch welche sie möglich ist und geschieht.

senken"). Haben *Andere* εἰς für ἐν genommen, so war diess ein falscher Nothgriff, man mochte nun mit *Corn. a Lap.* „Christi capitis *virtute et influxu*," oder gar mit *Grot.* „ipsius *cognitione*" erklären. — τὰ πάντα) wird richtig gefasst: *in allen Stücken, in aller Hinsicht* (vrgl. 1. Kor. 9, 25. 10, 33. 11, 2. u. s. z. Act. 20, 35.), wobei man jedoch gewöhnlich auf den Artikel nicht geachtet (noch *Meier* u. *Matthies*). *Harless* bezieht ihn auf die vorher genannte ἑνότης in ihrem Gegensatze gegen das Schwanken der unbefestigten Erkenntniss. Aber da die ἑνότης V. 12. als das durch das Wachsen zu erreichende *Ziel* erscheint, und da auch nicht *Mehreres* (eine Pluralität) damit bezeichnet ist, worauf sich der *Plural* τὰ π. beziehen könnte: so kann diese Fassung nicht als contextmässig erscheinen. Am nächsten im Contexte liegt: in den sämmtlichen Stücken, *in welchen wir wachsen*, wobei der Nachdruck auf εἰς αὐτόν bleibt. Unser Wachsthum soll in allen Stücken, worin wir wachsen, *in Bezug auf ihn* vor sich gehen, welcher das Haupt ist u. s. w. *Koppe, Wahl* u. *Holzh.* betrachten τὰ πάντα als *Nominat.*, von den sämmtlichen *Gliedern* erklärend. Aber so müsste οἱ πάντες stehen. Vrgl. V. 13. — ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός) pragmatische Näherbestimmung und sehr nachdrückliche Nennung des mit εἰς αὐτόν gemeinten obwohl selbstverständlichen Subjectes. Nicht τὸν Χριστόν (als Apposition zu αὐτόν) schrieb P., sondern nach gewöhnlicher Griechischer Structur zog er die Apposition in den Nebensatz. S. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 41. A.: εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθος καὶ Αἰακος. *Pflugk* ad Eur. Hec. 771. Vrgl. z. 2. Kor. 10, 13. *Winer* p. 469. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 368. Nach *de Wette* soll ὁ X. blos zur Erleichterung der Construction mit dem folgenden ἐξ οὗ dienen, also blos formelle Bestimmung haben. Aber einer solchen Erleichterung bedurfte es gar nicht.

V. 16. Vrgl. Kol. 2, 19. — *Von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt und zusammen gebracht werdend* (zusammengebracht *wird und*) *vermittelst jeder Empfindung der Darreichung* (Christi) *nach einer dem Maasse jedes einzelnen Theils entsprechenden Wirksamkeit das Wachsthum des Leibes zu Wege bringt zur Erbauung seiner selbst in Liebe.* — ἐξ οὗ) ist weder gleich εἰς ὅν (*Koppe*) noch *per quem* (*Morus, Flatt, Holzh.*), sondern bezeichnet den *ursächlichen Ausgangspunkt.* S. *Bernhardy* p. 225. — πᾶν τὸ σῶμα) πᾶν hat den Nachdruck: *der gesammte* Leib, also kein Glied ausgenommen; es blickt auf οἱ πάντες V. 13. zurück. — συναρμολ. κ. συμβιβαζ.) Particip. *Praes.*, das fortwährend *in actu* Be-

griffene ausdrückend. Ueber *συναρμολ.* vrgl. z. 2, 21. *συμβιβάζω* wird bei Classikern von *Menschen* gebraucht, welche man in ein Bündniss, zur Versöhnung u. dergl. *zusammenbringt* (s. d. *Lexica*), und konnte auch hier um so füglicher gebraucht werden, da die einzelnen Theile, aus welchen die mit *πᾶν τὸ σῶμα* bezeichnete Gesammtheit besteht, die christlichen Individuen sind. Ein Unterschied im Begriffe beider Worte, wie ihn *Bengel* (*συναρμολ.* bezeichne das Zusammen*passen*, und *συμβιβ.* das Zusammen*festigen*) und *Grot.* (dieses bedeute eine *engere* Vereinigung als jenes) behauptet haben, ist willkürlich angenommen. Der Unterschied besteht nur darin, dass *συναρμολ.* dem *Bilde*, und *συμβιβ.* der bildlich dargestellten *Sache* entsprechend ist. — Das *Verbum* zu *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμ. κ. συμβιβ.* ist *τὴν αὔξησιν τοῦ σώμ. ποιεῖται*, wobei die Wiederholung von *τοῦ σώματος* weder Nachlässigkeit (*Rück.*) noch Hebraismus (*Grot.*), sondern durch die zwischenliegenden Bestimmungen *der Deutlichkeit wegen* eingetreten ist, wie oft auch bei Classikern (s. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXV. *Krüger* ad Anab. p. 27. *Ellendt* ad Arrian. Exp. Al. 1, 55.). *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγ.*) gehört nicht zu *συμβιβαζ.* (so *gewöhnlich*), zu welcher Verbindung die falsche Erklärung von *ἁφῆ Band* (s. nachher) führte, sondern zu *τὴν αὔξησιν ποιεῖται* (*Zanchius, Bengel* u. M.). Nicht die *Vereinigung* wird durch die *ἁφαὶ τῆς ἐπιχορηγ.* zu Wege gebracht, sondern das *Wachsthum*, indem Christus, von welchem als Haupte die Vereinigung ausgeht, zum Wachsthume die *ἐπιχορηγία* verleiht. *ἁφή* wird *gewöhnlich* erklärt *junctura* (*Vulg.*), *commissura*, *Verbindungsmittel* u. dergl. Aber ohne allen Sprachgebrauch. Es kann wie Lucian. de luctu 9. u. oft bei Plut., *Berührung*, auch *Festhaltung*, *Anhaftung* u. dergl. *) heissen (vrgl. Augustin. de civ. D. 22, 18.: „*tactum subministrationis*" u. s. Oecum.: *ἡ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ κατιοῦσα πνευματικὴ δύναμις ἑνὸς ἑκάστου μέλους αὐτοῦ ἁπτομένη*), heisst aber nie *vinculum* (*συναφή*). Richtig haben schon *Chrys.* u. *Theodoret.* *αἴσθησις* erklärt, *Gefühl*, *Empfindung*. S. Plat. Locr. p. 100. D. E. Pol. 7. p. 523. E. u. die Stellen b. *Wetst.* So auch Kol. 2, 19. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. 112 f. zieht die Bedeutung: *Berührung* vor, und versteht den Zusammenhang der ein-

*) Vermöge dieser Bedeutung ward mit *ἁφή* auch der Staubsand bezeichnet, mit welchem sich die geölten Fechter gegenseitig bewarfen, um sich anfassen zu können (s. *Steph.* Thes. s. v.) Daraus leitet *Bengel* die Erklärung her: *ansae ad mutuum auxilium*. Willkürliche Abstraction aus einer dem Contexte ganz fremden Vorstellung.

zelnen Körpertheile, durch welchen einer dem andern das zum Wachsthum Erforderliche darreiche. So wäre *πᾶσα ἁφὴ τῆς ἐπιχορηγ.* jede Berührung, *die zur Darreichung dient*, und die *ἐπιχορηγία* wäre die Mittheilung der Wachsthumserfordernisse *von einem Körpertheile an den andern*. Aber Ersteres hätte P. durch den blosen Genit. sehr undeutlich ausgedrückt (statt *τῆς ἐπιχορ.* hätte er schreiben mögen: *τῆς πρὸς τὴν ἐπιχορηγίαν*), und Letzteres ist eingetragen, da der Leser nach *ἐξ οὗ* nur die *von Christo* ausgehende *ἐπιχορηγία* verstehen konnte. Wäre *ἁφή Berührung* zu fassen, so würde obige Erklärung des *Oecum.* die einfachste sein (jede Berührung, die der Leib durch die *ἐπιχορηγία* Christi erfährt); doch steht ihr entgegen, dass der Ausdruck statt des blosen *διὰ πάσης ἐπιχορηγίας* ohne besondern Grund nur breit und umständlich wäre, während der Ausdruck: „*Empfindung* der *ἐπιχορηγία*" sehr passend auf das Wachsen durch den Einfluss Christi *von innen heraus* hinweist. — *τῆς ἐπιχορηγ.*) Genit. *objecti:* jedes Gefühl, in welchem die Darreichung empfunden, erfahren wird. *Welche* Darreichung mit dem articulirten *ἐπιχορηγ.* gemeint sei, ist aus dem Contexte gewiss, nämlich *die von Christo geleistete* (durch den heil. Geist), d. i. die Einwirkung Christi, durch welche er seinem Leibe die zu dessen bestimmungsmässigem Wachsen erforderlichen Lebens- und Entwicklungskräfte darreicht)*ἐπιχορηγεῖ* 2. Kor. 9, 10. Gal. 3, 5., *exhibet*; das Substantiv. findet sich nur noch Phil. 1, 19., nicht bei Griechen). Diejenigen, welche *ἁφή Band* fassen, nehmen *τῆς ἐπιχορηγ.* theils richtig eben so (*Rück., Harless, Olsh.*), nur dass sie den Genit. als Genit. *appositionis* erklären, theils (so *Luther* u. d. Meisten, auch *Matthies, Meier, B. Crus., de Wette*) von der *gegenseitigen* Dienstleistung der *Glieder*, welche Erklärung *), durch die irrige Fassung von *ἁφή* entstanden, etwas Fremdartiges in den Context bringt. *Beza* verwandelt *τῆς ἐπιχορηγ.* in ein nichtssagendes Particip.: „per omnes *suppeditatas* commissuras." — *κατ' ἐνέργ. ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκ. μέρ.*) gehört weder zu *τῆς ἐπιχορηγ.* (*Koppe, Meier, de Wette* u. V.), wobei sich zwar die Nichtwiederholung des Artikels aus einer Verschmelzung von *ἡ ἐπιχορηγία κατ' ἐνέργειαν* etc. zu Einer Vorstellung vertheidigen liesse, wogegen aber ist, dass *ἐν μέτρῳ* etc. als *Maus*angabe von selbst auf das *Wachsen*, nicht auf die *ἐπιχορηγία* hinweist, noch zu *συμβι-*

*) bei welcher der Genit. *τ. ἐπιχ.* mit *Grot., de Wette, B. Crus.* u. M. als Gen. der Bestimmung (*behuf*) zu fassen wäre. Aber s. oben gegen *Hofm.*

βαζ. *Harless*), wozu schon das Vorhergehende nicht gehörte, sondern: nachdem P. gesagt hat, *wodurch* der Leib wächst (*διὰ πάσ. ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγ.*), fügt er nun auch hinzu, *in welchem Verhältnisse* er sein Wachsthum zu Wege bringe, nämlich *nach einer dem Maasse jedes einzelnen Theils entsprechenden Wirksamkeit*, d. h. so dass der wachsende Leib in seinem Wachsthum eine Entwicklungsthätigkeit befolgt, welche der jedem einzelnen Körpertheile eigenthümlichen Maasse entsprechend ist, — mithin kein unproportionirtes, monströses Wachsthum herauskommt, sondern ein *verhältnissmässiges*, dem verschiedenen Maasse der einzelnen Theile angemessenes (so dass z. B. die Hand nicht grösser wächst als der Fuss u. s. w.). *Ohne Bild:* Von Christus aus vollzieht die Kirche ihre fortschreitende Entwickelung nach einer Wirksamkeit, welche nicht bei allen Individuen gleich, sondern dem jeder einzelnen Individualität bestimmten Grade der Entwickelung angemessen ist. *Rück.* u. *Bretschn.* nehmen *κατ' ἐνέργειαν* adverbiell: *auf eine kräftige Weise.* Allein *ἐνέργεια an sich* bezeichnet nicht das *kräftige* Wirken, sondern *Wirksamkeit, Thätigkeit* überhaupt, so dass es für den angenommenen Sinn einer nähern Bestimmung bedürfte (1, 19. 3, 7. Phil. 3, 21. Kol. 1, 20. 2, 12. 2. Thess. 2, 9. 11.). — *ἐν μέτρῳ*) *dem Maasse nach.* S. *Bernhardy* p. 211. — *μέρους*) soll nach *Harless* die einzelnen Theile, die ihrerseits wieder als *Lenker der übrigen Glieder* erscheinen (Hirten u. s. w. V. 11.), bezeichnen. Dagegen ist *ἑνὸς ἑκάστου.* Es bezeichnet nach dem Contexte jeden *Körpertheil*, dieser mag nun ein ganzes Glied oder wiederum ein Theil eines Gliedes sein (vrgl. Luk. 11, 36.), und ist daher *weitern Sinnes* als *μέλους.* — *αὔξησιν*) im N. T. nur noch Kol. 2, 19., aber s. d. *Lexica* u. *Wetst.* z. u. St. — *ποιεῖται*) *Medium;* vrgl. nachher *εἰς οἰκοδομ. ἑαυτοῦ.* — Der Sinn *zur Vervollkommnung seiner selbst* (Zweck von *τὴν αὔξησ. ποιεῖται*) ist durch *εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ*, wie V. 12., in einem *andern, verschiedenartigen* Bilde ausgedrückt. — *ἐν ἀγάπῃ*) *Liebe* der Einzelnen unter einander ist die ethische Sphäre, innerhalb welcher das *αὔξησιν ποιεῖσθαι εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ* von Seiten des Leibes vor sich geht, — ausserhalb welcher dasselbe nicht statt finden kann. Vrgl. V. 15. Wegen V. 15. ist die Verbindung mit *τὴν αὔξησ. ποιεῖται εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ* contextmässiger als die gewöhnliche mit dem blosen *εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ.* — Uebrigens ist die Anschauungsweise von der Kirche an u. St. nicht „ächt gnostisch," wie *Baur* urtheilt, sondern ächt paulinisch. Vrgl. 1. Kor. 12, 14—27.

V. 17. Dass *οὖν* hier V. 1. wieder aufnehme (*Hartung*

Partikell. II. p. 22 f. *Klotz* ad Devar. p. 718.), wird von den Auslegern mit Recht angenommen, da die V. 1—3. begonnene Paränese durch die Digression V. 4—16 wirklich unterbrochen, und da die nun folgende Pflicht, *μηκέτι περιπατεῖν* etc. nur die negative Seite des *ἀξίως περιπατῆσαι* etc. V. 1. ist. Treffend *Theodoret.*: *πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον.* — *τοῦτο*) vorwärts zu beziehen: *Folgendes also* (um nun auf meine Ermahnungen zurückzukommen) *sage und betheuere ich* u. s. w. — *μαρτύρομαι*) heisst nicht *obsecro*, sondern ich *bezeuge*, d. i. ich *betheuere, versichere*. S. z. Gal. 5, 3. Da aber hierin und in *λέγω* der Begriff der *Ermahnung* und *Vorschrift* liegt, so bedarf es zum folgenden Infin. nicht der Ergänzung von *δεῖν*. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 2, 1. *Winer* p. 288. — *ἐν κυρίῳ*) nicht *per Dominum* (*Theodoret.*: *ἐπὶ μάρτυρι γάρ φησι τῷ κυρίῳ ταῦτα λέγω*, so schon *Chrys.* u. die Meisten, auch *Koppe, Flatt, Holzh.*), was *πρὸς κύριον* wäre (vrgl. z. Rom. 9, 1.), aber bei *μαρτύρομαι* durch *τὸν κύριον* (ich rufe den Herrn zum Zeugen an. Plat. Phil. p. 12. B. Eur. Phoen. 629. Soph. Oed. Col. 817.) bezeichnet sein müsste, sondern wie Rom. 9, 1. 1. Thess. 4, 1. *in dem Herrn*, so dass P. ausdrückt, nicht in seiner eigenen Individualität beschwöre er seine Leser, sondern Christus sei dabei das Element, in welchem er lebe. — *μηκέτι*) nachdem ihr aus Heiden Christen geworden seid. — *καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη* etc.) Das *καί* hat seine Beziehung in dem ehemaligen Wandel *der Leser*. Diese sollen nicht mehr so wandeln, wie gleich *ihrem* vormaligen Wandel auch der *übrigen* Heiden Wandel ist. — *τὰ λοιπά*) denn die Leser, obgleich Christen, gehörten *nationell* in die Kategorie der Heiden. — *ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν*) (nicht *αὑτῶν*) ist die Sphäre, in welcher der Wandel der übrigen Heiden sich bewegt (vrgl. 2, 2. 10. Rom. 6, 4. 2. Kor. 4, 2. al.): *in Thorheit ihres Sinnes*, was aber weder nach dem Hebr. הֶבֶל den *Götzendienst* bezeichnet (s. dagegen *Fritzsche* ad Rom. 1, 21.), noch mit *Grot.* vorzugsweise auf die *Philosophen* zu beziehen (vrgl. 1. Kor. 3, 20.), sondern *von dem ganzen intellectuellen und sittlichen Charakter* des Heidenthums zu verstehen ist, in welchem das vernünftig sittliche Princip (der *νοῦς*) in theoretischer und praktischer Beziehung der Wahrheit entfremdet ist (V. 18.). Uebrigens ist die *ματαιότης* nicht eine *angeborene* (*Zanchius, Calov.* u. M., vrgl. *Calvin*), sondern eine *gewordene*, aber *φύσει* (2, 3.) gewordene. Vrgl. Rom. 1, 21.

V. 18. weist den Grund davon auf, dass die Heiden *ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν* wandeln, welcher Grund zwiefach

ist nach der zwiefachen Potenz des *νοῦς*, der *ethisch intelligenten* und der *praktischen*. Auf *jene* bezieht sich *ἐσκοτωμένοι* (s. d. krit. Anm.) *τῇ διανοίᾳ ὄντες*, auf *diese ἀπηλλ. τ. ζωῆς τ. θεοῦ: da sie verfinstert sind* (vrgl. Joseph. Antt. 9, 4, 3.; Gegentheil: *φωτίζειν τὴν διάνοιαν*, 8, 5, 3.) *in Betreff ihrer sittlichen Intelligenz* (*διαν.*, vrgl. *Beck* bibl. Seelenl. p. 58.), *entfremdet dem Leben Gottes.* — *ἐσκοτ. bis ὄντες* gehört zusammen (*Clem. Al.* Protr. 9. p. 69. Pott., *Theodoret.*, *Bengel*, *Knapp*, *Lachm.*, *Harless*, *de Wette*), da, wenn *ὄντες ἀπηλλοτρ.* verbunden wird (so die Meisten, auch *Rück.*, *Meier*, *Matthies*, *Scholz*), der logische und formale Parallelismus gestört wird, indem dann *ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ* blos Prädicat und *ὄντες ἀπηλλοτρ.* grundangebend (diesem subordinirt) wäre, und die nachdrückliche Voranstellung beider Particip. Perf., wie sie nach unserer Interpunction hervortritt, verloren ginge. Dass aber das zweite Glied *nicht* den Grund angiebt, warum die Verfinsterung über die Gemüther der Heiden gekommen sei (gegen *Rück.*), erhellt aus dem folgenden *διὰ τὴν ἄγνοιαν* etc., worin umgekehrt die Unwissenheit als Ursache der Gottentfremdung bezeichnet wird. Wenn *Rück.* ausserdem meint, nach unserer Interpunction würde *ὄντες vor τῇ διανοίᾳ* stehen, so ist diess grundlos, da *ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ zusammen* gedacht ist. Vrgl. Herod. 1, 35.: *οὐ καθαρὸς χεῖρας ἐών*, Xen. Ages. 11, 10.: *πραότατος φίλοις ὤν.* — *ἀπηλλοτρ.*) S. z. 2, 12. und über die *Constructio κατὰ σύνεσιν*: *Kühner* II. p. 42 ff. — *τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*) *des Gotteslebens*, verträgt keine Erklärung, nach welcher *ζωή Lebenswandel* sein würde, was es im N. T. nie heisst, auch 2. Petr. 1, 3. nicht*). Daher nicht: *das gottgefällige Leben* (*Michael.*, *Zachar.*, *Koppe*, *Morus* u. M., vrgl. *Theodor.*, *Theophyl.*, *Grot.* u. *Flatt*), sondern treffend *Luther*: „*von dem Leben, das aus Gott ist.*“ Der Genit. ist Gen. *originis* (vrgl. *δικαιοσύνη θεοῦ* Rom. 1, 17., u. s. *Winer* p. 167 f.), und *ζωή* ist das Gegentheil von *θάνατος*, so dass zu verstehen ist: „tota vita spiritualis, quae in hoc seculo per fidem et justitiam inchoatur et in futura beatitudine perficitur, quae tota peculiariter vita Dei est, quatenus a Deo per gratiam datur,“ *Estius*. Vrgl. *Calvin* u. *Cajet.* Es ist allerdings *das Leben der christlichen Wiedergeburt*, welches in den Gläubigen durch den Geist (Rom. 8, 2.) von Gott gewirkt ist**), während die Heiden durch ihr heidnisches Wesen diesem göttlichen Leben fremd sind. Diess gegen

*) Besonders instructiv zur Unterscheidung des Begriffs *ζωή* von dem des Lebens*wandels* ist Gal. 5, 25.

**) Diese göttliche Lebendigmachung fällt nicht mit der Rechtfertigung zusammen, sondern letztere ist der der erstern vorgängige

Harless, welcher die Entfremdung *von dem Leben und Lichte des λόγος in der Welt* (Joh. 1, 3.) versteht. P. redet ja von den *damaligen* Heiden (nicht von den in der *vorchristlichen* Zeit gelebt habenden) in ihrem Gegensatze zu den Christen (V. 17.), als welche durch die *παλιγγενεσία* des göttlichen Lebens (vrgl. 2, 5. Rom. 6, 4.) theilhaftig waren. Verschiedenartiges mischten *Beza*: „Vitam illam, qua Deus *vivit* in suis quamque *praecipit et approbat*," und *Olsh.*: „das Leben, welches Gott selbst *ist* und *hat*, und das dem Geschöpfe so lange *zukommt*, als es in der Gemeinschaft mit Gott bleibt." — *διὰ τὴν ἄγνοιαν — καρδίας αὐτῶν*) die *Ursache* dieses Entfremdetseins der Heiden von dem göttlichen Leben ist die *Unwissenheit*, welche durch *Herzensverstockung*, mithin verschuldet, in ihnen ist. *διὰ τ. πώρ. τ. κ.* schliesst sich an *τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς* an, ist also dem vorherigen *διὰ τ. ἄγνοιαν τ. οὖσ. ἐν αὐτ.* subordinirt. *Gewöhnlich* betrachtet man *διὰ — διὰ* als *coordinirte* Momente, und zwar bezieht sich nach *Harless* u. *Olsh.*, denen *de Wette* folgt, diese zwiefache Grundangabe nicht blos auf *ἀπηλλοτρ. τ. ζ. τ. θ.*, sondern auch auf *ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ ὄντες*, wobei *Olsh.*, *B. Crus.* u. *de Wette* (vrgl. *Grot.* u. *Bengel*) annehmen, dass *διὰ τὴν ἄγνοιαν* etc. dem *ἐσκοτ.* etc., und dann *διὰ τὴν πώρωσιν* etc. dem *ἀπηλλοτρ. τ. ζ. τ. θ.* entspreche. Aber von *ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ* kann die *ἄγνοια* nicht die *Ursache* sein, sondern nur die *Folge*, da *ἄγνοια* (bei P. nur hier, aber häufig *ἀγνοεῖν*) nicht *Stumpfheit des höhern Erkenntnissvermögens* ist (*Rück.*), sondern nichts Anderes als *Unwissenheit* (Act. 3, 17. 17, 30. 1. Petr. 1, 14.). Nicht *verfinstert* wurden die Heiden wegen ihrer Unwissenheit, da die Unwissenheit dem Lichte nicht zugänglich ist, wie das Beispiel aller *bekehrten* Heiden zeigt, sondern *ihr Entfremdetsein von dem Leben Gottes* ward durch ihre Unwissenheit, und zwar durch ihre wegen Herzensverstocktheit verschuldete Unwissenheit verursacht. Demnach sind die Kommata hinter *θεοῦ* und *αὐτοῖς* zu tilgen. Ganz verkehrt *Meier*: die Unwissenden seien die Heiden, und die Verstockten die Juden. P. redet ja *nur* von den Heiden. — *τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς*) nicht: *quae iis innata est* (*Zanchius*), aber auch nicht im *Gegensatz gegen äussere Veranlassungen* gesagt (*Harless*), was gänzlich nicht im Contexte liegt, sondern: weil P. die Ursache der *ἄγνοια* anschliessen wollte, setzte er nicht *διὰ τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν*, sondern zur Vermittelung des Anschlusses den das *αὐτῶν* umschreibenden

actus judicialis Gottes. Vrgl. bes. Rom. 8, 10.: *ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.*

Participialausdruck: *τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς*. Dieser Ausdruck bestätigt, dass das zweite *διὰ* dem ersten *subordinirt* sei.

V. 19. Die V. 18. bezeichnete Entfremdung der Heiden vom göttlichen Leben wird nun erfahrungsmässig näher nachgewiesen: *οἵτινες, quippe qui*, etc.: *als welche fühllos sich selbst überliefert haben der Frechheit.* — *ἀπηλγηκότες*) *ἀναίσθητοι γενόμενοι, Hesych.* Das „verbum significantissimum" (*Beng.*), von *ἀλγεῖν* u. *ἀπό*, heisst *dedolere*, aufhören Schmerz zu empfinden, dann *gefühllos sein*, es mag nun die Apathie der Intelligenz, oder der Zustand der Verzweifelung, oder, wie hier die *sittliche* Indolenz, in welcher man aufgehört hat, Gewissensrügen zu empfinden, gemeint sein*). S. d. *Lexica* u. *Wetst.*, auch *Matthaei* ed. min. z. u. St. Die Erklärung *verzweifelt habend* (vrgl. Polyb. 9, 40, 4.: *ἀπαλγοῦντες ταῖς ἐλπίσι*) trägt eine specielle Sinnbestimmung ohne Grund des Contextes in den Zusammenhang, findet sich aber schon bei *Syr.*, *Arm.*, *Vulg.*, *It.*, *Ambrosiast.*, und aus ihr ist auch die Lesart *ἀπηλπικότες* (D. E.; F. G. haben *ἀφηλπικ.*), welche wohl schon jene Verss. befolgten, entstanden. — *ἑαυτούς*) mit abschreckendem Nachdruck. Das *von Seiten der eigenen Freiheit* Geschehene hervorzuheben, war hier dem *paränetischen* Zwecke gemäss. Anders Rom. 1, 24.: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός*, welche beide Betrachtungsweisen der Sache nicht *wider* einander, sondern *neben* einander gehen (s. z. Rom. 1, 24.), und je nach dem Zweck und Zusammenhang der Rede beide ihr Recht und ihre volle Wahrheit haben. — *τῇ ἀσελγείᾳ*) personificirt. Es ist von der *wollüstigen* Lascivität (vrgl. z. Rom. 13, 13. 2. Kor. 12, 21. Gal. 5, 19.), zu verstehen, wie nachher *ἀκαθαρσίας* von der *wollüstigen* Unfläterei (vrgl. Rom. 1, 24. 2. Kor. 12, 21. Gal. 5, 19.), nicht von der ethischen Frechheit und Unreinigkeit überhaupt (*Harless, Matthies, Meier* u. M.), da das damit verbundene *πλεονεξία* ebenfalls ein *specielles* Laster ist, wie denn auch anderwärts (Rom. 1, 24., vergl. V. 29. und Kol. 3, 5.) die Unzucht als das erste und Hauptlaster der Heiden erscheint. — *εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης*) Zweck dieser Selbsthingabe an die *ἀσέλγεια* (vrgl. Rom. 6, 19.): *zur Betreibung jeglicher Unfläterei*, um jegl. Unfl. auszuüben. Zu *ἐργασία* vrgl. LXX. Ex. 26, 1. 2. Chron. 15, 7. Jes. 1, 31. al. Plat. Prot. p. 353. D.: *τῆς ἡδονῆς ἐργασίαν*, Eryx. p. 403. E.: *ἐργασίας πραγμάτων μοχθηρῶν. Koppe* fasst *Gewerbe* (Act. 16, 16. 19. 19, 24. 29.). Aber konnte

*) „Homines a Deo relicti sopita conscientia, extincto divini judicii timore, amisso denique sensu tanquam attoniti, belluino impetu se ad omnem turpitudinem projiciunt," *Calvin.*

das Hurengewerbe (Dem. 270. 15. Reisk. u. dazu *Dissen* de cor. p. 301.) so im Allgemeinen mit Wahrheit von den Heiden ausgesagt werden? Diess zugleich gegen die von *Grot.*, *Bengel*, *Koppe*, *Stolz*, *Flatt* u. *Meier* befolgte Erklärung des folgenden ἐν πλεονεξίᾳ vom *quaestus ex impudicitia* (zur Sache s. Aristaen. 1, 14.). Vielmehr fügt ἐν πλεονεξίᾳ dem Wollustlaster das andere Hauptlaster der Heiden hinzu, und heisst: *bei Habsucht*. Die Erklärungen: *mit Unersättlichkeit* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Estius* u. M., auch *Matthies*) oder *certatim* („quasi agatur de lucro, ita ut alius alium superare contendat," *Beza*), oder mit *Uebermuth* (*Holzh.*), oder in *Völlerei* (*Harless*)*), sind sämmtlich wieder den Sprachgebrauch des N. T., nach welchem πλεονεξία nie etwas Anderes als *Habsucht* heisst. *Wollust* und *Habsucht* sind die beiden Cardinallaster des Heidenthums, welche von den Christen fern sein sollen. S. 5, 3. 1. Kor. 5, 10 f. Kol. 3, 5. Vrgl. 2. Petr. 2, 2. 3. 14.

V. 20. Ὑμεῖς δέ) den unbekehrten Heiden entgegengesetzt. — οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν) ihr aber *habt nicht auf solche Weise* (so dass euch dieser Unterricht zu jener heidnischen Lebensführung V. 17 ff. angewiesen hätte) *Christum gelernt*. Beachte die *Litotes* in οὐχ οὕτως (*ganz anders!* vrgl. Deut. 18, 14.). Der Vorschlag *Beza's*: „Quid si post οὕτως distinctionem adscribas?", ist, obwohl von *Gataek.* u. *Colomes.* angenommen, ganz verfehlt, da V. 21. die Bestätigung nicht der blosen Thatsache ἐμάθετε τὸν Χριστόν, sondern der *Art und Weise, wie* die Leser Christum gelernt haben, enthält, daher οὐχ οὕτως nothwendig zu ἐμάθετε τὸν Χριστόν gehören muss. — ὁ Χριστός heisst nicht die *Lehre* Christi oder von Christo (so die Meisten vor *Rück.*; doch s. *Bengel* u. *Flatt*); auch heisst μανθάνειν τινα nicht *Jemanden kennen lernen*, wie man gewöhnlich neuerdings erklärt (auch *Rück.*, *Holzh.*, *Meier*, *Matthies*, *Harless*), weshalb *Raphel* mit Unrecht auf Xen. Hellen. 2, 1, 1. (ἵνα ἀλλήλους μάθοιεν ὁτόσοι εἶησαν, vrgl. Herod. 7, 208., wo es *wahrnehmen* heisst) sich beruft: sondern *Christus* ist das *Object* des Unterrichts, welchen die Leser empfangen haben (Gal. 1, 16. 1. Kor. 1, 23. 2. Kor. 1, 19. Phil. 1, 15. al.), so dass sie Christum *gelernt* haben. Dieser specielle Begriff wird durch das folgende εἴγε — ἐδιδάχθ. erfordert.

V. 21. Εἴγε) *tum certe si*, worüber aber kein Zweifel ist (denn P. selbst hatte ihnen Christum geprediget und sie

*) Ihm folgt *Olsh.*, welcher πλεονεξία von der Ueberfüllung mit Speise und Trank erklärt, und diess *physische Habsucht* nennt!

in Christo unterwiesen), — führt wie 3, 2. die Bestätigung des *οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν* ein: *angenommen wenigstens, dass ihr ihn gehört und in ihm Unterricht empfangen habet, wie es Wahrheit in Jesu ist, dass ihr ableget* u. s. w., das heisst: *wenn nämlich die Predigt, in welcher ihr Christum vernahmet, und der Unterricht, welcher euch als Christen ertheilt wurde, dem gemäss beschaffen gewesen ist, dass wahre Gemeinschaft mit Jesu darin besteht, dass ihr ableget* u. s. w. — *αὐτὸν ἠκούσατε*) dem *ἐμάθετε τὸν Χριστόν* V. 20. analog zu erklären; aber *αὐτόν*, wie nachher *ἐν αὐτῷ*, ist mit Nachdruck vorgerückt. — *ἐν αὐτῷ*) ist weder *ab eo* (*Castal., Gatack., Flatt*), noch *de eo* (*Piscat.*), noch *per eum* (*Beza*), noch „*illius nomine*, quod ad illum attinet" (*Bengel*), sondern es ist aus der Vorstellung *ἐν Χριστῷ εἶναι* zu erklären: *in ihm, als Christen.* Man beachte den *Fortschritt* der Rede, welche von der ersten Verkündigung des Evangel. (*αὐτὸν ἠκούσατε*) auf die weitere Unterweisung, die sie dann *als Christen* erhalten haben (*ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθ.*) übergeht, welche beide Momente vorher in *ἐμάθετε τὸν Χριστόν zusammengefasst* waren. — *καθώς*) in *der* Weise *wie*, führt den *Modus* des Gehörthabens und Unterrichtetwordenseins ein, so dass diess *ἠκούσατε καὶ ἐδιδάχθητε καθώς* etc. dem vorherigen *οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν* entspricht, affirmativ aussagend, was *οὐχ οὕτως* negativ angedeutet hatte. — *ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*) *Wahrheit* ist es in Jesu, dass ihr ableget u. s. w., in so fern ohne dieses Ablegen eures alten Menschen keine wahre, sondern nur eine scheinbare Gemeinschaft mit Jesu statt fände. — *ἐν τῷ Ἰησοῦ*) P. geht von dem *amtlichen* Namen *Χριστός* auf den *persönlichen* Namen *Ἰησοῦς* über, weil er, nachdem er vorher die den Ephesern verkündigte Predigt und Unterweisung vom *Messias* in Erinnerung gebracht hat, nun den *sittlichen* Charakter dieser Predigt und Unterweisung hervorhebt, das sittliche Element des wahren Christenthums aber in der Gemeinschaft mit der historischen *Person* des Messias, mit *Jesu*, enthalten ist (denn „*Christi* ideam perfectissime et fulgidissime explevit *Jesus*," *Beng.*), dessen Tod den Gläubigen die Rechtfertigung, und, vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm im Glauben, das neue sittliche Leben vermittelt hat (Rom. 6, 2. 3.), so dass mit Beibehaltung des alten Menschen *ἐν τῷ Ἰησοῦ* zu sein, eine *Contradictio in adjecto*, Unwahrheit, nicht aber *ἀλήθεια* wäre *ἐν τῷ Ἰησοῦ*. *Nothwendig* übrigens war dieser, obwohl natürliche und sachmässige Uebergang von *Χριστός* auf *Ἰησοῦς* nicht; denn hätte P. wieder *ἐν τῷ Χριστῷ* geschrieben, so wäre doch, wie auch vor-

her, *Jesus* mit seinem amtlichen Namen bezeichnet. Der Accus. cum infin. ἀποθέσθαι ὑμᾶς hängt von ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ ab, so dass er als Subject des Satzes erscheint (*Kühner* II. p. 347 f.). *Gewöhnlich* lässt man ἀποθέσθαι ὑμᾶς von ἐδιδάχθητε abhängen, wobei καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ sehr verschieden erklärt wird. *Entweder* nämlich betrachtet man es als Parenthese (*Beza, Er Schmid, Michael.*), wie neuerlichst auch *Rück.*, welcher καθώς argumentativ fasst, so dass der Sinn sei: „Seid ihr über Christum recht belehrt, so habt ihr ihn nicht so gelernt, denn das wäre falsch; bei ihm (da wo Christus ist, lebt und regiert) ist ja nur Wahrheit (sittliche, religiöse Wahrheit) anzutreffen." *Oder* man schliesst καθώς ἐστιν etc. an ἐδιδάχθητε an, und nimmt dann ἀποθέσθαι ὑμᾶς als Epexegese von καθώς ἐστιν etc., wobei man wieder ἀλήθεια verschiedentlich erklärt*). *Oder* man denkt den Zusammenhang so, dass man vor ἀποθέσθαι ein οὕτως supplirt, wobei Jesus als *Muster* erscheint**). So auch *Harless* (dem *Olsh.* folgt), welcher ἀλήθεια *sittliche* Wahrheit (Heiligkeit) fassend, ὑμᾶς aus der Vergleichung Jesu mit den Lesern („wie Wahrheit ist in *Jesu*, so abzulegen *eurerseits*") rechtfertigt, wobei Ἰησοῦ, nicht Χριστῷ gesagt sei, weil der *Mensch* Jesus als Vorbild hingestellt sei. *Matthies* lässt ebenfalls ἀποθέσθαι von ἐδιδάχθητε abhängen, schliesst aber καθώς etc. als nähere Bestimmung an ἐν αὐτῷ an: *in ihm, wie oder wiefern die Wahrheit in Jesu ist*, wie er die Wahrheit ist." So scheint schon *Castal.* gefasst zu haben. Aber alle diese Erklärungen scheitern an dem ὑμᾶς, welches, wenn ἀποθέσθαι ὑμᾶς zu ἐδιδάχθητε gehörte, ganz ungehörig wäre. Insbesondere ist ausserdem noch a) gegen *Rück.*, dass nach seiner Erklärung die Parenthese καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ logischer Weise schon hinter τὸν Χριστόν stehen müsste; b) gegen *Harless*, dass die vermeintliche Vergleichung Jesu mit den

*) *Camerar., Raphel, Wolf:* „edocti estis — —, quae sit vera disciplina Christi, nimirum ut deponatis." Vrgl. *Piscat.:* „quaenam sit vera ratio vivendi in Jesu tanquam in capite — —, nempe deponere." *Grot.:* „si ita edocti estis evangelium, quomodo illud revera se habet;" so auch *Calixt., Koppe, Rosenm., Morus* u. M.

**) Dieser Erklärung ging *Hieron.* voran: „quomodo est veritas in Jesu, sic erit et in vobis qui didicistis Christum." Späterhin folgten *Erasm., Estius* („sicut in Christo Jesu nulla est ignorantia, nullus error, nihil injustum, sed pura veritas et justitia, sic et vos etc.") u. M.; neuerlich *Storr, Flatt* (wie er selbst heilig ist"), *Holzh., Meier* (ἀλήθεια sei *christliche Tugend:* „dass ihr, wie Wahrheit in Jesu ist, ablegen sollet").

Lesern der Wortstellung zuwider ist, da P. hätte schreiben müssen: *καθὼς ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀλήθεια ἐστιν, ὑμᾶς ἀποθέσθαι;* c) gegen *Matthies*, dass *καθώς* etc. nicht bei *ἐν αὐτῷ* steht, und dass *ἀλήθεια* den Artikel haben müsste. *De Wette* erklärt so, dass gesagt werde: in Jesu sei (als inhärirende Eigenschaft, vrgl. Joh. 8, 44.) Wahrheit (vorzüglich in praktischer Beziehung), mithin liege in dem Unterrichte von ihm das Princip und die Nothwendigkeit der sittlichen Umwandelung. Aber auch so kann man statt *ἀποθ. ὑμᾶς* nur das einfache *ἀποθέσθαι* erwarten. *Andere* haben *ἀποθέσθαι ὑμᾶς* an V. 17. angeschlossen, als Fortsetzung des *μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν* etc. (*Corn. a Lap.*, *Bengel.*, *Zachar.*; nicht *Wetst.*, welcher bei V. 22. nur sagt: „*respicit* comma 17."), wobei *καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τῷ Ἰησοῦ* ebenfalls verschieden verstanden wird *). Aber nach dem neuen Anhub der Rede *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως* V. 21. nur willkürlich und gewaltsam. Eigenthümlich *Credner* Einl. II. p. 398 f.: „ihr habt den Messias nicht also kennen gelernt, wenn ihr anders (wie ich mit Recht voraussetze, denn nur an solche schreibe ich) *ihn* gehört habt und in *ihm* belehrt worden seid, *wie er als Wahrheit* (wahrhaftig, wirklich) *ist in Jesus*." Damit unterscheide P. sein Leser von solchen Heiden, welche zwar für den Glauben an die nahe Ankunft des Welterlösers gewonnen, sich für Christen gehalten hätten, ohne aber an *Jesus* als Welterlöser zu glauben. Allein von solchen *Heiden* findet sich im N. T. keine Spur (die Johannesjünger Act. 19, 1 ff. sind als solche unter die *Juden* zu zählen); auch würde dem folgenden *ἀποθέσθαι ὑμᾶς* die Anknüpfung fehlen. Mit Ungrund endlich will *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 268. *ἐν τῷ Ἰησοῦ* nicht zu *καθώς ἐστιν ἀλήθ.*, sondern zum Folgenden ziehen; das an sich ganz allgemeine *καθώς ἐστιν ἀλήθεια* bedurfte der christlichen Bestimmtheit, nicht das *ἀποθέσθαι* etc., wobei sie schon in der Sache liegt und sich von selbst verstand.

V. 22. *Ἀποθέσθαι ὑμᾶς*) von *καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* abhängig. S. z. V. 21. *Was* Wahrheit sei in Jesu, sagt P. nicht im Allgemeinen (*abzulegen* u. s. w.); sondern individualisirend *in Bezug auf die Leser: dass ihr ableget* **). Sonderbar falsch *Michael.* u. *Flatt: euch selbst*

*) *Bengel:* „ita uti veritas (vera agnitio Dei veri) reapse est in Jesu; qui credunt in Jesum, verant." *Zachar.:* „denn in dem, was uns Jesus lehrt, ist allein die von den Heiden -- -- verachtete Wahrheit befindlich." Beide erklären also, als ob *ἀλήθ.* den Artikel hätte.

**) nicht: dass ihr abgelegt *habet*, wie *Hofm.* will, welcher so erklärt,

abzulegen! Da fehlte ja gerade die Hauptsache, das Reflexivum ἑαυτούς; und welch ein dem N. T. fremder Gedanke! Falsch auch *Luther* u. M.: *leget ab.* Erst V. 25. tritt die die directe Aufforderung ein, und zwar in der gewöhnlichen Form des *Imperat.*, statt dessen der *Infin.* (*Winer* p. 282 f.), noch dazu mit dem *Accus. ὑμᾶς* (*Matthiae* p. 1267.), ganz ungehörig wäre. Der bildliche Ausdruck des *Ablegens* ist vom *Kleidausziehen* entlehnt (vrgl. ἐνδύσασθαι V. 24.), und wie bei P. (Rom. 13, 12. 14.), so auch bei den Griechen (s. *Wetst.* z. u. St.) geläufig, daher um so weniger eine speciellere Beziehung, wie auf den (ohnehin gewiss spätern) Kleiderwechsel bei der Taufe (so *Grot.*) dem Contexte aufzudringen war. — κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν) ist nicht so zu erklären, als ob stände: τὸν παλ. ἄνθρ. τὸν κατὰ τὴν προτέραν ἀναστρ. (*Hieron., Oecum., Vorst., Grot., Raphel., Estius, Seml., Koppe, Rosenm.* u. M.), sondern: *dass ihr ableget in Ansehung eures frühern Lebenswandels den alten Menschen,* — so dass es ausspricht, *in welcher Hinsicht, in Bezug worauf* vom Ablegen des alten Menschen die Rede sei. „Declarat vim verbi relationem habentis *deponere,*“ *Beng.* Das *ideal* gedachte Paulinische παλ. ἄνθρ. wird durch diese Erinnerung an den vorchristlichen Wandel nicht in seiner innern Wahrheit (als habe es der Verf. *empirisch* gedacht) beeinträchtiget, wie *de Wette* meint. Die προτέρα ἀναστρ. betrifft ja das *ganze* sittliche Wesen des Menschen vor seiner Bekehrung, und das ἀποθέσθαι τὸν παλ. ἄνθρ. besagt, dass der Bekehrte *nichts* von seiner vorchristlichen sittlichen Persönlichkeit behalten, sondern, was die vorchristliche Lebensführung anbelangt, die alte ethische Individualität völlig abthun und neu werden soll. Ein Gegensatz aber, wie ihn, *Corn. a Lap.* (vrgl. *Anselm.*) fand: „non quod naturam et substantiam,“ wäre an sich sonderbar und dem Contexte fremd. — Ueber ἀναστροφή s. z. Gal. 1, 13. — τὸν παλαιὸν ἄνθρ.) Die vorchristliche sittliche Verfassung *) ist als Person dargestellt. S. z. Rom. 6, 6. — τὸν φθειρόμενον etc. ein jenes ἀποθέσθαι etc. motivirendes Attribut des alten Menschen, *welcher verderbt wird nach den Gelüsten des Betrugs.* Nicht von der *Verwesung* (*Michael.*), da ja ὁ

---

als ob P. geschrieben hätte: ἀποθεμένους ὑμᾶς — — ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι — — ἐνδυσαμένους etc.

*) nicht die *Erbsünde* (wie *Calov.* u. A. wollen), die ja nicht abgelegt werden kann, sondern der sittliche Habitus, wie er beim Unwiedergebornen unter der Herrschaft des Sündenprincips ist. Vrgl. Rom. 7, 7 ff.

παλαιὸς ἄνθρ. nicht gleich *τὸ σῶμα* ist, aber auch nicht vom *innern sittlichen Verderbniss* (*Koppe*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*, *Harless* u. Aeltere) ist *φθειρόμ.* zu erklären, da sich die sittliche Verderbtheit des alten Menschen von selbst versteht und bereits da ist, nicht erst wird (Partic. *Praes.*, welches nicht mit *Bengel* als *Imperf.* zu nehmen ist), sondern von dem *ewigen Verderben* (Gal. 6, 8.), wobei das Partic. *Praes.* (vrgl. z. 1. Kor. 1, 18.) entweder von der vergegenwärtigten gewissen *Zukunft*, oder von dem *in der Entwickelung begriffenen* Verderben (so *Grot.*: „qui tendit ad exitium") zu fassen ist. Letzteres erscheint dem Gegensatze *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα* V. 24. angemessener. — *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*) *τῆς ἀπάτ.* ist Genit. *subjecti*, und *ἡ ἀπάτη* ist *personificirt* (vrgl. Hesiod. Theog. 224.). Daher: *gemäss den Gelüsten der Trügerei*, mit welchen sie es auf das Verderben des alten Menschen abgesehen hat. *Welche ἀπάτη* gemeint sei, kann nach dem Contexte und nach der Lehre Pauli vom Sündenprincipe im Menschen nicht zweifelhaft sein, nämlich *die den Menschen betrügende Potenz der Sünde* (Rom. 7, 11.). Vergl. Hebr. 3, 13. An sich willkürlich und dem Gegensatze V. 24. (*τῆς ἀληθείας*) nicht entsprechend ist die von den Meisten befolgte adjectivische Auflösung in *cupiditates seducentes* (*Grot.*).

V. 23. Positive Seite dessen, was Wahrheit in Jesu ist: *dass ihr hingegen erneuert werdet am Geist eures Gemüthes.* — *ἀνανεοῦσθαι*) *Passiv.*, nicht *Med.*, welches nicht *sich erneuern* heisst, sondern *activen* Sinn hat (1. Makk. 12, 1. al. Thuc. 5, 18. 43. Polyb. 7, 3, 1. u. oft). Die Erneuerung ist *Gottes* Werk durch den heil. Geist (Tit. 3, 5. al.), und ohne sie ist man kein wahrer Christ (Rom. 8, 9. Gal. 5, 15. al.), kann also von *ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* nicht die Rede sein. Ueber den Unterschied von *ἀνανεόω* (nur hier im N. T.) und *ἀναζαινόω*, *recentare* und *renovare*, s. *Tittm.* Synon. p. 60 f., und über *ἀνα*, welches sich nicht auf die Wiederherstellung der menschlichen Natur, wie sie vor dem Falle war, bezieht, sondern das *recentare* in Bezug auf den *vorherigen* (verderbten) Zustand bezeichnet, s. *Winer* de verbor. cum praepos. compos. in N. T. usu III. Lps. 1838. p. 10 f. Vrgl. z. Kol. 3, 10. — *τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*) Der Genit. ist jedenfalls der des Subjects; *τῷ πνεύματι* aber kann entweder *instrumental* oder Dativ der *Beziehung* sein. Erstern Falls wäre mit *Oecum.*, *Castal.* u. M., auch *Ch. F. Fritzsche* in s. nov. opusc. p. 244 f. u. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 28. *der heilige Geist* zu verstehen, welcher im *νοῦς* des Menschen, dem er verliehen ist, seinen Sitz hat, und *durch welchen* (Dativ)

die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* Rom. 12, 2. bewirkt wird, so dass nun nicht mehr die alte *ματαιότης* des *νοῦς* (4, 17.) statt findet, und die hingegen eingetretene *χαινότης* (Rom. 6, 4.) eine *χαινότης τοῦ πνεύματος* ist. Vrgl. Tit. 3, 5. Dieser Fassung aber steht entgegen, theils dass der dem Menschen verliehene heilige Geist im N. T. niemals so bezeichnet wird, dass der Mensch als das Subject des Geistes erscheint (also nie: *τὸ πνεῦμα ὑμῶν* u. dergl. oder wie hier *τὸ πν. τοῦ νοὸς ὑμῶν*), theils dass es hier dem Ap. darauf ankam, die Seite der sittlichen Selbstthätigkeit des christlichen Lebens hervorzukehren, daher er keine Veranlassung hatte, den übrigens an sich selbstverständlichen Punkt: *durch den heil. Geist*, ausdrücklich anzuführen. Demnach bleibt als richtige Erklärung nur die *gewöhnliche* übrig (Dativ der Beziehung), nach welcher das *πνεῦμα* das *menschliche* ist: *in Betreff des Geistes eueres Gemüths.* Das *πνεῦμα* ist nämlich *das höhere Lebensprincip* im Menschen, die *sittliche gottverwandte Potenz* in ihm, welche sich des *νοῦς* (hier der praktischen Vernunft) als Organs bedient*), damit der *νοῦς* im Dienste des göttlichen Gesetzes (Rom. 7, 25.) wirke und die sittliche Praxis übe. Beim Unwiedergebornen ist diess *πνεῦμα τοῦ νοός* trotz seiner Zustimmung zu Gottes Gesetz (Rom. 7, 22.) unter der sarkischen Macht des Sündenprincips unfrei, gebunden und schwach (Rom. 7, 14 ff.), und bedarf daher der Erneuerung seiner sittlichen Freiheit und Macht, welche neue Weihe der Kraft es in der Wiedergeburt vermöge des heil. Geistes empfängt.

V. 24. Man beachte den *Wechsel der Tempora.* Das *Ablegen des alten Menschen* ist der negative Anhub der Veränderung, und daher als *momentaner* Act dargestellt; das *Erneuertwerden* ist ein *andauernder* Process, dessen *Vollendungsmoment* dann das *Anziehen des neuen Menschen* ist. Daher *ἀποθέσθαι Aor., ἀνανεοῦσθαι Praes., ἐνδύσασθαι* Aor. — *τὸν καινὸν ἄνθρωπον*) Wie vorher die alte unsittliche Verfassung objectivirt, und zwar als Person objectivirt war, so auch hier *die neue christlich sittliche Verfassung.* So erscheint dieser neue Habitus als *der neue Mensch*, welchen Gott geschaffen hat (*κτισθέντα*), der Mensch aber sich aneignet (*ἐνδύσασθαι*), so dass also die sittliche Freiheit des Menschen durch Gottes ethische Schöpfungsthätigkeit nicht

*) Vortrefflich *Bengel: „Spiritu mentis:* 1. Kor. 14, 14. Spiritus est intimum mentis.“ Irrig meint also *Delitzsch* Psychol. p. 143., es sei hier den Auslegern entgangen, sich aus 1. Kor. 14, 14. zu belehren. Zur richtigen Fassung vrgl. *Krumm* de notionib. psychol. Paul. 1858. p. 22 f.

aufgehoben wird. — *κτισθέντα*) nicht *Praesens*, sondern der neue sittliche Christen-Habitus ist als die von Gott geschaffene Person hingestellt, welche in den einzelnen Fällen nicht erst *wird*, sondern *angenommen wird* und dann an den Subjecten erfahrungsmässig sich darstellt. — *κατὰ θεόν*) Vrgl. Kol. 3, 10.: nicht blos *göttlich* (*Hofm.* Schriftbew. I. p. 289.), sondern *nach Gott*, d. h. *ad exemplum Dei* (Gal. 4, 28.). Dadurch wird die Schöpfung des neuen Menschen in Parallele mit der der Protoplasten gesetzt (Gen. 1, 27.), welche nach Gottes Bild (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος* Kol. 3, 10.) geschaffen wurden; auch die ersten Menschen befanden sich, ehe durch Adam die Sünde zur Existenz kam, als Sündlose *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. — *ἐν δικαιοσύνῃ* etc.) gehört zu *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα*, die *Beschaffenheit* des nach Gott geschaffenen neuen Menschen ausdrückend: *ausgestattet, versehen mit Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit der Wahrheit* (zu *ἐν* s. *Matthiae* p. 1340.). Die *Wahrheit* ist das Gegentheil der *ἀπάτη* V. 22., und wie diese personificirt. Wie in dem alten Menschen die *Ἀπάτη* ihr Wesen treibt, so hat in dem neuen Menschen die *Ἀλήθεια*, d. h. die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, die *evangelische* Wahrheit, das Regiment; die sittlichen *Wirkungen* der Wahrheit aber, Gerechtigkeit und Heiligkeit, erscheinen hier, wo die Wahrheit personificirt ist, als deren *Eigenschaften*, die sich nun an dem erschaffenen neuen Menschen *darstellen*. Die *adjectivische* Auflösung: *wahre*, nicht blos scheinbare Gerechtigkeit und Heiligkeit (*Chrys.*, *Luther*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.* u. d. Meisten) ist willkürlich und matt. *ἐν* aber *instrumental* zu nehmen (*Morus*, *Flatt*) ist deshalb irrig, weil Gerechtigkeit und Heiligkeit das ethische *Ergebniss* der Schöpfung des neuen Menschen ist, daher auch *Beza*, *Koppe* u. M. *ἐν* für *εἰς* nehmen zu müssen glaubten. *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης* (vrgl. Luk. 1, 75.) unterscheiden sich so, dass letzteres die Rechtbeschaffenheit an sich (*δικαιοσύνη*) in *Beziehung auf Gott* setzt (*sanctitas*); *τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον*, Plat. Euth. p. 6. E. S. *Tittm.* Synon. p. 25. u. d. Stellen b. *Wetst.* Besonders häufig sind beide Begriffe bei Plato verbunden.

V. 25. Auf Grund des vorher Gesagten (*διό*), als Anwendung von *ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀποθέσθαι ὑμᾶς* etc. bis V. 24., folgen nun verschiedene specielle (nicht systematisch geordnete) Ermahnungen bis V. 32. — Dass die Ermunterung, *die Lüge abzulegen und die Wahrheit zu reden* an der Spitze steht, scheint blos durch das zuletzt gesagte *τῆς ἀληθείας* veranlasst zu sein. Die Gründe, welche

z. B. *Zanchius* aufgefunden hat, sind willkürlich. Ganz falsch aber *Grot.*: „Hoc adversus eos dicit, qui, ut gratias captarent aut Judaeorum aut gentium, alia dicebant, quam sentirent.“ Das nachherige ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλ. μέλη zeigt ja, dass P. blos an das Verhältniss der Christen *unter einander* gedacht und μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ von dem *Mitchristen*, nicht von dem *Mitmenschen* überhaupt (*Hieron., Estius, Grot., Mich.* u. M.), gemeint hat. — λαλεῖτε bis αὐτοῖς ist Reminiscenz von Zach. 8, 16. — ὅτι ἐσμὲν etc.) *Motiv* (an V. 12—16. erinnernd). *Glieder* untereinander, — und sich untereinander *belügen*, wie widersprechend! Wechselseitige Gliedschaft ist ja eine so innige, lebendige und in beständiger gegenseitiger Förderung und Dienstleistung bestehende Verbindung! „est enim monstrum, si membra inter se non consentiant, imo si fraudulenter inter se agant,“ *Calvin. Chrys.* führt weitläufig aus, wie die einzelnen Glieder des wirklichen Leibes sich nicht unter einander belügen, und noch *Michael.* wiederholt es; aber P. sagt nichts davon. — ἀλλήλ. μέλη) *von einander Glieder*, einer des andern wechselseitig. Dieselbe Vorstellung findet sich Rom. 12, 5. und ist nicht *angenau* (*Rück.*), da ja am Leibe Christi, wie auch am physischen Leibe, kein Glied für sich ist, sondern jedes in wechselseitigem Verbande mit den anderen Gliedern jedem zugehörend, 1. Kor. 12, 15 ff.

V. 26. 27. S. *Zyro* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 681 ff. — ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε) eine wörtlich nach LXX. Ps. 4, 5. ausgedrückte Vorschrift, wobei es ganz auf sich beruhen muss, ob P. den Urtext*) so, wie die LXX., verstanden, oder nur in Erinnerung an die LXX., *ohne* Beachtung des Urtextes, seiner Rede diese Form gegeben habe. Zum richtigen Verständnisse des Sinnes (welchen P., wenn sich ihm nicht gerade jene bestimmte Form der LXX. dargeboten hätte, durch ὀργιζόμενοι μὴ ἁμαρτάνετε oder ähnlich ausgedrückt haben würde) führt die Bemerkung *Bengel's*: „Saepe vis modi cadit super partem duntaxat sermonis, Jer. 10, 24.“ (vrgl. auch Jes. 12, 1. Matth. 11, 25.). Hier nämlich liegt die *vis modi* auf dem zweiten Imperativ: zürnet *und sündiget nicht*, d. h. *im Zorne versündiget nicht*, so dass P. *die Verbindung des ἁμαρτάνειν mit dem ὀργίζεσθαι*

*) Die Originalworte רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ heissen: *erbebet und fehlet nicht* (*Ewald*), womit David seinen Feinden zuruft, über ihre Schlechtigkeiten gegen ihn, den Liebling Gottes, zu erzittern und nicht fernerhin zu sündigen. Doch haben andere Neuere wie auch *Hitzig* übereinstimmend mit den LXX. übersetzt: *grollet, aber verfehlet euch nicht.*

verbietet. Vrgl. *Matthies*: „Beim Zürnen lasset es nicht zur Sünde kommen.“ *Harless*: „zürnet in der rechten Weise, ohne dass ihr sündiget“*). Das ὀργίζεσθαι an und für sich verbietet also P. nicht, und konnte es nicht verbieten, weil es einen heiligen Zorn giebt**), wie es einen göttlichen Zorn giebt, aber das ὀργίζεσθαι καὶ ἁμαρτάνειν soll nicht sein, sondern das ὀργίζεσθαι soll *ohne* Sünde, mithin ein ὀργίζεσθαι καὶ μὴ ἁμαρτάνειν sein. Dem wesentlichen Sinne nach kommt diess auch bei der *gewöhnlichen* Erklärung heraus, aber man glaubt gewöhnlich (und so ist schon in den Constitutt. apost. 2, 53. die Psalmstelle gefasst) die Imperative nach Hebr. Gebrauch *conditionaliter* auflösen zu können: *wenn ihr zürnet, so sündiget nicht* (Jes. 8, 9. f. Am. 5, 4. 6. al.). So auch *Koppe, Flatt, Rück., Holzh., Meier, Olsh., Zyro, B. Crus.* Allein die Verbindung zweier durch *und* verbundener Imperative, wie: *thuet dieses und lebet* Gen. 42, 18., vrgl. Jes. 8, 9. u. dergl., welche Verbindung übrigens nicht Hebraismus, sondern allgemeines Sprachidiom ist (vrgl. *divide et impera*), gehört gänzlich nicht hieher, weil sie zu der hier ungereimten Analyse führen würde: „zürnet ihr, so werdet ihr nicht sündigen!“ *Winer* p. 279. gestattet, den ersten Imperativ im *permissiren* Sinne zu nehmen. Darnach käme heraus: „*zürnet* (ich kann's nicht hindern), *nur aber sündiget nicht.*“ So auch *de Wette*. Zwar würde ein Erlauben des Zorns, weil nachher καὶ μὴ ἁμαρτ. folgt, nicht mit V. 31. streiten, wo offenbar aller *feindselige* Zorn verboten wird; aber das blose καί ist nur dann logisch richtig, wenn beide Imperative in *gleichem* Sinne gedacht sind, nicht der erste zulassend und der andere befehlend, in welchem Falle die Verbindung *exceptiv* wird („nur aber“), was durch ἀλλά, πλήν oder μόνον ausgedrückt sein würde†). *Beza, Piscat.*,

---

*) Wenn aber *Harless* u. St. „statt in das Kapitel vom Zorne, in das von der Versöhnlichkeit“ verweisen möchte, so ist dabei übersehen, dass man sich im Zorne auch auf andere Weise als durch Unversöhnlichkeit versündigen kann, und dass das folgende ὁ ἥλιος etc. nur eine *einzelne* dem μὴ ἁμαρτ. *subsumirte* Vorschrift hervorhebt.

**) Dass dieser aber auch V. 31. nicht gemeint sei, s. z. V. 31.

†) Diess ist kein „philologisches Theoretisiren“, sondern beruht auf logischer Nothwendigkeit. Man wird kein Beispiel beibringen können, in welchem von zwei durch καί verbundenen Imperativen der erste concessiv und der zweite präceptiv, im Gegensatz gegen den erstern, zu fassen wäre. Auf Jer. 10, 24. als Parallele sich zu beziehen, wie *Winer* thut, ist schon deshalb irrig, weil an d. St., welche aber überhaupt von der unsrigen sehr verschieden ist, πλὴν (nicht καί) steht.

Grot. u. A. nehmen ὀργίζ. *fragend: „irascimini? et ne peccate.“* Dagegen ist nicht, wie man nach *Wolf* gewöhnlich einwendet, das *καί*, welches vielmehr oft im raschen Affect mit einer Aufforderung einfällt (*Hartung* Partikell. I. p. 148.), wohl aber, dass P. *eine Stelle der LXX.* wiedergiebt (was freilich *Beza* u. *Koppe* ganz willkürlich leugnen), bei welchen ὀργίζ. *Imperativ* ist, und dass eine so abrupte und affectvolle Frage und Antwort zu dem ganzen ruhigen und nüchternen Tone der Rede nicht passen würde. — μὴ ἁμαρτάνετε) verbietet *jedwede* Versündigung, zu welcher der Zorn bringen kann. *Zyro* nach *Neand.* will es auf die feindselige Beziehung gegen *Andere* beschränken, was aber rein hinzugedacht ist (εἰς τὸν πλησίον oder drgl.). — ὁ ἥλιος — διαβάλῳ) sagt aus, *wie* man die gegebene Vorschrift auszuführen habe, nämlich 1) die Erzürnung muss noch an dem nämlichen Tage beseitiget, und 2) es darf dabei dem Teufel kein Spielraum gegeben werden. — ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω etc.) Vrgl. Deut. 24, 13. 15. Philo de Legg. Spec. II. p. 324. Dass die Nacht hier als *Nährerin* des Zornes (Väter b. *Suicer.* I. p. 1323., *Bengel* u. M.), oder dass die Abendszeit des *Gebets* gedacht sei (*Baumg.*), wird willkürlich angenommen. *Hieron.* u. *Augustin.* deuteten gar von *Christo*, der Sonne der Gerechtigkeit, und *Lombard.* von der Sonne der *Vernunft!* Der Sinn der ganz eigentlich zu fassenden Worte (vrgl. d. Sitte der Pythagoreer: εἴποτε προσχθεῖεν εἰς λοιδορίας ὑπ' ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δῦναι τὰς δεξιὰς ἐμβάλλοντας ἀλλήλοις καὶ ἀσπασάμενοι διελύοντο, Plut. de am. frat. p. 488. B.) ist kein anderer als: *vor Abends sei euere Erzürnung vorüber*, womit das *sehr baldige, unverzögerte* Zornaufgeben concret dargestellt ist. — παροργισμός ist *Zornerregung, exacerbatio*, wovon ὀργή als nachhaltige Stimmung verschieden ist. Vrgl. LXX. 1. Reg. 15, 30. al. Bei den Griechen findet es sich nicht. Falsch übrigens *Zanch.* u. *Holzh.*, das παρά in dem Worte bezeichne die *ungerechte* Erzürnung. S. dagegen z. B. Rom. 10, 19. Ez. 32, 9. Es bezeichnet die *an uns gebrachte* Erregung. — μηδέ) *auch nicht*, zur Anreihung eines neu hinzutretenden Satzes. S. *Hartung* Partikell. I. p. 210. *Kühner* II. p. 441 f. Die Recepta μήτε würde die beiden Verbote so neben einander stellen, dass sie eigentlich durch *weder — noch* (μήτε — μήτε) verbunden sein sollten, dass aber P. hieran beim ersten Gliede noch nicht gedacht, sondern das einfache μή geschrieben, und erst beim zweiten Gliede die Vorstellung so geändert hätte, als ob er vorher schon μήτε geschrieben (vrgl. unser: *nicht — noch*). Dieser Gebrauch findet sich

(gegen *Elmsl.*) auch bei Classikern, obwohl seltener (s. *Klotz* ad Devar. p. 709. *Bornem.* ad Xen. Anab. 4, 8, 3. p. 303. Lips. *Maetzn.* ad Antiph. p. 195 f.), aber bei Paulus sonst nicht, und ist daher auch hier nicht wahrscheinlich. Ueber die häufige Verwechselung von δέ und τέ bei den Zusammensetzungen mit οὐ und μή in den Codd. s. *Fritzsche* ad Marc. p. 156 f. *Haase* ad R. L. 8, 2. p. 153. — δίδοτε τόπον) d. h. gebet Spielraum, *Gelegenheit wirksam zu sein.* S. z. Rom. 12, 19. — τῷ διαβόλῳ) *dem Teufel;* denn den bezeichnet διάβολος in *allen* Stellen d. N. T., wo es nicht Adjectiv ist (1. Tim. 3, 11. 2. Tim. 3, 3. Tit. 2, 3.), auch 1. Tim. 3, 6. Joh. 6, 70. Falsch daher *Erasm.* (nicht in der Paraphr.), *Luther*, *Er. Schmid*, *Mich.*, *Zach.*, *Morus*, *Stolz*, *Flatt* u. M. (*Koppe* entscheidet sich nicht): διάβολος heisse hier *Verleumder*, wobei *Erasm.* an die die Christen verlästernden *Heiden* gedacht hat, denen man keinen Stoff geben, die *Meisten* aber an die die Streitigkeiten nährenden *Ohrenbläser*, welchen man kein Gehör geben solle. Im erzürnten Gemüthe fehlt Nüchternheit und Wachsamkeit, und *der* psychische Zustand ist für den *Teufel* zu seiner verführenden Wirksamkeit geeignet. Vrgl. 1. Petr. 5, 8. 2. Kor. 2, 11. Eph. 6, 11 ff. *Harless* bezieht die Gefahr von Seiten des Teufels auf die Verderbung des *Gemeindelebens* (vrgl. *Erasm.* Paraphr.), dessen Gemeinschaft beim Fehlen der Versöhnlichkeit vom Teufel zerrissen werde. Aber im Contexte nicht liegend, hätte diess durch einen Zusatz (etwa durch ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ nach τόπον) *gesagt* sein müssen. — Der Name διάβολος kommt sonst in den zweifellos ächten Briefen Pauli nicht vor, was aber bei der gleich allgemeinen Gangbarkeit der beiden Namen Teufel und Satan zufällig sein kann. Vrgl. auch Act. 13, 10. Uebrigens hat das Citat der Clementinen (Hom. 19, 2.): μὴ δότε τροφὰς τῷ πονηρῷ mit u. St. nichts zu thun (gegen d. krit. Misc. l. l. p. 394 f.).

V. 28. *Der Stehler soll nicht mehr stehlen.* Das Partic. *Praes.* steht nicht *pro praeterito* (*Luther*, *Erasm.*, *Grot.* u. die meisten Aeltern nach *Vulg.*, auch *Koppe* u. *Flatt*), sondern: *der sich mit Stehlen abgiebt.* Das Richtige hat schon *Zanch.*, u. s. *Winer* p. 316. Wie es in der apostolischen Kirche *Hurer* gab (1. Kor. 5, 1.), so gab es auch *Stehler**), und die Versuche, den Begriff zu mildern, sind eben so willkürlich als

*) wobei die Berufung auf die *Erlaubtheit* des Stehlens bei manchen heidnischen Völkern, wie bei den Aegyptern und Lacedämoniern (s. *Wolf* Cur.), in einem apostolischen Briefe mit seinem hohen sittlichen Ernste ganz ungehörig ist. Gegen solch ein Vorurtheil hätte P. anders geschrieben.

entbehrlich *). Die Frage, weshalb P. die *Wiedererstattung* nicht erwähne (über welche Pflicht *Michael.* seine Bedenklichkeiten äussert), ist nicht mit *Estius* dahin zu beantworten, dass sie in *μηκέτι κλεπτέτω* enthalten sei **), sondern dahin, dass P. keinen vollständigen Unterricht über den Punkt des Stehlens geben, sondern nur das Verbot desselben und die Obliegenheit des Gegentheils (welche übrigens das Wiedererstatten zur sittlichen Voraussetzung hat) einschärfen wollte. Hat man aber die ganze Ermahnung in dieser Form für unschicklich, weil der apostolischen Strenge nicht entsprechend, gehalten (s. *de Wette*), so ist dagegen zu beachten, dass P. auch anderwärts mit einfachen Verboten und Geboten sich begnügt (s. z. B. Rom. 13, 13. f.), und dass die apostolische Strenge nachkommt (5, 5.). — *μᾶλλον δέ*) *vielmehr hingegen, imo vero*, das blos negative *μηκέτι κλεπτ.* correctiv steigernd. S. z. Gal. 4, 9. — *κοπιάτω* etc.) *er arbeite, indem er wirkt mit seinen Händen das Gute*, indem er durch seiner Hände Thätigkeit dasjenige zu Stande bringt, was in die Kategorie des sittlich Guten gehört (statt des vorher mit seinen Händen zu Wege gebrachten unsittlichen Geschäftes des Diebstahls). Gut *Bengel:* „*τὸ ἀγαθόν* antitheton ad furtum prius manu piceata male commissum.“ — *ἵνα ἔχῃ* etc.) Die Ansicht von *Schoettg.*, diess gehe auf die Jüdische Meinung von der Erlaubtheit des zur Unterstützung der Armen dienenden Diebstahls (*Jalk. Rubeni* f. 110. 4. *Vajikra rabba* f. 147. 1.), ist zwar von *Koppe* (vrgl. *Stolz*) u. *Holzh.* wiederholt, ist aber bei der Allgemeinheit des noch dazu an meist heidenchristliche Leser gerichteten *ὁ κλέπτ. μηκέτι κλεπτ.* nicht in den Worten ausgedrückt, welche vielmehr ganz einfach dem verbotenen *Nehmen* das pflichtmässige *Geben* entgegensetzen. — *τῷ χρείαν ἔχοντι*) *dem Bedürfniss Habenden*, nämlich dass ihm mitgetheilt werde. Vrgl. 1. Kor. 12, 24. Mark. 2, 25. 1. Joh. 3, 17. Plat. Legg. 6. p. 783. C. 12. p. 965. B.

V. 29. *Πᾶς λόγος — μὴ ἐκπορ.*) Die Negation ist nicht vom Verbo zu trennen. Von jeglicher schlechten Rede wird geboten, dass sie nicht herausgehen soll u. s. w. S.

---

*) S. z. B. *Hieron.*: „furtum nominans omne, *quod alterius damno quaeritur.*“ Ueberdiess billigt er die Deutung vom *furtum spirituale* der falschen Propheten. *Estius:* „generaliter positum videtur pro *fraudare*, *subtrahere* etc.“ Vrgl. *Calvin* u. V., auch noch *Holzh.*

**) „*Nam qui non restituit cum possit, is adhuc in furto — — perseverat.*“ Diess ist an sich wahr, aber kein Leser konnte auf eine solche Prägnanz des *μηκέτι κλεπτέτω* kommen.

Fritzsche Diss. II. in 2. Cor. p. 24 ff. — σαπρός, *faul*, im ethischen Sinne: *nichtsnutzig* (ὃ μὴ τὴν ἰδίαν χρείαν πληροῖ, *Chrys.*), *pravus;* Gegentheil: ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας. S. überh. *Lobeck* ad Phryn. p. 377 f. *Kypke* II. p. 297 f. — ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκ. τ. χρ.) *sondern wenn irgend eine* (Rede) *gut zur Erbauung des Bedürfnisses ist*, sc. so gehe sie aus eurem Munde. Ueber ἀγαθός mit εἰς, πρὸς oder Infin., die Tüchtigkeit oder Diensamkeit zu etwas bezeichnend, s. *Kypke* II. p. 298. u. d. *Lexica.* — πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας) steht nicht per Hypallagen für εἰς χρείαν τῆς οἰκοδομῆς (*Beza*), sondern τῆς χρείας ist Genit. *objecti; das eben vorliegende Bedürfniss* ist es, worauf der erbauende (christlich fördernde) Einfluss der Rede wirken soll. *Rück.* u. *Olsh.* nehmen ἡ χρεία für οἱ χρείαν ἔχοντες. Willkürlich und den Sinn verrückend, da ja *Jeder* der Erbauung bedarf, mithin in τῆς χρείας gar nichts Charakteristisches läge, keine *Modalitäts*bestimmung von ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομ. — ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσι) Zweck des vorher supplirten ἐκπορ. ἐκ τ. στ. ὑμ.: *damit sie* (diese Rede) *Huld*, d. i. Wohlthat *verleihe den Hörenden*, segenbringend für sie sei. Gegentheil solcher Reden: 2. Tim. 2, 14. *Theodoret.* (ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκ.), *Luther, Calov., Raphel, Kypke, Zachar., Mich., Koppe, Rosenm.* u. M., auch *Rück., Meier, Matthies, B. Crus.*: damit sie den Hörenden *Wohlgefallen gewähre, anmuthig sei.* Vrgl. auch *Chrys.*, welcher die Rede mit einer wohlriechenden Salbe vergleicht. Allein abgesehen davon, dass Reden, welche πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας gut sind, nicht immer anmuthig sein *können* (1. Kor. 7, 8 ff.), so steht der Sprachgebrauch entgegen, nach welchem χάριν δίδωμι immer *gratificari, Huld verleihen*, Liebesdienst erweisen u. dergl. bedeutet (Jak. 4, 6. 1. Petr. 5, 5. Ex. 3, 21. Ps. 84, 12. Tob. 1, 13. Soph. Aj. 1333. Plat. Legg. 3. p. 702. C., auch in den von *Wetst.* u. *Kypke* angeführten Stellen).

V. 30. Durch καί mit dem Vorherigen zusammenhängend, daher nicht mit *Lachm.* durch ein Punkt von V. 29. zu trennen, wodurch eine im Zusammenhange unpassende *allgemeine* Ermahnung herauskäme. — *Und betrübet nicht* (was durch λόγους σαπροὺς geschehen würde) *den heiligen Geist Gottes.* Schlechte Reden sind dem Wesen und Zwecke des heil. Geistes, welcher in den Christen wohnet, so entgegen, dass er darüber nur traurig werden kann. Vrgl. Hermas 2, 10.: μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν, μήποτε ἐντεύξηται τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ. Eine anthropopathische Vorstellung des den Geist Gottes heilig

afficirenden Bewussteins von dem Missverhältnisse des menschlichen Thuns zu seiner Heiligkeit, aber der Idee der *Liebe* Gottes, die in seinem Geiste waltet (Rom. 5, 5.), wie wahr und rührend entsprechend! *Dem Menschen* zum Bewusstsein kommt diese Betrübniss des Geistes, wenn wir nicht mehr das Zeugniss von ihm empfangen, dass wir Gottes Kinder sind (Rom. 8, 16.). Der gewählte Ausdruck „*den heiligen Geist Gottes*" macht das *Frevelhafte* solchen Thuns recht fühlbar. — Eine Anspielung übrigens auf Jes. 63, 10. ist nicht anzunehmen, da an dieser Stelle das παροξύνειν des Geistes charakteristisch ist. — ἐν ᾧ ἐσφραγ. εἰς ἡμέρ. ἀπολυτρ.) *motivirt* die Ermahnung; denn habt ihr durch den heiligen Geist eine so grosse Wohlthat empfangen, wie unrecht (undankbar) ist es, wenn ihr ihn betrübet! *Harless* nach Aelteren findet die *Möglichkeit des Verlustes* des Siegels angedeutet. Aber dahin weist μὴ λυπεῖτε weniger natürlich, als μὴ παροξύνετε (Jes. 63, 10.) dahin weisen würde. — ἐσφραγ.) ganz wie 1, 13. — εἰς ἡμέρ. ἀπολυτρ.) *für den Tag der Erlösung*, wo dann bei der Parusie die mit ἐσφραγ. bezeichnete *Gewissheit* des Messiasheils *Wirklichkeit* wird. Zu ἀπολυτρ. vrgl. z. 1, 14.

V. 31. 32. Πικρία) *Bitterkeit*, d. i. kränkend hässiges Wesen. S. *Wetst.* ad Rom. 3, 14. *Loesn.* Obss. p. 344 f. *Wyttenb.* ad Plut. Mor. VI. p. 1033. — Ueber den Unterschied von θυμός (*Zornaufwallung*) und ὀργή s. z. Rom. 2, 8. Gal. 5, 20. Der Context zeigt übrigens, dass hier *liebloser und feindseliger* Zorn gemeint sei; daher kein Widerspruch mit V. 26. — κραυγή) *Geschrei*, in welches feindliche Leidenschaftlichkeit ausbricht, Act. 23, 9.*), βλασφημία) nicht: „verba, quae *Dei* honorem — — laedunt," *Grot.*; sondern contextmässig Lästerung *gegen die Brüder*; vrgl. Kol. 3, 8. 1. Tim. 6, 4. Matth. 12, 31. 15, 19. — κακία) ist hier nicht *Schlechtigkeit überhaupt*, sondern dem Zusammenhange gemäss das specielle *Bosheit*, *Malice*, Rom. 1, 29. Kol. 3, 8. Diese ist das Fermentum der πικρία etc. — γίνεσθε) nicht *seid*, sondern *werdet*, dem ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν entsprechend. — χρηστοί) *gütig*. S. *Tittm.* Synon. p. 140. 195. Die Vermuthung, das Wort enthalte eine Anspielung auf den Namen *Christen* (*Olsh.*), ist ein willkürlicher Einfall. — εὔσπλαγχνοι) *barmherzig*. Vrgl. Manass. 6. 1. Petr. 3, 8. und die Stellen aus dem Test. XII Patrr. bei Kypke. — χαριζόμενοι) *verzeihend*, 2. Kor. 2, 7. 10. 12, 13. Die Erklärung *donantes* (*Vulg.*), *largientes* (*Erasm.*), entspricht dem Contexte

*) *Chrys* nennt die κραυγή das Ross des Zorns.

nicht. — ἑαυτοῖς gleich ἀλλήλοις. S. z. Kol. 3, 12. — καθὼς καὶ ὁ θεός etc.) Motiv aus dem Beispiele Gottes. Matth. 6, 14. 18, 21 ff. — ἐν Χριστῷ) *in Christo*, in dessen Hingabe in den Versöhnungstod der Act der göttlichen Verzeihung vollzogen wurde. 2. Kor. 5, 19.

KAP. V.

V. 2. ἡμᾶς — ἡμῶν) *Tisch.*: ὑμᾶς — ὑμῶν. Aber die Zeugen dafür sind ungleich und nicht stark genug, zumal das Pronom. der zweiten Person unwillkürlich aus dem Contexte sich darbot. — V. 4. καὶ αἰσχρ. καί) A. D.* E.* F. G. Minusk. Sah. Vulg. It. u. bedeut. Väter: ἢ αἰσχρ. ἤ. Gilliget von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.*, und mit Recht; die Recepta erscheint als alte Aenderung nach V. 3., wo auch erst beim dritten Laster ἤ eintritt. — τὰ οὐκ ἀνήκοντα) A. B. 31. 67. 73. Clem. Antioch. Ephr. Cyr.: ἃ οὐκ ἀνῆκεν. So *Lachm.* u. *Rück.*; empfohlen auch von *Griesb.* Interpretament, wahrscheinlich dadurch veranlasst, dass man das folgende ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαρ. als den Gegensatz von τὰ οὐκ ἀνήκοντα betrachtete. — V. 5. ἔστε) *Elz.*: ἐστε gegen weit überwiegende Zeugen. Zwar vertheidigt von *Matth.* („pluribus Graecis in mentem venire poterat ἔστε"), aber offenbar mechanische Verschreibung oder Aenderung. — ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, *Lachm.*, nur nach B. 67.** Lect. 40. Cyr. Hier., hat ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, was auch *Mill.* u. *Griesb.* empfahlen. F. G. Vulg. It. Goth. Victorin. Cypr. Ambrosiast. haben ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία. Durch Letzteres wurde das ursprüngliche ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, welches, um nicht missverstanden zu werden, einer Erklärung zu bedürfen schien, *erklärt*, und hernach wurde εἰδωλολάτρης *wiederhergestellt*, wodurch die Lesart bei *Lachm.* entstand. — V. 9. φωτός) *Elz.*, *Matth.*: πνεύματος, gegen entscheidende Zeugen. Glossem aus Gal. 5, 25. — V. 17. συνιέντες) A. B. Minusk. Chrys. ms. Damasc. Hier.: συνίετε. So *Lachm.* u. *Rück.* Aber *Harless* hat συνιόντες nach D.* F. G. Letzteres, aber συνίοντες zu accentuiren (von συνίω, *Fritzsche* ad Rom. I. p. 174 f.), als die weniger gangbare Form, ist vorzuziehen; der Imperat. ist Glossem. — V. 19. πνευματικαῖς) fehlt nur bei B. Clar. Germ. Ambrosiast. u. ist eingeklammert von *Lachm.* Es könnte aus Kol. 3, 16. eingekommen sein; doch sind die auslassenden Zeugen zu schwach, und leicht möglich war die Auslassung auch durch das Homoeoteleuton. — ἐν τῇ καρδίᾳ) *Lachm.* u. *Rück.*: ἐν ταῖς καρδίαις, nach bedeutenden Zeugen (nicht B.). Aber der Plural lag an sich den Abschreibern sehr nahe, und wurde durch Vergleichung von Kol. 3, 16. noch näher gelegt. — V. 21. Χριστοῦ) *Elz.*: θεοῦ, gegen entscheidende Zeugen, von welchen D.

E. F. G. Codd. It. Ἰησοῦ theils vorher, theils nachher zusetzen. Richtig urtheilt schon *Mill.*, dass φόβος θεοῦ die *geläufigere* Vorstellung war, wodurch θεοῦ (K.: κυρίου) einkam. — V. 22. Nach ἀνδράσιν hat *Elz.*, *Scholz* ὑποτάσσεσθε, und *Lachm.* ὑποτασσέσθωσαν, Letzteres nach A. Minusk. Copt. Vulg. Goth. Clem. (einmal) Bas. Damasc. Ambrosiast. Pel. Die Recepta, aber *vor* τοῖς ἰδίοις, haben D. E. F. G. Lect. 19. It. Syr. Diese Verschiedenheiten bestärken nur die Wahrscheinlichkeit, dass ursprünglich gar kein Verbum gestanden habe, wie auch B. Codd. gr. b. Hier. Clem. (einmal) kein Verbum haben. Das Verbum, auch von *Tisch.* getilgt, ist Nachhülfe der Structur. — V. 23. ist ἀνήρ (*Elz.*: ὁ ἀνήρ) und αὐτός (*Elz.*: καὶ αὐτός) kritisch entschieden. — V. 24. ἰδίοις) ist nach B. D.* E * F. G. Minusk. Codd. It. mit *Lachm.* u. *Tisch.* als Zusatz aus V. 22. zu tilgen. — V. 25. ἑαυτῶν) fehlt bei A. B. Minusk., Clem. Or. Cyr. Chrys. Getilgt von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Rück.* Aber wäre zu γυναῖκας *zugesetzt* worden, so hätte es am nächsten gelegen, aus V. 22. ἰδίας zuzufügen. Das bei F. G. gelesene ὑμῶν (Vulg. It. etc.: *vestras*) ist eine Erklärung von ἑαυτῶν und spricht *für* dieses, dessen Ausfall aus seiner Entbehrlichkeit zu erklären ist. — V. 27. αὐτός) *Elz.*: αὐτήν, gegen weit überwiegende Zeugen; aus dem unverstandenen nachdrücklichen αὐτός geändert. — V. 28. *Lachm.* hat mit Recht nach entscheidender Bezeugung οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν aufgenommen. B. hat die Stellung οὕτ. ὀφ. καὶ οἱ ἄνδρες. — V. 29. Statt Χριστός hat *Elz.* κύριος, gegen entscheidende Zeugen. — V. 30. ἐκ τῆς σαρκ. αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστ. αὐτοῦ) fehlt bei A. B. 17. 67.** al. Copt. Aeth. Method. und vielleicht Ambrosiast. Getilgt von *Lachm.*, verdächtigt auch von *Mill.* u. *Griesb.* Aber die Auslassung ist entweder nur zufällig entstanden, indem man beim Abschreiben von dem ersten αὐτοῦ gleich auf das dritte αὐτοῦ kam, oder absichtlich, indem man die Angemessenheit der Worte im Contexte verkannte und ihren Sinn ungehörig fand. Wären sie aus LXX. Gen. 2, 23. zugesetzt, so würde man ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ geschrieben haben. — V. 31. τὸν πατ. αὐτοῦ κ. τ. μητ.) *Lachm.* u. *Tisch.* nach überwieg. Zeugen haben blos πατέρα καὶ μητέρα. Richtig; die Recepta ist aus d. LXX. — πρὸς τὴν γυν.) *Lachm.* u. *Rück.*: τῇ γυναικί, zwar nach vielen und bedeutenden Zeugen (nicht B.), aber Aenderung nach den LXX. (nach A. Ald.) und Matth. 19, 5.

Inhalt: Ermahnung zur Nachahmung Gottes, zur Liebe, wie Christus durch seinen Opfertod uns geliebt habe (V. 1. 2.). Warnung vor Unkeuschheit, Habsucht und anderen

Lastern, weil dieselben vom Messiasreiche ausschliessen (V. 3—5.). Sie sollten sich nicht täuschen lassen durch leere Reden und nicht Gemeinschaft machen mit den Lasterhaften; denn aus Verfinsterten christlich Erleuchtete geworden, seien sie verpflichtet, dem angemessen zu wandeln und mit den Werken der Finsterniss keine Gemeinschaft zu haben, sondern sie vielmehr zu rügen, was eben so nöthig als heilsam sei (V. 6—14.). Sorgfältig sollten sie also in ihrem Wandel sein als Weise (V. 15—17.), und sich nicht berauschen, sondern voll werden des heiligen Geistes, was sich durch wechselseitiges Lautwerden in Psalmen und Hymnen, durch Lobsingen in der Stille des Herzens und durch beständiges christliches Danksagen gegen Gott äussern müsse (V. 18—20.). Unterthänig gegen einander in der Furcht Christi, sollen die Weiber ihren Männern die rechte christliche Unterthänigkeit leisten (V. 21—24.), die Männer aber den Weibern die rechte christliche Liebe (V. 25—33.), wobei jedoch das Weib Ehrfurcht dem Manne schuldig sei (V. 33.).

V. 1. 2. Hat P. eben gesagt *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν*, so fasst er nun auf Grund dieser Worte (*οὖν*) die 4, 32. im Einzelnen ausgedrückte Liebespflicht in Eins zusammen, und zwar als Nachahmung Gottes durch einen liebevollen Wandel, wie er der von Christo uns erwiesenen Liebe gemäss ist. Sonach entspricht V. 1. dem *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χ. ἐχαρίσατο* im Ganzen, und V. 2. dem *ἐν Χριστῷ* insonderheit; *γίνεσθε οὖν* aber entspricht mit Nachdruck dem *γίνεσθε δέ* 4, 32., das Nämliche, was mit *γίνεσθε δέ* eingeführt war, in einer andern, aus den letzten Worten von V. 32. fliessenden Form einführend. — *ὡς τέκνα ἀγαπ.*) eurem Verhältnisse zu Gott als dessen geliebte Kinder gemäss. *ἀγαπητά* bezeichnet weder *amabiles* (*Zanch.*), noch *gute, vortreffliche* Kinder (*Koppe*), noch ist mit *Vater* zu sagen: „ut solent liberi, qui *tunc* diliguntur," sondern welch eine Liebe hat uns Gott durch die *υἱοθεσία* erzeigt (1. Joh. 3, 1. Rom. 5, 8. 5. al.)! Aber Gottes geliebtes Kind zu sein, und dem liebenden Vater nicht ähnlich zu werden, wie widersprechend wäre diess! S. Rom. 6, 1 ff. 1. Joh. 4, 7 ff. Matth. 5, 45. Doch findet sich der *Ausdruck* „Nachahmer *Gottes*" bei P. nur hier. — *καί*) knüpft an, worin diese Nachahmung Gottes bestehen müsse, nämlich darin, dass *Liebe* das Element sei, in welchem ihr Lebenswandel vor sich gehe, Liebe, wie sie auch Christus bewiesen hat gegen uns. — *καὶ παρέδωκεν* etc.) Thaterweis des *ἠγάπησεν*. Vrgl. Rom. 5, 8 f. Gal. 2, 20. Joh. 15, 13. Es ist aber nicht *εἰς*

θάνατον zu suppliren (*Grot.*, *Harless* u. M.), sondern τῷ θεῷ gehört dazu, gegen dessen Verbindung mit εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (*Luther*, *Koppe*, *Meier*, *Harless*) die Stellung ist (vrgl. Lev. 1, 9. 13. 17.), da die nachdrückliche Voransetzung von τῷ θεῷ, wenn es zu εἰς ὀσμ. εὐωδ. gehörte, ganz ohne Grund wäre. — ἐπὲρ ἡμῶν) *uns zu Gute*, um uns Gotte zu versöhnen. Die Idee der Stellvertretung ist nicht in der Präposition ausgedrückt, liegt aber in der Opfervorstellung. S. z. Rom. 5, 6. Gal. 3, 13. — προσφορὰν κ. θυσίαν) *als Darbringung und Schlachtopfer*. Letzteres ist nähere Bestimmung des erstern: denn προσφορά ist *alles* zum Opfer Dargebrachte überhaupt, es sei blutig oder unblutig. Vom Opfer Christi auch Hebr. 10, 10. *Harless* erklärt die Verbindung der beiden Substantive dahin, dass Christus, wie er Opfer für Andere *war* (θυσίαν), auch sich selbst als Opfer *dargebracht* habe (προσφοράν). Aber abgesehen davon, dass so P. logischer Weise θυσίαν κ. προσφοράν geschrieben haben müsste, so sagen ja *beide* Worte, *als was* sich Christus Gotte dargegeben habe, drücken beide das *objective* Verhältniss aus, während das subjective Verhältniss Christi in παρέδωκεν ἑαυτὸν ἐπὲρ ἡμῶν liegt. — εἰς ὀσμὴν εὐωδίας) *so dass es ihm zu einem Wohlgeruchsdufte gereichte*, bildliche Bezeichnung der *Gottgefälligkeit* (Phil. 4, 18.), nach dem Hebr. רֵיחַ נִיחֹחַ (Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 12. 3, 5.), welches die ursprüngliche *wirkliche* Vorstellung von der Gottgefälligkeit eines Opfers war. S. Gen. 8, 21. *Ewald* Alterth. p. 31. — Die Frage, ob hier Christus wirklich als *Sühnopfer* dargestellt sei, oder blos als der, welcher uns in seiner Gott wohlgefälligen Hingebung ein *Vorbild* hinterlassen (so *Usteri* Lehrbegr. p. 113., *Rück.*), ist von den Socinianern angeregt (s. Catech. Racov. 484. ed. Oeder. p. 1006.), welche Ersteres leugneten (s. auch *Calov.* Bibl. ill. p. 716 f.), entscheidet sich aber nicht blos durch ἐπὲρ ἡμῶν, sondern durch die durchgängige neutestamentliche und insonders auch Paulinische Anschauung des Todes Jesu als des ἱλαστήριον Rom. 3, 25. (vrgl. auch Matth. 20, 28. 1. Tim. 2, 6.), welche auch hier in θυσίαν enthalten ist (vrgl. *Lechler* apost. u. nachapost. Zeitalt. p. 77.). Allerdings ist der Hauptpunkt im Zusammenhange u. St. die von Christo erwiesene *Liebe*, aber der Thaterweis dieser Liebe ist als das dargestellt, was er *war*, als *Sühnopfer*, wogegen auch nicht der Zusatz εἰς ὀσμ. εὐωδ. geltend zu machen ist, welcher im A. T. nur bei freiwilligen Opfern (קרבן δῶρον) gebraucht wird (vrgl. auch Phil. 4, 18.), da ja Christus *sich selbst* geopfert hat, mithin sein Sühnopfer zugleich freiwilliges Opfer *war*.

V. 3. *Ἀδ*) zu einem andern Stücke der Ermahnung überführend. — *ἀκαθαρσία* und *πλεονεξία* ganz wie 4, 19., Letzteres also auch hier weder *Unersättlichkeit in der Wollust*, wie *Heinsius* (welchen *Salmas.* de foen. Trap. p. 121 ff. bestritt), *Estius*, *Locke*, *Baumg.*, *Mich.*, *Zach.* u. M. wollten, noch „inprimis de *prostibulis*, quae sunt *vulgato corpore*, ut quaestum lucrentur," *Koppe*, *Stolz*, sondern *Habsucht*. — *ἤ*) ist nicht gleich *καί* (*Salmas.*, *Schleusn.*), aber auch nicht explicativ (*Heins.*), sondern *disjunctiv*, ein anderes Laster von dem zusammengehörigen *πορνεία καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία* scheidend (vrgl. *Fritzsche* ad Marc. p. 275 f.): weder Hurerei und jedwede Unfläthereі, *noch* Habsucht, *noch* Schandbarkeit (V. 4.) u. s. w. — *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*) *ἱκανῶς τὸ μυσαρὸν τῶν εἰρημένων ὑπέδειξε, καὶ αὐτὰς αὐτῶν προσηγορίας τῆς μνήμης ἐξορίσαι κελεύσας*, *Theodoret*. Vrgl. V. 12. Dio Chrys. p. 360. b.: *στάσιν δὲ οὐδὲ ὀνομάζειν ἄξιον παρ' ὑμῖν*. Herod. I, 138.: *ἅσσα δέ σφι ποιέειν οὐκ ἔξεστι, ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι*. Dem. 1259. 17.: *ἃ καὶ ὀνομάζειν ὀκνήσαιμ' ἄν*. — *καθὼς πρέπει ἁγίοις*) nämlich dass diese Laster nicht einmal dem Namen nach unter ihnen vorkommen.

V. 4. *Αἰσχρότης*) *Scheusslichkeit*, schandbares Wesen. Plat. Gorg. p. 525. A. Die Meisten, auch *Rück.*, *Meier*, *Holzh.*, *Olsh.* (nicht *Matthies* u. *Harless*) beschränken es auf schandbare *Reden*, aber ohne Grund des Sprachgebrauchs (*αἰσχρολογία* wäre diess, s. Kol. 3, 8. Xen. de rep. Lac. 5, 6. Aristot. de rep. 7, 17. Polyb. 8, 13, 8. 12, 13, 3.) und des Contextes, in welchem erst die folgenden Stücke das unchristliche Reden enthalten. — *μωρολογία*) ist das *Führen fader, dummer Reden*. Antig. de mirab. 126.: *μωρολογίας κ. ἀδολεσχίας*. Arist. H. A. 1, 11. Plut. mor. 504. A. — *εὐτραπελία*) heisst eigentlich *Wohlgewandtheit* (von *τρέπω* und *εὖ*), *Urbanität*; dann besonders *witziges*, *spasshaftes Wesen*, und im schlimmen Sinne, wie hier, das Witzwesen der *Frivolität*, *scurrilitas*. S. überh. *Wetst.* z. u. St. *Dissen* ad Pind. p. 180. Goth. *Krüger* z. Thuc. 2, 41, 1. — *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*) *als welches unziemlich ist*. Vrgl. *Winer* p. 221. 430 f. Es bezieht sich blos auf *μωρολογία* und *εὐτραπελία*, da für *αἰσχρότης* eine solche charakteristische Bezeichnung gänzlich entbehrlich war, und auch *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* blos auf jene beiden peccata *oris* zurückweist. — *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία*) Aus dem vorherigen *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν* ist hier *ἔστω* oder *γινέσθω ἐν ὑμῖν*, welches in jenem enthalten ist, zu suppliren, nach bekannter Brachylogie. *Kühner* II. p. 604. *εὐχαριστία* ist nach ständigem

Sprachgebrauche (vrgl. auch *Loesn.* Obss. p. 345 f.) weder *Anmuth der Rede*, wie *Hieron.*, *Calvin**), *Salmas.*, *Cajet.*, *Hammond*, *Seml.*, *Mich.*, *Wahl*, *Meier* u. M. wollten, was εὔχαρι wäre, noch *pudicitia* (*Heinsius*), sondern *Danksagung*, wobei auch ein dem christlichen Wesen und dem Paulinischen Idealismus weit entsprechenderer Gegensatz herauskommt. Die im Reden sich äussernde *Dankbarkeit gegen Gott* (für das Heil in Christo) soll bei den Christen die beiden vorher genannten Fehler verdrängen und ihren mündlichen Verkehr heiligen. „Linguae abusui opponitur sanctus et tamen laetus usus," *Beng.* Falsch bezieht *Morus* auf die Danksagung *gegen Andere*: „führet vielmehr *die Sprache der Verbindlichkeit* gegen andere Menschen!"

V. 5. P. geht auf die V. 3. genannten Laster zurück, und *begründet* deren Verbot. — ἴστε γινώσκοντες) *Indicat.*: P. wendet sich an das *Bewusstsein* der Leser, was ihm bei der Bekanntheit des Lehrsatzes jedenfalls näher lag und auch stärker motivirt als der *imperativische* Sinn (*Vulg.*, *Valla*, *Castal.*, *Vatabl.*, *Er. Schmid*, *Estius*, *Wolf*, *Bengel*, *Koppe*, *Rück.*, *Matthies* u. M.). Das *Particip.* aber ist hier nicht aus der bekannten Hebräischen und Griechischen Verbindungsweise des Verbi finiti mit seinem Particip. (*Winer* p. 317 f.) zu erklären, da γινώσκ. ein *anderes* Verbum ist, sondern es bezeichnet den *Modus* des Wissens **). — πᾶς — οὐκ ἐχει) S. z. 4, 29. u. *Winer* p. 155. — ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης) geht auf den *Habsüchtigen*, welchen P. im uneigentlichen Sinne, in so fern derselbe das Geld und Gut zu seinem Gotte gemacht hat, vom Dienste des wahren Gottes aber abgefallen ist (vrgl. Matth. 6, 24.), für einen *Götzendiener* †) erklärt. Vrgl. Phil. 3, 19. Kol. 3, 5. u. d. Stellen aus Philo u. Rabbinen, welche dieselbe Betrachtungsweise des Geizes und anderer Laster ausdrücken, b. *Wetst.* u. *Schoetg.* Hor. p. 779. Allerdings ist auch πορνεία und ἀκαθαρσία subtiler Götzendienst, aber nur von der Habsucht hebt es P. hier und Kol. 3, 5. hervor, um diese κατ' ἐξοχήν als widerchristlich recht fühlbar zu machen (vrgl.

---

*) „Sermones nostros vera suavitate et gratia perfusos esse debere, quod fiet, si miscebimus utile dulci."

**) *Das wisset ihr aus eigener Erkenntniss*, ohne dass ich euch also erst darüber zu belehren hätte, *dass* u. s. w. Vrgl. das Classische ὁρῶν καὶ ἀκούων οἶδα Xen. Cyr. 4, 1, 14. Τοῦτο geht also auf das folgende ὅτι, nicht auf V. 3 f., wie *Winer* will. S. *Kühner* II. §. 631. 2.

†) Die Erklärung von *Mich.*: „*welcher eine Sünde begeht, die mit zu den Arten des Götzendienstes gehört*," fällt mit der falschen Erklärung, dass πλεονεξία *unersättliche Wollust* sei.

1. Tim. 6, 10.). Gerade dem Paulus, dessen Alles aufopfernde Selbstverleugnung (2. Kor. 6, 10. 11, 27.) jener selbstsüchtigen Leidenschaft so scharf entgegen stand, war eine solche absonderliche Brandmarkung der *πλεονεξία* sehr natürlich. *Zachar., Koppe**), *Meier, Harless*, auch *Fritzsche* (de conformat. N. T. critica Lachm. I. 1841. p. 46.) beziehen *ὅς ἐστιν εἰδωλ. auf alle drei Subjecte.* Unnöthige Abweichung von dem, was sich nach dem *Singul.* des Relat. dem Leser am natürlichsten darbieten musste, und die Parallele Kol. 3, 5. steht entgegen, wo *ἥτις ἐστιν εἰδωλολατρεία* seine Beziehung blos auf die *πλεονεξία* durch das articulirte *τὴν πλεονεξίαν* gesichert hat, und erst nachher die Zusammenfassung der vorgenannten Laster durch das Neutr. Plur. *δι' ἅ* eintritt. — *οὐκ ἔχει κληρονομίαν*) Vrgl. z. 1, 11. Durch das *Praesens* wird das *gewisse, zukünftige* Verhältniss *vergegenwärtiget.* S. *Bernhardy* p. 371. — *ἐν τῇ βασιλ. τοῦ Χριστοῦ κ. θεοῦ*) denn das Messiasreich gehört *Christo und Gotte*, da *Christus und Gott* das Regiment dieses Reiches haben werden. Christus eröffnet es bei der Parusie, und beherrscht es unter Gottes Oberherrschaft (1. Kor. 15, 27.) bis zur letzten Vollendung, wo er es dann Gotte als einigem Regenten übergiebt (1. Kor. 15, 24. 28.). Aber nach *Beza, Zanch., Glass, Bengel* (vrgl. auch *Calov.*) haben neuerlich *Rück.* u. *Harless* auf Grund der Nichtwiederholung des Artikels erklärt: *„dessen, welcher Christus und Gott ist,"* so dass Christus hier Gott genannt werde**). Falsch, da *θεός* keines Artikels bedarf (s. *Winer* p. 110 f.; vrgl. *βασιλεία θεοῦ* 1. Kor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21.), Christus aber nach dem strengen Monotheismus Pauli (vrgl. 4, 6.) niemals *θεός* im absoluten Sinne genannt werden konnte, und nie von P. so genannt worden ist. S. z. Rom. 9, 5. Kol. 2, 2. Die Bezeichnung des Reiches als *βασιλεία Christi und Gottes* ist *klimaktisch* (vrgl. z. Gal. 1, 1.), und macht das warnende Moment feierlicher und abschreckender†). — Ueber die Sentenz selbst vrgl. Gal. 5, 21.

V. 6. *Lasset von Keinem euch täuschen mit leeren Worten!* In denen, vor welchen hier gewarnt wird, sieht *Grot.*

---

*) Uebrigens lässt *Koppe* zwischen zwei willkürlichen Aenderungen des Wortsinnes die Wahl. Der Sinn sei entweder: *„quae quidem flagitia regnant inter gentiles idololatras,"* oder: *„so wenig als ein Götzendiener."*

**) Doch meint *Rück.* inconsequent genug: ob es P. hier wirklich so gemeint habe, lasse sich darum nicht entscheiden, weil er hier überhaupt gar nicht von Christo rede, sondern nur beiläufig seines Reiches erwähne.

†) Vrgl. auch *Ernesti* Urspr. d. Sünde p. 207 ff.

theils *heidnische Philosophen*, theils *Juden*, welche letzteren „omnibus Judaizantibus, quomodocunque vixissent, partem fore dicebant in seculo altero;" *Olsh.* denkt an leichtfertige *antinomistisch gesinnte Christen*, welche künftig auftreten würden, *Meier* an heidnisch gesinnte *Lehrer*. Dem Contexte nach (ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας, συμμέτοχοι αὐτῶν, ἦτε γὰρ ποτὲ σκότος) sind *ungläubig gebliebene Heiden* zu verstehen, welche in ihrem Verkehr mit den Christen jene heidnischen Laster zu beschönigen, sie für adiaphoristisch auszugeben, die Enthaltsamkeit von denselben als grundlosen Rigorismus darzustellen und die Christen dadurch zum heidnischen Leben zurückzulocken suchten. Ihre Reden waren κένοι, in so fern ihnen der entsprechende *Inhalt*, d. i. die *Wahrheit*, abging. Vrgl. Kol. 2, 8. LXX. Ex. 5, 9. al. Plat. Lach. p. 196. B. Dem. 821. 11. Hom. Od. 22, 249. u. d. Stellen b. *Kypke* II. p. 299 f. — διὰ ταῦτα γὰρ etc.) denn es hat mit diesen Lastern allerdings gar viel auf sich: *um dieser Laster willen* (διὰ ταῦτα mit Nachdruck vorangestellt) kommt der Zorn Gottes auf die Ungehorsamen (herab), — denn diese Laster (vrgl. Rom. 1, 18 ff.) haben ihnen die Schuld zugezogen, welcher sie nur durch den Glauben an Christum entlediget werden könnten, dessen Verschmähung sie aber unter dem Zorne Gottes bleiben lässt. ταῦτα auf das *Betrügen mit leeren Worten* zu beziehen (*Chrys.* stellt beide Fassungen neben einander, vrgl. *Theophyl.* u. *Oecum.*), hat nicht sowohl den Plural. gegen sich, da ταῦτα oft auch bei Classikern *Einen* Begriff oder Gedanken (nach dem Inbegriff seiner mehreren Merkmale) bezeichnet (s. *Winer* p. 146.), wohl aber die Ungemessenheit des Sinnes an sich und zum folgenden μὴ οὖν γίνεσθε etc., so wie die Parallele Kol. 3, 6. — ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) Nicht die *Strafe des gegenwärtigen Lebens* ist gemeint (*Calvin*, *Meier* u. M.; *Matthies* verbindet Gegenwart und Zukunft), da die ὀργὴ τοῦ θεοῦ das Gegentheil der βασιλεία V. 5. ist, sondern der Zorn Gottes *am Tage des Gerichts*, welche Zukunft, wie V. 5., vergegenwärtiget wird. Vrgl. 1. Thess. 1, 10. — Die υἱοὶ τῆς ἀπειθ. sind hier die den Glauben an das Evangel. Verweigernden und dadurch Gott Ungehorsamen. Anders 2, 2. Vrgl. Rom. 11, 30.

V. 7. Οὖν) da um dieser Sünden willen u. s. w. — συμμέτοχοι αὐτῶν) αὐτῶν kann contextmässig nur auf die υἱοὺς τῆς ἀπειθ. bezogen werden, deren *Mitgenossen* die Christen werden, *wenn sie die nämlichen Sünden üben*, wodurch sie aus dem Stande der Versöhnung heraus (Rom. 11, 22.) und der göttlichen ὀργή anheimfallen (V. 5.) *Koppe's*

Erklärung: „ejusdem cum iis *fortunae* compotem fieri," ist eine contextwidrige (s. V. 8—11.) Eintragung der *Folge*, welche das *Motiv* (οὖν) dazu sein soll, dass die Leser nicht Mitgenossen der Ungehorsamen werden. — Ueber συμμέτοχος s. z. 3, 6.

V. 8. Begründung der eben gegebenen Ermahnung: Denn vergangen ist euer voriger finsterer Zustand (welchem jene Laster entsprechend waren); jetzt hingegen seid ihr christlich Erleuchtete: wie es solchen geziemt, soll euer Wandel sein. — ἦτε) mit Emphase vorangestellt, hat das begründende Moment als *Praeteritum*, ganz wie Rom. 6, 17. Unrichtig *Rück.* auch hier: P. habe μέν weggelassen, was gegen die gute Schreibart sei. Die Nichtsetzung von μέν hat ihren *logischen* Grund, und zwar darin, dass der Satz *nicht in Beziehung* auf den dann mit δέ folgenden *gedacht* ist. Eben so bei den Classikern, wo μέν zu fehlen scheint. S. *Krüger* ad Anab. 3, 4, 41. *Bornem.* ad Cyrop. 3, 2, 12. ed. Goth. *Klotz* ad Devar. p. 356 f. *Ellendt* Lex. Soph. I, p. 388. — σκότος) Abstractum pro Concreto zur stärkern Bezeichnung (*Kühner* II. p. 25 f.): *finster*, womit das Gegentheil des Besitzes der göttlichen Wahrheit bezeichnet ist. — νῦν δὲ etc.) jetzt hingegen wie ganz anders ist es mit euch, wie ganz anders muss euer Wandel sein! *Licht in dem Herrn* seid ihr jetzt, d. h. mit der göttlichen Wahrheit ausgestattet in eurer Gemeinschaft mit Christo, in welchem ihr lebet und webet. Vrgl. 1, 18. — ὡς τέκνα φωτος) *als Lichtkinder*, d. i. als Erleuchtete. *Ohne* οὖν fällt die Ermahnung energischer ein. Vrgl. *Stallb.* ad Plat. Gorg p. 510. C. *Dissen* ad Pind. Exc. II. p. 276.

V. 9. Parenthetische *Anregung* zur Befolgung der vorherigen Aufforderung durch Vorhaltung der herrlichen Frucht, welche die christliche Erleuchtung trägt; δοκιμάζοντες ist dann (V. 10.) begleitende Bestimmung zu περιπατεῖτε, und καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε V. 11. setzt die imperativische Rede fort. Falsch *Koppe*, mit Aufhebung der Parenthese: δοκιμάζοντες V. 10. stehe für den Imperat. — γάρ) *denn*, nicht das blos erklärende *nämlich*, was in den ganzen paränetischen Zug der Rede etwas Mattes und Fremdartiges bringt. — ὁ καρπὸς τοῦ φωτος) bezeichnet bildlich den Inbegriff der sittlichen Wirkungen, welche die christliche Erleuchtung zur Folge hat. Vrgl. z. Gal. 5, 22*). — ἐν πάσῃ

*) wo, was hier καρπ. τοῦ φωτος heisst, καρπ. τοῦ πνεύματος genannt wird. Nicht als ob πνεῦμα und φῶς ein und dasselbe wäre (*Delitzsch* bibl. Psychol. p. 339.), sondern der Geist, durch wel-

ἀγαθωσύνῃ) sc. ἐστι, so dass jegliche Art von Bravheit (ἀγαθωσ., s. z. Rom. 15, 14. Gal. 5, 22.) u. s. w. als dasjenige gedacht ist, worin die Frucht enthalten ist (besteht). Vrgl. *Matthiae* p. 1342. — δικαιοσύνῃ) *sittliche Rechtbeschaffenheit* Rom. 6, 13. al. S. s. Phil. 1, 11. — ἀληθείᾳ) *sittliche Wahrheit*, der Heuchelei als ethischem ψεῦδος entgegengesetzt. 1. Kor. 5, 8. Phil. 1, 18. Die Allgemeinheit dieser drei Worte, welche sämmtlich die *ganze* christliche Sittlichkeit, und zwar unter den drei verschiedenen Gesichtspunkten „gut, recht, wahr" umfassen, verbieten die Annahmen speciellerer Gegensätze, wie z. B. bei *Chrys.*: ἀγαθωσ. sei dem Zorne, δικαιοσ. der Verführung und dem Betruge, ἀληθ. dem Lügen entgegengesetzt. Andere anders; s. *Theophyl.*, *Erasm.*, *Grot.*

V. 10. δοκιμάζοντες) Modalitätsbestimmung des geforderten Wandelns, welches unter prüfender Erwägung dessen, was Christo (τῷ κυρίῳ) wohlgefällig sei, wobei subjectiv das christliche Gewissen (Rom. 14, 23.) und objectiv das Evangelium von Christo entscheidet, vor sich gehen soll. Vrgl. V. 15. Rom. 12, 2. 1. Thess. 5, 21.

V. 11. Συγκοινωνεῖτε) *habet nicht mit* (den Ungehorsamen) *Gemeinschaft an den Werken der Finsterniss* (vrgl. V. 7. u. s. wegen des Dativ z. Phil. 4, 14.), d. h. an den Werken, welche in Folge der geistlichen Finsterniss vollbracht werden. Vrgl. Rom. 13, 12. Es sind die ἔργα πονηρά (Kol. 1, 21.), die ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 21.). — τοῖς ἀκάρποις) *den nichtsfruchtenden*, in so fern sie nämlich kein Heil nach sich ziehen. Das *Verderben*, welches sie zur Folge haben (Rom. 6, 21. 8, 12. Gal. 6, 8. Eph. 4, 22. al.), ist als *Negation* des Heils vorgestellt (vrgl. V. 5.). Vrgl. ἔργα νεκρά Hebr. 6, 1. 9, 14. — μᾶλλον δὲ καί) *vielmehr aber auch, imo adeo.* S. z. Gal. 4, 9. Rom. 9, 34. Gut *Beng.*: „non satis abstinere est." — ἐλέγχετε) *rüget sie* (diese Werke), was dadurch geschieht, dass man sie nicht mit Stillschweigen übergeht und nachsichtig verschont, sondern sie dem Thäter tadelnd vorhält und ihm ihre Unsittlichkeit aufdeckt und zum Bewusstsein bringt, um Besserung hervorzubringen. Diess züchtigende Rügen ist ein *mündliches*, da der Context kein anderes anzeigt, nicht ein *factisches* („sancta nimirum et honesta vita," *Beza*, vrgl. *Erasm.*, *Cameron*, *Zanch.*), nicht ein „dictis *et factis*" (*Bengel*, vrgl. *Theophyl.*, *Phot.*, *Calov.*,

---

chen Gott und Christus im Herzen wohnen, Rom. 8, 9., *wirkt* das φῶς im Herzen (2. Kor. 4, 6. Eph. 1, 17 f.), so dass des *Geistes* Frucht auch Frucht des *Lichtes* ist.

Holzh., *Olsh.* u. M.) geschehendes. Vrgl. z. Joh. 3, 20. 16, 8. 1. Kor. 14, 24.

V. 12. begründet die eben ausgesprochene Forderung ἐλέγχετε durch Hinweisung auf das, was ganz besonders des ἐλέγχειν bedarf, durch Hinweisung auf die *heimlichen* Lasterthaten der Ungläubigen, welche so abscheulich seien, dass man sich schämen müsse, sie auch nur auszusprechen. So wird also das ἐλέγχετε in Betreff seiner grossen *Nothwendigkeit* begründet. — κρυφῇ sonst nicht im N. T., aber s. Deut. 28, 57. Sap. 18, 9. 3. Makk. 4, 12. Xen. Symp. 5, 8. Pind. Ol. 1, 75. Soph. Trach. 686. Antig. 85.; mit Jota subscr. zu schreiben, *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 992.) hat im Vordersatze den Nachdruck, daher es vorangestellt ist, und bezeichnet das *im Geheimen*, im Dunkeln der Verborgenheit Geschehende. Speciellere Beziehungen, wie die auf die scheusslichen Ausschweifungen bei den *heidnischen Mysterien* (*Elsner*, *Wolf*, *Mich.*, *Holzh.*, vrgl. *Zach.*), oder gar auf die „familiam *Simonis Magi*, quae erat infandarum libidinum magistra," (*Estius*), haben so wenig ein Recht im Contexte, wie die Schwächung des Wortsinnes bei *Morus*, welcher die *mores domesticos* der Heiden versteht. Nach *Koppe* (*flagitia quaevis*), *Meier*, *Harless* u. *Olsh.* aber sollen die κρυφῇ γινόμενα nicht speziell die *geheimen* Lasterthaten der Heiden sein, sondern *die ἔργα τοῦ σκότους überhaupt*, welche nach der durch σκότος bedingten Anschauung so bezeichnet seien (s. *Harless*). Allein dem widerspricht theils, dass σκότος (hier im ethischen Sinne) und κρυφῇ ganz verschiedene Begriffe sind, indem auch das *offenbare* Laster ein ἔργον τοῦ σκότους ist, κρυφῇ hingegen nur die peccata *occulta* geschehen; theils der Nachdruck, welchen die Voranstellung des κρυφῇ für dasselbe verlangt, und welcher, wenn κρυφῇ nichts Besonderes bezeichnete, ganz verloren ginge, so dass P. blos τὰ γὰρ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν hätte schreiben können, theils der Gegensatz des folgenden φανεροῦται, welcher beim ἐλέγχειν etwas *heimlich* Geschehenes voraussetzt (vrgl. Heliodor. 8. p. 397.: ὁ τῆς δίκης ὀφθαλμὸς ἐλέγχων καὶ τὰ ἀμήνυτα κρύφια καὶ ἀθέμιτα φωτίζων); endlich, dass es ja eine ganz übertriebene Behauptung wäre, *von den Sünden der Heiden überhaupt* zu sagen, es sei schandbar, sie auch nur zu nennen. — ὑπ' αὐτῶν) von den υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. — καὶ λέγειν) *auch nur* (s. *Hartung* Partikell. I. p. 136.) *zu sagen*, was sie im Geheimen thun, muss man sich schämen. Vrgl. Plat. de Rep. 465. B.: ὀκνῶ καὶ λέγειν, Dem. 1262. 11.: ἃ πολλὴν αἰσχύνην ἔχει καὶ λέγειν, u. d. Stellen b. *Wetst.* Der stillschweigende Gegensatz ist das ποιεῖν der Thäter. Vrgl. das μηδέ V. 3.

Anmerkung: Das begründende Verhältniss von V. 12. zum Vorherigen ist sehr verschieden, und unter verschiedenen Bestimmungen des Sinnes selbst, gefasst worden. Vorgreifend *Calvin*: es solle angegeben werden, was man durch die ἔλεγξις *ausrichte;* man bringe durch sie Licht in ihre Heimlichkeiten, „ut sua turpitudine pudefiant," 1. Kor. 14, 24. vergleichend. Davon ist erst im Folgenden die Rede. Ganz wider die Worte *Grot.* (vrgl. *Calov.*): *„nam nisi id fiat, audebunt etiam clam turpiora."* *Bengel* (vrgl. schon b. *Oec.*) findet in V. 12. die Ursache angegeben, *„cur indefinite loquatur v. 11.* de operibus tenebrarum, cum fructum lucis v. 9. definite descripserit." Eingetragen und dem nachdrücklichen κρυφῇ entgegen. Während ferner *Koppe* γὰρ durch *zwar übersetzt*, will *Rück.* ein *zwar suppliren*: „Zwar sind ihre heimlichen Sünden nicht von der Art, dass sie mit Ehren genannt werden können, doch kommt es euch als Kindern des Lichtes zu, sie zu überführen von der Schlechtigkeit ihres Thuns." Aber die Suppletion von μέν, auf welcher diese Auffassung beruht, ist leere Erdichtung. S. z. V. 8. Ganz verfehlt auch *Meier*: „Ja, tadelt sie streng und offen in's Angesicht, denn das blos gleichgültige Reden und Erzählen von solchen heimlich begangenen Schändlichkeiten ist ebenfalls schändlich, unwürdig und gemein." Das würde P. wenigstens so ausgedrückt haben: τὸ γὰρ λέγειν μόνον (Gegensatz gegen τὸ ἐλέγχειν) τὰ κρυφῇ ὑπ' αὐτῶν γινόμενα αἰσχρ. ἐστι. Unmöglich ferner ist die Erklärung von *Holzh.*: „Die im Dunkel der heidnischen Mysterien verübten Sünden sollen die Christen nicht aufdecken; nicht einmal aussprechen sollen sie dieselben, sie sind zu abscheulich," Abgesehen davon, wie sonderbar eine solche Vorschrift dem entschieden sittlichen Charakter Pauli gegenüber erschiene, so wie davon, dass die Mysterien rein eingelegt sind (s. oben), so hätte schon sowohl das γάρ von solcher Fassung abmahnen sollen (da ja kein *Gegentheil* von κρυφῇ voraufgeht), wie auch das nachfolgende τὰ δὲ πάντα, welches nach *Holzh. die* Laster bezeichnen soll, „welche euer Licht ertragen können." Nach *Anselm.*, *Piscat.*, *Vorst.*, *Zanch.*, *Flatt* endlich findet *Harless* in V. 12. die Begründung nicht von ἐλέγχετε, welche erst V. 13. folge, sondern von μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρπ. τοῦ σκότους: „denn ihre heimlichen Thaten auch nur zu nennen ist Schande, *geschweige denn sie zu thun.*" Aber hiergegen entscheidet die richtige Fassung des nachdrücklichen κρυφῇ (s. oben); auch ist die Ermahnung μὴ συγκοινωνεῖτε etc. bereits im Vorherigen so wiederholt und specifisch christlich begründet (V. 3. 4. 5. 8., auch noch durch τοῖς ἀκάρποις V. 11.), dass der Leser, nachdem mit μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε ein *neuer* Gedanke eingetreten, eine abermalige Begründung des *vorherigen* gar nicht erwarten konnte, am wenigsten eine so allgemeine, keinen wesentlich christlichen Grund enthaltende, wie V. 12. dar-

böte, sondern vielmehr eine Begründung des eingetretenen neuen Gedankens *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε.*

V. 13. Die Begründung jener Vorschrift *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* wird *fortgesetzt,* indem auf die heilsame Wirksamkeit *des christlichen Lichts* hingewiesen wird, welche durch das geforderte *ἐλέγχειν* auf alle jene heimlichen Schändlichkeiten eintrete: *Alles aber,* alle jene heimlichen Sünden aber, *wenn es gerügt wird,* wenn ihr jenes *ἐλέγχετε* daran vollzieht, *wird vom Lichte* (*ὑπὸ τοῦ φωτος* hat den Nachdruck) *offenbar gemacht,* wird von dem Lichte der christlichen Wahrheit, welches in eurem *ἐλέγχειν* wirksam ist, seiner wahren sittlichen Beschaffenheit nach zu Tage gelegt, dem sittlichen Bewusstsein enthüllt und zur Klarheit gebracht; *vom Lichte,* sage ich, wird es offenbar gemacht, *denn* — um durch einen allgemeinen Satz zu beweisen, dass diess nicht anders als *vom Lichte* kommen kann — *alles dasjenige, was offenbar gemacht,* was aus der Verborgenheit hervorgebracht und in seiner wahren Beschaffenheit zu Tage gelegt wird, *ist Licht,* hat dadurch aufgehört, die Natur der Finsterniss zu haben und ist nun *lichten Wesens.* Diesem Beweissatze liegt der Schluss zu Grunde: „Quod est in effectu (*φῶς ἐστι*), id debet esse in causa (*ὑπὸ τοῦ φωτος*)." Hat es also mit dem allgemeinen *πᾶν τὸ φανερούμ. φῶς ἐστι* seine Richtigkeit, so muss auch das vorher im christlichen Sinne gesagte *ὑπὸ τοῦ φῶτος φανεροῦται* seine Richtigkeit haben. Aus dieser einfachen Worterklärung erhellt sogleich, dass nicht mit den Meisten (auch *B. Crus.* u. *de Wette*) *ὑπὸ τοῦ φ.* zu *ἐλεγχόμενα* zu ziehen ist, sondern zu *φανεροῦται* (*Castal., Zanch., Zeger, Er. Schmid, Estius, Bengel, Meier, Harless, Olsh.*), welchem es mit Nachdruck voransteht; ferner dass *φανερούμενον* nicht als *Medium* zu nehmen ist, wobei man wieder verschiedene Erklärungen herausgebracht hat, nämlich entweder: „*Lux enim illud est, quod omnia facit manifesta*" (*Beza*; so auch *Calvin, Grot., Calov.* u. M.), oder: „*Omne enim illud, quod manifesta facit alia, lux est*" (*Er. Schmid*; so auch *Cajet., Estius, Mich.* u. M.), oder: „Quilibet autem [*γάρ!*], qui alios docet, est lux — —, eo ipso declarat, se esse verum Christianum," *Kuinoel* in *Velthus.* etc. Commentatt. III. p. 173 ff., oder: „wer sich nicht weigert offenbar zu werden, wird ein Erleuchteter," *Bengel,* — gegen welche Fassungen nicht blos das eben vorangegangene *Passiv. φανεροῦται* entscheidet, sondern auch der Sprachgebrauch, nach welchem *φανεροῦμαι* immer *Passiv.* ist*). Bei der

*) Der Artikel vor *φῶς* könnte (diess gegen *Olsh.*) selbst bei *Beza's*

Festhaltung von φανερούμ. als *Passiv.* aber ist jede Erklärung auszuschliessen, bei welcher ein *quid pro quo* begangen, oder etwas eingetragen, oder γάρ vernachlässiget oder unrichtig genommen wird. Abzuweisen daher 1) die Erklärung von *Elsner* u. *Wolf*: P. sage: „*hominum scelera in tenebris patrata, a fidelibus, qui lux sunt, improbatu, non modo protrahi in lucem, verum etiam homines, illis sceleribus inquinatos, rubore suffundi increpitos convictosque, et ipsos quoque φῶς fieri hac ratione, emendatis vitiis tenebrisque in novae vitae lucem conversis.*“ 2) von *Zachar.*: „*Alles, was nach dem Lichte der Lehre Christi scharf geprüft wird und nach dieser besteht, braucht man nicht geheim zu halten — —; alles aber, was man offenbar und vor Jedermanns Augen verrichten kann — —, ist selbst Licht und fällt einem Jeden als gut und rühmlich in die Augen.*“ 3) von *Storr*: „*Quisquis ea, quae monitus est a luce, audit, is patefit,* emergit e tenebris; *quisquis autem patefactus est, is luce collustratus est.*“ 4) von *Koppe* (vrgl. *Cramer*): „*denn was selbst erleuchtet ist, muss auch für Andere ein Licht sein.*“ 5) von *Rück.*, welcher γάρ auf einen aus dem Vorherigen stillschweigend gezogenen Schluss beziehen will („*ihr* seid Licht, also ist es auch eure Sache, ἐλέγχειν τὰ ἐκείνων ἔργα“): „*denn alles was offenbar gemacht wird, das ist, oder wird eben dadurch Licht,*“ woraus dann wieder der verschwiegene Schluss zu ziehen sei: also lasse sich hoffen, dass auch Jene Licht werden, wenn sie von der Verwerflichkeit ihres Thuns überzeugt werden. 6) von *Meier* u. *Olsh.*: „*denn Alles was vom Lichte erleuchtet wird, ist selbst Licht*“ (*Olsh.*), was nach *Meier* heissen soll: „wird selbst lichthell und rein,“ nach *Olsh.*: „wird in die Natur des Lichtes verwandelt.“ 7) Am nächsten unserer Erklärung kommt *Harless*, findet jedoch von τὰ δὲ πάντα an die *Nothwendigkeit* des ἐλέγχειν ausgedrückt, welche aber vielmehr in V. 12. liegt, woran sich V. 13. die *Heilsamkeit* des ἐλέγχειν anreiht; er erklärt ferner φανερούμ. so, als ob es Praeterit. wäre, und hält πᾶν γὰρ τὸ φανερούμ. etc. nicht in seiner Allgemeinheit als *locus communis* fest, indem er φῶς ἐστιν fasst: ist nicht mehr ein heimliches *Werk* der Finsterniss, sondern Licht. — Nach *Baur* p. 435. gehört der Satz πᾶν τὸ φανερ. φῶς ἐστι der gnostischen Lichttheorie an („alles Werden geschieht nur dadurch, dass das, was an

---

Erklärung entbehrt werden, so dass φῶς ἐστι zu übersetzen wäre: *ist Lichtwesen*, hat Lichtnatur. Wäre aber φανερούμ. wirklich activ zu übersetzen, so wäre die einfachste und contextmässigste Erklärung: *denn das Alles offenbar machende Licht ist es.*

sich schon ist, für das Bewusstsein offenbar wird"), und ist aus diesem ganz andern Ideengebiete in diesen Zusammenhang hereingekommen. Allein das Verhältniss ist grade umgekehrt; die Valentinianer ergriffen diesen Spruch Pauli als ihrer Theorie zusagend, und citirten ihn ausdrücklich (*τοῦτο δὲ ὁ Παῦλος λέγει* etc. b. Iren. 1, 8, 5.), enthoben ihn also *seinem* Zusammenhange für *ihre* Theorie.

V. 14. Diese Nothwendigkeit und Heilsamkeit der ἔλεγξις, welche P. eben V. 12. 13. dargestellt hat, bestätigt er nun noch durch ein Wort Gottes aus der Schrift — *διό*) *deshalb*, weil das *ἐλέγχετε* so hochnöthig ist, wie ich V. 12., und so heilsam wirket, wie ich V. 13. angeführt habe, *deshalb spricht er: Auf, du Schlafender, und erstehe von den Todten, und leuchten wird dir Christus.* Dieser Erweckungsruf Gottes an die *υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* aus dem Sündenschlafe und dem Sündentode bestätiget die *Nothwendigkeit* der ἔλεγξις, und diese Verheissung: „leuchten wird dir Christus" den *heilsamen Einfluss des Lichtes*, unter welchen sie durch das *ἐλέγχειν* gestellt werden. *Beza* bezieht *διό* auf V. 8. zurück, was deshalb schon verfehlt ist, weil das Citat den noch Unbekehrten anredet. Nach *Rück.* (vrgl. *Erasm.* Paraphr.) soll die V. 13. ausgesprochene Hoffnung belegt werden, dass der Sünder, ernstlich gestraft und überführt, wohl aus der Finsterniss zum Lichte übergeführt werden könne. Aber s. z. V. 13. An der richtigen Fassung des vorherigen *πᾶν γάρ* etc. scheitern ferner die Auslegungen von *Meier*: „darum, weil nur das, was mit dem Lichte der Wahrheit beleuchtet wird, gebessert werden kann," und von *Olsh.*: „weil der Wirksamkeit des Lichtes auf die Finsterniss der Erfolg nicht fehlen kann." *Harless* deutet den Zusammenhang nur mit den Worten *Plutarchs* (Tom. XIV. p. 364. ed. Hutt.) an: *χαίρειν χρὴ τοῖς ἐλέγχουσιν· — ἡμᾶς γὰρ λυποῦντες διεγείρουσιν.* Ungenau, und in so fern bei Plutarch *χαίρειν* und *λυποῦντες* in nachdrücklicher Correlation stehen, *λυποῦντες* also wesentlich ist, ungehörig. — *λέγει*) führt unter Ergänzung von *ὁ θεός* (wie 4, 8., s. z. Gal. 6, 16.) *eine Stelle der Schrift* ein, deren Hebr. Worte lauten würden: עוּרִי יָשֵׁן וְהָקִיצִי מִן־הַמֵּתִים וְהֵאִיר לָךְ מָשִׁיחַ. Aber *welche* Stelle ist das? Die *Meisten* antworten: Jes. 60, 1. So *Thomas, Cajet., Calvin, Pisc., Estius, Calov., Surenh., Wolf, Wetst., Bengel**) u. M., auch *Harless* u. *Olsh.*, während *Andere* zu-

*) welcher jedoch zugleich nach Aelteren b. *Wolf* (vrgl. Rosenm. Morgenl. VI. p. 142.) eine Reminiscenz der „*formula in festo buccinarum adhiberi solita*" zur Hülfe zog. S. dagegen den auf

gleich Jes. 26, 19. mit herbeiziehen (*Beza*, *Calixt.*, *Cleric.*, *Meier*, *B. Crus.* u. M.), so wie auch Jes. 9, 1. (*Baumg.*, *Holzh.*). Allein alle diese Stellen sind so wesentlich verschieden von der unsrigen, dass man diese in keiner von jenen unbefangener Weise wiederfinden kann, und unser Citat, soll es alttestam. Worte enthalten, für eine Mischung alttestam. Erinnerungen halten müsste, wie kein ähnliches vorhanden wäre, auch abgesehen davon, dass diess Citat in sich das lebendige Gepräge der Einheit und Ursprünglichkeit trägt. Zwar sagt *Harless*, dass es dem Ap. hier nicht auf das *Wort*, sondern auf die Sache im Allgemeinen ankomme, und dass er das Wort der Vorherverkündigung mit der Modification anführe, welche es selbst durch die Erfüllung erlitten habe, und bringt als Analogon Rom. 10, 6 ff. bei. Dagegen aber ist theils überhaupt, dass eine *solche* Modification von Jes. 60, 1. keine blose Modification geblieben wäre, sondern die Indentität der Stelle ganz aufgehoben hätte; theils insonders, dass die Stelle Jes. 60, 1., zumal nach d. LXX. (*φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλὴμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν*), durchaus keiner Veränderung bedurfte, um zu der beabsichtigten Schriftbestätigung zu dienen, wozu ohnediess dem Apostel gar manche andere Stelle aus dem A. T., ohne einer Veränderung zu bedürfen, zu Gebote gestanden hätte; endlich auch, dass Rom. 10, 6 ff. nicht analog ist, weil sich daselbst die Identität mit Deut. 30, 12—14. unverkennbar *in den Worten selbst* zu Tage legt, und die Zusätze *von Christo* daselbst nicht als Bestandtheile des *Schriftwortes*, sondern ausdrücklich als Erläuterungen *Pauli* (durch *τοῦτ' ἔστι*) bezeichnet werden. Ganz prekär *de Wette*: der Verf. führe wie 4, 8. eine alttest. Stelle in einer Anwendung an, die ihm durch öftern Gebrauch so geläufig geworden, dass er sich des Unterschieds zwischen Text und Anwendung nicht mehr genau bewusst gewesen sei. *Andere*, wie neuerlich *Morus*, haben hier ein Citat *aus einem Apocryphum* gefunden, als welches *Epiph.* die Prophetie des Elias, *Georg Syncellus* ein Apocryphum des Jeremias *Cod. G.* am Rande das Buch („Secretum") Henoch nennt. S. überh. *Fabric.* Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1074. 1105. Apocr. N. T. I. p. 524. Dass jedoch P. *bewusster Weise* ein Apocryphum angeführt habe, ist entschieden abzuweisen, da diess nie von ihm geschieht, sondern die Citationsformel immer kanonische Stellen meint. Daher ist auch nicht mit *Heum.* (Poi-

eine Stelle des *Maimon.* gegründeten Irrthum von der Existenz einer solchen Formel: *Wolf* Cur.

cile II. p. 390.), *Mich., Storr, Stolz, Flatt* auf ein *altes Kirchenlied**) zu rathen. *Andere* haben einen Spruch *Christi* hier gesehen**), wie *Oeder* in Syntagm. Obss. sacr. p. 697 ff., wogegen zwar nicht das folgende ὁ *Χριστός* ist, was Jesus wohl von sich hätte sagen können, wohl aber, dass das Subject *Χριστός* zu *λέγει* durchaus nicht zu errathen stand, wie denn auch P. nie Aussprüche Christi in seinen Briefen beigebracht hat. Diess auch gegen die Ansicht des *Hieron.* (vrgl. auch *Bugenh.* u. *Calixt.*), dass P. hier nach Prophetenweise (vrgl. das prophetische: *so spricht der Herr*) *den in seinem Innern sprechenden Christus* redend einführe. *Grot.* (vrgl. *Koppe*) betrachtet gar *τὸ φῶς* als Subject: „*Lux illa, i. e. homo luce perfusus, dicit alteri.*“ Als ob vorher das *φῶς homo luce perfusus* wäre! und als ob nicht jeder Leser sowohl in *διὸ λέγει*, als auch in der Beschaffenheit des Spruchs selbst ein Citat hätte erkennen müssen! Verfehlt auch *Bornem.* Schol. in Luc. p. XLVIII f.: *λέγει* sei *impersonaliter* zu nehmen: *in dieser Hinsicht sagt man, kann man sagen*, so dass keine Schriftstelle angeführt, vielleicht aber auf Mark. 5, 41. angespielt werde. Dieser impersonelle Gebrauch findet sich nur bei *φησί*. S. die von *Bornem.* Angeführten und *Bernhardy* p. 419. Nach dem Allen geht meine Ansicht, wie auch 1. Kor. 2, 9. dahin: Aus *διὸ λέγει* erhellt, dass P. eine *kanonische* Schriftstelle beibringen *wollte*, aber, da die Stelle nicht kanonisch ist, vermöge eines *lapsus memoriae*, ein *Apocryphum* beibringt, welches er, aus dem Gedächtnisse citirend für kanonisch hielt. Aus *welcher* apokryphischen Schrift übrigens die Stelle sei, wissen wir nicht. — ἔγειρε) *auf!* Vrgl. ἄγε, ἔπειγε. S. gegen die Form der *Recepta* ἔγειραι (so auch *Lachm.*) *Fritzsche* ad Marc. p. 55 f. — ὁ καθεύδων) und dann ἐκ νεκρῶν ist klimaktische Doppelbezeichnung des Zustandes der Sündenherrschaft im Menschen, in welchem Zustande das wahre geistliche Leben, die wahre ethische Lebensthätigkeit, unterdrückt und vergangen ist, wie bezw. beim Schlafenden (vrgl. Rom. 13, 11.) und Todten das physische Leben. Vrgl. Jes. 59, 10. Wie

---

*) Diese Meinung führt schon *Theodoret.* an: *τινὲς δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι*, wobei sie sich auf 1. Kor. 14, 26. berufen hätten. Auch *Bleek* in d. Stud. u. Krit. 1853. p. 331. findet es wahrscheinlich, dass der Ausspruch aus einer schon von einem christlichen Dichter verfassten Schrift entnommen sei.

**) Bei *Hieron.* findet sich sogar, aber als Meinung eines Andern, die Ansicht, es seien Worte des gekreuzigten *Christus* an den unter dem Kreuze begrabenen *Adam!*

oft auch bei Classikern der Ausdruck *todt* zur Darstellung sittlicher Erstorbenheit gebraucht werde, s. b. d. *Intpp.* z. Luk. 15, 24. *Musgr.* ad Oed. R. 45. *Bornem.* in Luc. p. 97. Zu ὁ καθεύδ. vrgl. *Sohar Levit.* f. 33. c. 130.: *Quotiescunque lex occurrit, toties omnia hominum genera excitat, verum omnes somno sepulti jacent in peccatis, nihil intelligunt neque attendunt.*" — ἀνάστα) Ueber die Form s. *Winer* p. 73. *Matthiae* p. 484. — ἐπιφαύσει) von ἐπιφαύσκω, s. *Winer* p. 82. Die Lesarten ἐπιψαύσει σοι ὁ Χ. und ἐπιψαύσεις τοῦ Χ. sind alt (s. *Chrys.* z. u. St.), aber durch Schreibverwechselung des φ mit ψ entstanden. *Leuchten* wird dir Christus, d. h. nicht: *er wird dir gnädig sein* (so contextwidrig *Bretschn.*), sondern: er wird durch die Gnadenwirkung seines Geistes die ethische Finsterniss bei dir aufheben (*λύων τὴν νύκτα τῆς ἁμαρτίας, Gregor. Naz.*) und die göttliche ἀλήθεια, deren Inhaber und Träger er ist (Christus, das *Licht* der Welt) dir mittheilen. Uebrigens beachte, dass das Aufstehen nicht das von Gott unabhängige, seinem Gnadenwirken zuvorkommende eigene Thun ist, sondern dass es eben durch Gottes wirksamen Erweckungsruf geschieht. Auf diese wirksame *Berufung* folgt dann die christliche *Erleuchtung.*

V. 15. Οὖν) ist nach der mit μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε angehobenen Digression *wiederaufnehmend.* „*Sehet also zu* — um nun auf meine Ermahnungen zum christlichen Wandel V. 10. 11. zurückzukommen —, *wie ihr* u. s. w." *Calvin*, welchem *Harless* folgt, giebt den Zusammenhang so an: „Si aliorum discutere tenebras fideles debent fulgure suo, quanto minus caecutire debent in proprio vitae instituto." Diess wäre richtig, wenn P. βλέπετε οὖν αὐτοί, oder βλέπετε οὖν, πῶς αὐτοί geschrieben hätte. — βλέπετε) ist das einfache: *sehet zu, habt Acht darauf* (1. Kor. 16, 10. Phil. 3, 2. Kol. 4, 17.), nicht emphatisch: „utimini luce vestra ad videndum," *Estius* (vrgl. *Erasm.*), was durch πῶς verboten wird. — πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε) πῶς nicht gleich ἵνα (*Koppe*), und περιπατεῖτε nicht für den *Conjunct.* (*Grot.*), sondern: *sehet zu, auf welche Weise ihr es bewerkstelliget, einen exacten, streng pflichtmässigen Wandel* (vrgl. ἀκριβοδίκαιος, Arist. Eth. Nic. 5, 10, 8.) *zu führen.* Vrgl. C. F. A. *Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 208 f. *Winer* p. 269. — μὴ ὡς ἄσοφοι etc.) Epexegese des eben gesagten ἀκριβῶς, negativ und positiv: *nicht nach der Art und Sitte Unweiser, sondern nach der Art und Sitte Weiser.* Zu ergänzen ist also weder περιπατοῦντες (*Harless*), noch sonst etwas, sondern wie ἀκριβῶς, so ist auch dessen Näherbestimmung μὴ ὡς ἄσοφοι etc. von περιπατεῖτε abhängig. Wegen μή, auf βλέπετε sich beziehend, s. *Winer*

p. 421. — Beispiele zum *Parallelism. antithetic.* zur nachdrücklichen Bezeichnung s. b. *Raphel* Herod. p. 539. *Bremi* ad Dem. de Chers. p. 108, 73. *Winer* p. 537 f.

V. 16. Begleitende Bestimmung zum vorherigen ὡς σόφοι: *ementes vobis* (Medium) *opportunitatem*, d. h. *indem ihr euch den rechten Zeitpunkt zu solchem Wandel zu eigen machet*, nicht ungenutzt vorüberlasset. Bei dieser bildlichen Vorstellung ist das Thun dessen, wozu der Zeitpunkt geeignet ist, als der *Kaufpreis* gedacht, durch welchen der καιρός *unser wird.* Vrgl. Kol. 4, 5. LXX. Dan. 2, 8. Antonin. 6, 26.: κερδαντέον τὸ παρόν. Plut. Philop. 15.: καιρὸν ἁρπάζειν. Gegentheil: καιρὸν παριέναι Thuc. 4, 27. Die Classiker sagen καιρ. πρίασθαι Dem. 120. 26. 187. 22., jedoch im eigentlichen Sinne des Kaufens für Geld. Haben *Andere* die Aufopferung alles Irdischen und aller Lüste als Kaufpreis gedacht (*Chrys., Theophyl., Oecum.*, vrgl. auch *Augustin., Calvin, Zanch., Estius, Rück.* u. M.), so war das eingelegt, indem der Context nichts Anderes als die mit dem ἀκριβῶς περιπατεῖν gemeinte *Pflichterfüllung* dargiebt, daher auch nicht mit *Harless* von dem rechten Zeitpunkte, „das Licht der Strafe hereinbrechen zu lassen in die Finsterniss der Sünde," zu deuten ist (vrgl. *Mich.* u. *Rosenm.*), womit auf das bereits beendigte Redestück von der ἔλεγξις contextwidrig zurückgegangen würde. Unrichtig *Luther*: „schiket euch in die Zeit." Das wäre δουλεύειν τῷ καιρῷ Rom. 12, 11. Aehnlich auch *Grot.* (vrgl. *Hammond*): „quovis labore ac verborum honestis obsequiis vitate pericula et diem de die ducite." Vrgl. *Bengel*, welcher Am. 5, 13. vergleicht und das vorsichtige Vorüberlassen der bösen Zeit „quiescendo vel certe modice agendo" versteht, wodurch die bessere Zeit, um diese desto mehr zu gebrauchen, *erkauft* werde. Gegen *Grot.* u. *Bengel* ist, dass diese vermeintliche Art des ἐξαγοράζειν τὸν καιρὸν von Paulus nicht gesagt, sondern vom Ausleger hinzugetragen wird, und dass der Rathschlag eines *solchen, lavirenden* Verhaltens schwerlich mit dem sittlichen Eifer des Ap. zu vereinigen ist. — Uebrigens ist hier, da der Context eine solche Beziehung nicht dargiebt, das *Compos.* ἐξαγορ. nicht *loskaufen* (Gal. 3, 13. 4, 5.) zu verstehen, wie z. B. *Bengel* wollte (*aus der Gewalt der schlechten Menschen*) und *Calvin* (vom *Teufel*), sondern das ἐκ in der Zusammensetzung ist intensiv, und bezeichnet das *Gänzliche, Völlige*, wie auch Plut. Crass. 2. Polyb. 3, 42, 2. Dan. 2, 8. — ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι) motivirt das ἐξαγ. τ. καιρ.: *denn die Tage*, die jetzigen Zeitläufte, *sind böse*, denn es ist jetzt sittliches Verderben im Schwange. Um so mehr muss

es euch am Herzen liegen, *τὸν καιρὸν ἀγοράζειν*. *Beza, Grot., Hammond, Rosenm.* u. M. beziehen *πονηραί* auf das *Unglück* der Zeit (Gen. 47, 9. Ps. 49, 6.); aber der *Context* stellt das sittliche Verhalten des Christen dem unsittlichen Zustande der Zeit gegenüber. Nach *de Wette* schwankt der Verf. unklar, weil er Kol. 4, 5. in einen andern Zusammenhang bringe.

V. 17. *Διὰ τοῦτο*) weil ihr so wandeln sollet, wie V. 15. 16. gesagt ist, was ihr als *ἄφρονες* nicht können würdet. *Andere: weil die Zeiten böse sind* (*Menoch., Zanch., Estius* u. M., auch *Rück., Matthies* u. *de Wette*). Aber jenes *ὅτι αἱ ἡμ. πον. εἰσι* war nur ein dem *ἀγοράζ. τ. καιρ.* dienender Hülfsgedanke, und giebt für die folgenden Ermahnungen keinen entsprechenden Grund ab. — *μὴ γίνεσθε*) nicht: *seid*, sondern: *werdet* nicht. — *ἄφρονες*) *unverständig, imprudentes*, d. i. „qui mente non recte utitur" (*Tittm.* Synon. p. 143.), nämlich zum sittlichen Verständniss des Willens Christi, wie hier der Gegensatz lehrt. Vrgl. z. *φρόνησις* 1, 8. *ἄσοφοι* V. 15. war ein allgemeinerer Begriff als *ἄφρονες*, welches den *praktischen Unverstand*, die *sittliche Unbesonnenheit*, das Gegentheil von *φρόνιμος* (Plat. Gorg. p. 498. B. al. Xen. Mem. 2, 3, 1.), bezeichnet. Jeder *ἄφρων* ist auch *ἄσοφος*, aber nicht jeder *ἄσοφος* ist nothwendig auch *ἄφρων*. — *συνίοντες*) *verstehend*, mehr als *γινώσκοντες*. Vrgl. *Grot.* u. s. z. Kol. 1, 9. — *τὸ θέλ. τοῦ κυρ.*) Christi. Vrgl. Act. 21, 14. 1. Kor. 4, 19.

V. 18. *Καί*) *und insonderheit*, um ein einzelnes Laster zu nennen, welches zur *ἀφροσύνη* gehören würde. — *μὴ μεθύσκ. οἴνῳ*) *werdet nicht trunken durch Wein*, was dem *erlaubten* Weingenusse entgegensteht, ohne dass deshalb hier eine Rücksichtsnahme auf den Montanismus (so d. krit. Misc. l. l. p. 393.) zu suchen ist. Aus V. 19. aber zu schliessen, es sei die Völlerei bei den *Agapen* gemeint (1. Kor. 11, 21.), wie *Koppe* u. *Holzh.* wollen (vrgl. auch *de Wette*), ist ganz willkürlich, da von den Agapen weder vorher noch nachher die Rede ist, und dieser besondere Unfug, dessen Spuren sich übrigens auch nur in Korinth finden, eine besondere Rüge bedurft hätte. — *ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία*) abschreckende Bemerkung. *ἐν ᾧ* geht nicht auf *οἴνῳ* allein, wie *Schoetty.* will (dessen Rabbinische Stellen daher, wie *Bammidb. rabba* f. 206. 3.: *„ubicunque est vinum, ibi est immunditia,"* nicht hierhin gehören), sondern auf das *μεθύσκεσθαι οἴνῳ*: *worin Liederlichkeit*, ausschweifendes Wesen, *enthalten ist.* Die anschauliche Beschreibung der gröbern und feinern *ἀσωτία* s. b. Cic. de fin. 2, 8. Ueber das Wort selbst (eigentl. *Heillosigkeit*) s. *Tittm.* Synon. p. 152. *Lobeck*

Paralip. I. p. 559. Eine nähere Sinnbeschränkung von ἀσωτία (*Hieron.* versteht *wollüstige* Ausschweifung wie auch *Hammond*, welcher an die Bacchanalien denkt) ist ohne Fug im Texte. — ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι) *sondern werdet voll vom Geiste.* Der Imperat. *Pass.* findet in der Möglichkeit des Widerstandes gegen den heiligen Geist und des entgegengesetzten fleischlichen Bestrebens seine Erklärung: ἐν aber ist *instrumental* wie 1, 23. Phil. 4, 19. Der *Gegensatz* liegt nicht in οἶνος und πνεῦμα (*Grot.*, *Harless*, *Olsh.* u. M.), weil sonst μὴ οἴνῳ μεθύσκ., ἀλλ' ἐν πνεύματι πληρ. stehen müsste, sondern in den beiden *Zuständen*, der Berauschung und der Begeisterung. Diese Entgegnung *scheint* nur sonderbar (gegen *de Wette*), hat aber in der Erregtheit des Begeisterten und deren Aeusserungen (vrgl. Act. 2, 13.) ihren hinreichenden Grund.

V. 19. Begleitende Bestimmung zu der eben geforderten Geisteserfüllung, als mit welcher dieses λαλεῖν ἑαυτοῖς ψαλμοῖς etc. gleichzeitig als unmittelbare Aeusserung verbunden sein soll: *so dass ihr redet zu einander durch Psalmen und Hymnen und geistliche Gesänge.* Welch ein Gegensatz gegen das vorherige ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία! Vrgl. Kol. 3, 16. — λαλοῦντες ἑαυτοῖς) nicht *meditantes vobiscum* (*Morus*, so auch *Mich.*), sondern es bezeichnet das *wechselseitige Reden* (ἑαυτοῖς im Sinne von ἀλλήλοις wie 4, 32., *zu einander*), den mündlichen Austausch der Gedanken und Empfindungen, welcher, eben weil der Zustand der der Erfülltheit vom Geiste ist, nicht die Unterhaltungssprache des gewöhnlichen Lebens oder gar der trunkenen Lust, sondern Psalmen u. s. w. zum Mittel der gegenseitigen Mittheilung (Dativ. *instrum.*; falsch *Luther: von* Psalmen) nimmt*). Dass aber vom wirklichen *Gottesdienste*, im engern Sinne, hier die Rede sei (*Olsh.*), ist contextwidrig angenommen, da der Gegensatz μὴ μεθύσκ. οἴνῳ, ἀλλὰ πληρ. ἐν πν. das λαλεῖν ἑαυτοῖς nicht als beim Gottesdienste geschehend charakterisirt, obwohl *an sich* nicht geleugnet wird, dass auch beim Gottesdienste das begeisterte Wechselsingen statt fand. S. 1. Kor. 14, 15. 26. Niceph. Call. 13, 8.: τὴν τῶν ἀντιφώνων συνήθειαν ἄνωθεν ἀποστόλων ἡ ἐκκλησία παρέλαβε**). Der Unterschied von

*) Plin. ep. 10, 97.: „Carmen Christo quasi Deo dicunt *secum invicem*" (ἑαυτοῖς).

**) An eine *Sammlung* von Kirchenliedern ist natürlich an u. St. nicht im entferntesten zu denken, und es heisst, Verdacht gegen den Brief *suchen*, wenn man (s. d. krit. Misc. I. I. p. 394.) die Erwähnung von ψαλμοὶ etc. als befremdend bezeichnet.

ψαλμός und ὕμνος besteht darin, dass P. durch jenes *einen den Charakter der alttest. Psalmen ausprägenden religiösen Gesang überhaupt* bezeichnet, durch dieses aber insonders ein *Loblied*, und zwar contextmässig auf Christum (V. 19.) und Gott (V. 20.). Eigentlich ist ψαλμός (welches ursprünglich das Tönenlassen der Cither heisst) ein Lied überhaupt, und zwar zum Saitenspiel gesungen (s. d. *Lexica* u. *Spanh.* ad Callim. p. 55.), im N. T. aber ist der Charakter des Psalms durch die κατ' ἐξοχήν so genannten Psalmen des A. T. bestimmt (1. Kor. 14, 15. 26. Jak. 5, 13.). Nach *Harless* sollen beide Worte dem Inhalte nach nicht verschieden, sondern ψαλμοῖς der Ausdruck des geistlichen Liedes für die *Judenchristen*, ὕμνοις für die *Heidenchristen* sein. Eine an sich unwahrscheinliche äusserliche Scheidung, und sehr willkürlich, da die specielle Bedeutung von ὕμνος *Loblied* durchaus fest steht und auch ψαλμός ein im Griechischen sehr gangbares Wort war, welches sowohl an sich, als auch insonders hinsichtlich seines im christlichen Sprachgebrauche nach der Vorstellung des alttestam. Psalmen festgestellten Sinnes, den Heidenchristen so verständlich sein musste wie den Judenchristen. S. auch *Rudelb.* in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1855. 4. p. 634 f. Nach *Olsh.* sind ψαλμοί hier die *Psalmen des A. T.*, aus der Synagoge in den Kirchengebrauch übergegangen. Allein vom Gottesdienste ist hier nicht die Rede, und dass die Christen, vom Geiste erfüllt, Psalmen *improvisirten*, erhellt 1. Kor. 14, 15. 26. Solche *christliche* Psalmen und Hymnen sind gemeint, wie sie der Geist gab auszusprechen (Act. 2, 4. 10, 46. 19, 6.), — Erscheinungen freilich, welche für uns, wie die Geisteswirkungen jener Zeit überhaupt, der nähern Kenntniss entzogen sind. — καὶ ᾠδαῖς πνευμ.) Da ᾠδή jedes Lied sein kann, auch das weltliche, so ist hier πνευματικαῖς zugesetzt, so dass mit ᾠδαῖς πνευμ. das ganze *Genus* bezeichnet ist, von welchem die ψαλμοί und ὕμνοι *Species* waren. πνευματικαῖς aber bestimmt die Lieder *als vom heil. Geiste herrührend*, als θεοπνεύστους. Pind. Ol. 3, 18.: θεύμοροι νίσσονθ' ἑπ' ἀνθρώπους ἀοιδαί. Zu beachten ist übrigens, dass P. nicht etwa ein *beständiges* λαλεῖν ἑαυτοῖς ψαλμοῖς etc. von seinen Lesern verlangt, sondern als Gegensatz der heidnischen ἀσωτία beim Rausche, als dasjenige, was bei den Christen statt der Trinkgelage mit ihrem liederlichen Wesen statt finden soll. — Die *Häufung* ψαλμ. κ. ὕμν. κ. ᾠδ. πν. gehört der lebhaften und angelegentlichen Redeweise. S. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXVIII f. Vrgl. auch *Lobeck* Paralip. I. p. 60 f. — ᾄδοντες κ. ψάλλοντες ἐν τῇ καρδ. ὑμ. τῷ κυρίῳ) dem vorherigen λαλοῦντες etc.

coordinirt, ein *anderes* Lobsingen enthaltend, nämlich das *in der Stille des Herzens* vor sich gehende. Der Verschiedenheitspunkt liegt in ἐν ταῖς καρδ. ὑμ., dem vorherigen ἑαυτοῖς gegenüber. *Gewöhnlich* betrachtet man diesen zweiten Participialsatz als dem ersten *subordinirt;* er sage aus, dass jenes wechselseitige Lobsingen nicht blos mit dem Munde, sondern auch im Herzen geschehen müsse (τῇ καρδίᾳ ψάλλει ὁ μὴ μόνον τὴν γλῶτταν κινῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν νοῦν εἰς τὴν τῶν λεγομένων κατανόησιν διεγείρων, *Theodoret.*). Aber wie hätte P. darauf verfallen sollen, hier eine solche Verwahrung gegen den blosen Lippenpreis einzulegen, da er ja das Psalmensingen u. s. w. als Aeusserung der Geisteserfüllung darstellt, und ausdrücklich von πνευματικαῖς ᾠδαῖς redet, wobei doch wohl der Gedanke an bloses Mundsingen von selbst ausgeschlossen war. Die richtige Fassung findet sich im Wesentlichen bei *Rück.* (welcher jedoch schon hier ein „*immer*" einträgt), *Harless, Olsh., B. Crus.* — τῷ κυρίῳ) *Christo.* V. 20.

V. 20. Eine dritte Modalitätsbestimmung zu jenem πληροῦσθε ἐν πνεύματι, den beiden vorherigen ebenfalls coordinirt, nach dem allgemeinen *Lobsingen* u. s. w. V. 19., welches sowohl laut als im Herzen geschehen soll, noch insonders das *Danksagen* hervorhebend, welches die Leser allezeit für Alles Gott darzubringen haben. — πάντοτε) populär hyperbolisch, wie 1. Kor. 1, 4.; nach Kol. 3, 17. bei allem Thun in Wort und Werke. Beachte aber, dass πάντοτε erst bei *diesem* Punkte hinzutritt; denn nicht das ᾄδειν und ψάλλειν, wohl aber kann und soll im beständigen Bewusstsein der göttlichen Gnadenerweisungen, wie überhaupt das Gebet, so auch das *Danksagen* zur beständigen christlichen Lebensthätigkeit gehören. Vrgl. 6, 18. Rom. 12, 12. Kol. 4, 2. 1. Thess. 5, 17. Zu der nachdrücklichen Zusammenstellung πάντοτε ὑπὲρ πάντων vrgl. 2. Kor. 9, 8. u. s. *Lobeck* Paralip. I. p. 56. πάντων ist nicht *Mascul.* (*Theodoret.*), sondern *Neutr.*, und bezieht sich nach dem Contexte auf *alle christlichen Segnungen.* Alle *Schicksale* zu verstehen, auch die *Leiden* mit eingeschlossen, wie *Chrys.**), *Hieron., Erasm.* u. V., auch *Meier, Olsh., B. Crus.* u. *de Wette* wollen, liegt dem Zusammenhange fern, wohl aber gehört die christliche παράκλησις und Freudigkeit im Leiden dazu. — ἐν ὀνόμ. τοῦ κυρίου etc.) nicht *ad honorem Christi* (*Flatt*), sondern: so dass das, was der Name Jesus Christus („per

*) Ja *Chrys.* schliesst sogar die *Hölle* mit ein, deren Betrachtung uns ein Zügel der Furcht und also sehr heilsam sei.

quem omnia nobis obtingunt," *Beng.*) in sich fasst, das Element ist, in welchem euer dankbares Bewusstsein beim Danksagen sich bewegt. Vrgl. Kol. 3, 17. Der Sache nach nicht verschieden wäre *ἐν Χριστῷ* (3, 21.), ähnlich *διὰ Χριστοῦ* (Rom. 7, 25.). — *τῷ θεῷ κ. πατρί*) S. z. 1, 3. 2. Kor. 1, 3. 1. Kor. 15, 24. Die Beziehung von *πατρί* auf *Christum*, den Sohn (*Erasm., Estius, Harless, B. Crus.* u. M.), ist dem Zusammenhange (*ἐν ὀνόματι* etc.) entsprechender als die Fassung: *unser Vater* (*Zanch., Rück., Matthies* u. M.).

V. 21. f. Die Worte *ὑποτασσ. ἀλλήλ. ἐν φόβῳ X.* gehören noch zu V. 20. (so auch *Lachm.* u. *Tisch.*), dem *εὐχαριστοῦντες* etc. parallel, zu diesem Verhältniss gegen Gott das *wechselseitige* Verhältniss *zu einander* hinzufügend. Dann beginnt mit *αἱ γυναῖκες* ein neuer Abschnitt, in dessen erster Vorschrift aus dem eben gesagten *ὑποτασσόμενοι* das Verbum herauszunehmen ist, nämlich *ὑποτάσσεσθε* (*Elz.*) oder *ὑποτασσέσθωσαν* (*Lachm.*). Unrichtig *Calvin, Zanch., Koppe, Flatt, Meier, Matthies* u. M.: das Particip. sei *imperativisch* zu fassen; so müsste wie Rom. 12, 9. ein hinzuzudenkendes *ἐστέ* von der Umgebung dargeboten sein. Ganz willkürlich *Olsh.*: es sei hinzuzudenken: *„sind alle Gläubigen."* Wenn mit *ὑποτασσ.* der neue Abschnitt anheben sollte, so müsste *ὑποτασσ. ἀλλ. ἐν φ. X.* als allgemeines (principielles) Attribut der Leser betrachtet werden, dem dann die besonderen folgenden Fälle untergeordnet wären (indem ihr euch einander unterwerfet in der Furcht Christi, sollen die Weiber u. s. w."). Dagegen aber ist, dass im Folgenden nur die *ὑπόταξις* der *Weiber* folgt, die *ὑπακοή* der *Kinder* und *Knechte* aber Kap. 6. nicht mehr mit unserm *ὑποτασσόμενοι* in Verbindung gesetzt werden kann. — *ἐν φόβῳ Χριστοῦ*) ist die zu Grunde liegende Gesinnung, in welcher das *ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις* geschehen soll. Zu *fürchten* aber ist Christus als der *Richter*. Vrgl. 2. Kor. 5, 11. 1. Kor. 10, 22. — *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*) *ihren eigenen Männern*. Ohne Missverständniss hätte P. auch blos *τοῖς ἀνδράσιν* schreiben können, aber *ἰδίοις* dient dazu, die Verpflichtung des *ὑποτάσσεσθαι τοῖς ἀνδράσιν* in ihrer natürlichen Nothwendigkeit fühlen zu lassen; denn welch ein Weib, die *ihrem eigenen Manne* den Gehorsam verweigert! So auch Stob. S. 22.: *Θεανῦ — — ἐρωτηθεῖσα, τί πρῶτον εἴη γυναικί, τὸ τῷ ἰδίῳ, ἔφη, ἀρέσκειν ἀνδρί.* Ueberhaupt steht im N. T. *ἴδιος* nie statt des blosen Pronom. possess., sondern hat immer, wie auch bei den Griechen, einen dem Zusammenhange zu entnehmenden Nachdruck, auch Matth. 22, 5. 25, 14. (s. z. d. St.), 1. Petr. 3, 1. u. Tit. 2, 5. (wo das Verhältniss wie an u. St. ist). Diess gegen

Winer p. 139. und zugleich gegen *Harless* u. *Olsh.*, welche (vrgl. auch *Dorvill.* ad Charit. p. 452.) in ὁ ἴδιος ἀνήρ nichts weiter als eine gebräuchlich gewordene Bezeichnung des *Ehemannes* sehen. Ehemann ist ὁ ἀνήρ nach dem Contexte schon an sich (Hom. Od. τ, 294. *Intpp.* ad Matth. 1, 16.). Was hingegen *Bengel* in ἰδίοις findet: „etiamsi alibi meliora viderentur habere consilia," ist eingetragen. — ὡς τῷ κυρίῳ) Damit sind nicht die *Männer* gemeint (*Thomas*, *Seml.*), was τοῖς κυρίοις heissen müsste, sondern *Christus*, und ὡς drückt die Betrachtungsweise aus, wie die Weiber ihren Gehorsam gegen die Männer ansehen sollen, nämlich *als dem Herrn geleistet;* vrgl. 6, 6. 7. Denn der Mann (s. d. Folgende) steht zum Weibe nicht anders als wie Christus zur Gemeinde; im ehelichen Verhältnisse ist der Mann derjenige, welcher dem Weibe Christum vertritt, sofern er das Haupt des Weibes ist, wie Christus das Haupt der Gemeinde. In ὡς die blose *Aehnlichkeitsbeziehung* zu finden („uxoris erga maritum officia — — *similia quodammodo sunt officiis Christianorum erga Christum*," *Koppe*), ist wegen des Folgenden falsch; es müsste ὡς ἡ ἐκκλησία τῷ κυρίῳ stehen, wie auch *Erasm.* eintragend umschrieben hat: „non aliter, quam *ecclesia* subdita est Domino Jesu." Uebrigens ist die Ansicht von *Michael.*, dass hier und Kol. 3, 18. die Lehren vom Ehestande *gegen Essenische Irrlehren* gerichtet seien (vrgl. 1. Tim. 4, 3.), um so mehr als Erdichtung zu betrachten, da P. nicht von der Pflichtmässigkeit, sondern von den Pflichten des ehelichen Lebens redet.

V. 23. 24. Ὅτι ἀνὴρ — ἐκκλησίας) Begründung des eben geforderten ὡς τῷ κυρίῳ. Denn der Mann ist im ehelichen Verhältnisse das Nämliche, was Christus im Verhältnisse zur Gemeinde ist; jener wie dieser ist das Haupt. — ἀνήρ) *ein Ehemann ist Haupt seines Weibes;* daher ἀνήρ *ohne*, und γυναικός *mit* Artikel. — ὡς καί) *wie auch* bei Christo das Verhältniss, Haupt zu sein, statt findet, nämlich in Betreff der Gemeinde. αὐτὸς ὁ σωτὴρ τοῦ σώματος) wird *gewöhnlich* als Apposition zu ὁ Χριστός genommen*), wornach αὐτός mit rhetorischem Nachdruck das Subject wieder aufnehmen würde (*Schaef.* Melet. p. 84. *Bernhardy* p. 283.):

*) *Holzh.* (vrgl. schon *Chrys.*) hat wieder αὐτός auf den *Mann* bezogen, welcher σωτὴρ τοῦ σώματος in Vergleichung mit Christo heisse, in so fern vom Manne das Sein des Weibes bedingt sei. Unrichtig, da kein Leser αὐτός anders als auf das eben vorhergegangene Subject ὁ Χριστός beziehen konnte, und da wohl die Kirche, aber nicht das Weib, als τὸ σῶμα (ohne weitern Zusatz) zu bezeichnen verständlich war.

„*er, der Heiland des Leibes*, er, welcher seinen Leib, d. i. die Gemeinde, deren Haupt er ist, der Messianischen σωτηρία theilhaftig macht („merito et efficacia," *Calov.*). Aber ist schon ein pragmatischer Zweck einer solchen nachdrucksvollen Charakteristik hier aus dem Zusammenhange nicht ersichtlich*), so steht auch das folgende ἀλλά entgegen, welches, wenn es nicht mit αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σώμ. in Verbindung gesetzt wird, keine logische Erklärung zulässt. *Gewöhnlich* zwar nimmt man dieses ἀλλά *syllogistisch* (s. *Beza*, *Grot.* u. M., auch *Matthies*, *Olsh.*, *de Wette*). Allein das syllogistische ἀλλά, und zwar mit μήν verbunden, wird zur Einführung der *Propositio minor* gebraucht (Apollon. Alex. in *Beck.* Anecd. II. p. 518. 839. *Hartung* Partikell. II. p. 384. *Fritzsche* ad Rom. 5, 14. *Klotz* ad Devar. p. 63.), dahingegen hier die *Conclusio* wäre, und man also ἀλλά nach seinem abbrechenden Gebrauch („argumentorum enarrationem aut aliam cogitationem abrumpit et ad rem ipsam, quae sit agenda, vocat." *Klotz* l. l. p. 5., vrgl. *Herm.* ad Viger. p. 812. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 78.) *für* ὥστε nehmen müsste, wogegen jedoch streitet, dass der Begründungssatz ὅτι ἀνήρ etc. seine Bestimmung bereits erfüllt hat (V. 22.), so dass kein Leser darauf verfallen konnte, in dem adversativen ἀλλά eine Folgerung aus diesem Begründungssatze zu suchen. Hätte P. aus V. 23. das, was durch diesen Vers *bewiesen* wird, wieder *folgern* wollen, so würde er οὖν oder das metabatische δέ geschrieben haben. Ueberdiess aber würde V. 24., als Folgerung aus V. 23., eine sehr entbehrliche Weitschichtigkeit der Rede enthalten, da der Inhalt von V. 24. durch den mit ὅτι an das Vorhergehende geknüpften

*) Denn die Ansicht, dass hiermit den Männern eine oft von ihnen vergessene Erinnerung gegeben werde, dass sie ihre Weiber wahrhaft glücklich machen sollen (*Erasm.*, *Beza*, *Grot.*, *Estius* u. M., auch *Rück.*, *Meier*, *Matthies*, *B. Crus.*, vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 115f.), ist unstatthaft, da erst V. 25. die Lehren für die Männer anheben. *Harless* bemerkt: „Indem der Apostel den Gehorsam der Ehe, in ihr realisirt vom Weibe, auch im Verhältniss der Gemeinde zu Christo findet, zeigt er sofort den Grund dieses eigenthümlichen Verhältnisses in dem Erweis der Gnadenmacht des Herrn durch die Erlösung." Aber damit ist die Frage nach dem Bestimmungsgrunde dieses Zusatzes nicht beantwortet, und die Gnaden-*Macht* des Herrn wird ja durch das einfache σωτήρ nicht bezeichnet. *Olsh.* (so schon *Pisc.*) meinte, αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σώμ. habe lediglich den Zweck, Christum deutlicher als κεφαλή hinzustellen, indem es die Kirche als das σῶμα bezeichne, welches er regiert. Allein nicht τοῦ σώματος hat ja den Nachdruck, und κεφαλὴ τῆς ἐκκλ., von Christo gesagt, bedurfte durchaus keiner Deutlichmachung.

Gedanken von V. 23. schon so völlig gegeben war, dass man hier einen wirklichen logischen Pleonasmus sehen müsste, wie man dergleichen bei dem concisen und sententiösen Paulus nicht gewohnt ist. Nach *Winer* p. 400. soll V. 24. die Beweisführung fortsetzen und abschliessen, so dass V. 23. das ὡς τῷ κυρίῳ aus der *Stellung* Christi und des Mannes, V. 24. aber aus der durch diese Stellung gegebenen *Forderung* beweise, und daher ἀλλά auf den Sinn: „*dann aber*, was die Hauptsache ist," hinauslaufe. Aber auch so käme nur ein fortführendes δέ, *autem*, nicht das gegensetzliche ἀλλά, *at*, mit dem Gedanken ganz überein. Wollte man ferner mit *Rück.* u. *Harless* annehmen, ἀλλά sei nach dem Zwischengedanken αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ. *abbrechend* und zum Thema zurückführend (s. *Hartung* l. l. II. p. 37.), so erhellt von selbst, dass das kurze und noch dazu nur als Apposition beigebrachte αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ. die Entwickelung gar nicht unterbrochen hat, mithin auch keine Zurückführung zum Thema motivirt*). *Hofm.* II. 2. p. 116. endlich fasst ἀλλά als Abweisung eines möglichen Einwandes, und zwar so: „*Aber auch wo der Mann seinem Weibe diess nicht ist* (nämlich ein Beglücker, was er Christo ähnlich sein soll), *bleibt dennoch jene Unterordnung* u. s. w." Allein so wird der Gedanke, auf den es grade ankommen soll, rein hineingelesen. Nach dem Allen kann ich αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ. nicht als Apposition, sondern nur als einen selbstständigen Satz, und ἀλλά in seinem gewöhnlichen gegensätzlichen Sinne nehmen, so nämlich: „*Er selbst*, und kein Anderer, *ist der Heiland des Leibes, aber* dieses Verhältniss, welches ihm selbst ausschliesslich zukommt, hebt die Verbindlichkeit des Gehorsams der Weiber gegen ihre Männer nicht auf, sondern *wie die Gemeinde Christo gehorcht, so müssen auch die Weiber ihren Männern gehorchen in jedem Stücke.*" Das Richtige sah schon *Calvin*, indem er wegen des adversativen ἀλλά die Erklärung vorschlug**): „Habet quidem id peculiare Christus, quod est servator ecclesiae, nihilominus sciant mulieres, sibi maritos praeesse, Christi exemplo, utcunque pari gratia non polleant." Vrgl. auch *Beng.*, welcher treffend bemerkt: „Vir autem non est servator uxoris; in eo

*) Und *wie* wäre P. zu seinem Thema zurückgekehrt? Er hätte in anderer Form das Nämliche noch einmal gesagt V. 24., was er eben V. 23. gesagt hatte! Nach einem so kurzen Satze αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ. welch eine unpaulinische Breite!

**) aber selbst nicht vorzog, sondern ἀλλά irrig *ceterum* fasste, und in αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ. den Gedanken fand: „ita nihil esse mulieri utilius nec magis salubre, quam ut marito subsit."

Christus excellit; hinc *sed* sequitur." — *αἱ γυναῖκες*) sc. *ὑποτασσέσθωσαν.* S. V. 22. — *ἐν παντί*) wobei vorausgesetzt wird, dass das Gebieten von Seiten der Männer ihrem Verhältnisse, Christum gegen die Frau darzustellen, entsprechend ist. *Ὡς εὐσεβέσι νομοθετῶν προστέθεικε τὸ ἐν παντί, Theodoret.*

V. 25. War die Pflicht der Weiber, *ὑποτάσσεσθαι τοῖς ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ*, so ist die der Männer: *ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς κ. ὁ Χριστός* etc., eine Liebe also, die auch den Tod aus Liebe zur Frau zu übernehmen bereit ist. „Si omnia rhetorum argumenta in unum conjicias, non tam persuaseris conjugibus dilectionem mutuam, quam hic Paulus," *Bugenh.* — *καὶ ἑαυτὸν παρέδ.* etc.) Thaterweis des *ἠγάπησε.* Vrgl. V. 2. Hinzuzudenken versteht sich hier, wo zu *παρέδ.* keine Bestimmung zugesetzt ist, von selbst: *in den Tod.* Gal. 2, 20.

V. 26. *Zweck*, welchen Christus dabei hatte, dass er sich selbst für die Gemeinde hingab, und somit *fortgesetzte Darstellung seines Liebesmusters: „um sie zu heiligen, nachdem er sie gereiniget habe durch das Bad des Wassers, mittelst des Wortes."* Bei seinem Opfertode nämlich ging Christi Absicht in Betreff seiner künftigen Gemeinde dahin, dass er sie, nachdem er ihren Mitgliedern durch die Taufe die Vergebung ihrer vorchristlichen Sünden vermittelt haben werde, der christlich sittlichen Heiligkeit theilhaftig machen wollte vermöge des Evangeliums. Jene Reinigung ist die *negative* Seite dessen, was Christus in Absicht auf seine Gemeinde bei seinem Tode beabsichtigte, und diese Heiligmachung durch das fortwährend auf die Getauften einwirkende Evangelium ist die *positive* Seite jenes das *Antecedens*, und dieses das *Consequens;* Beides aber ist durch den *Versöhnungstod* bedingt, welcher die *causa meritoria* der durch die Taufe vermittelten Sündenvergebung und der *Inhalt* des Evangeliums ist. Der heiligende Einfluss des letztern ist die Wirksamkeit des heiligenden Geistes, welcher vermittelst des Evangeliums wirkt (6, 17.); der heilige Geist aber ist Christo unterworfen (2. Kor. 3, 18.), und Christus selbst theilt sich im Geiste den Herzen mit (Rom. 8, 9 f.), daher mit Recht gesagt wird, *Christus* heilige die Gemeinde durch's Wort (vrgl. auch 2, 21.), wobei sich dem christlichen Bewusstsein von selbst versteht, dass das wirkende Princip dabei der vermittelst des Wortes wirkende heilige Geist ist. Die *Vulgata* übersetzt *καθαρ. mundans*, und *Zanch.* sagt: *„modum exprimit,* quo eam sanctificet." So neuerlich auch *Harless,* welcher *ἁγιάσῃ* und *καθαρίσας* nicht für verschie-

dene Begriffe, sondern letzteres für nähere Bestimmung des erstern hält, welches bedeute *purum reddere a culpa peccati*. Das Partic. *Aor.* würde nicht entgegenstehen, weil es auch das mit ἁγιάσῃ Gleichzeitige ausdrücken konnte (s. z. 1, 9.), aber entgegen steht, dass ἐν ῥήματι nicht zu καθαρίσας verbunden werden kann (s. nachher), die Heiligung durch's Wort aber nothwendig etwas Anderes sein muss, als die Reinigung durch die Taufe, wie auch 1. Kor. 6, 11. (vrgl. Act. 2, 38. 22, 16.) die Reinigung durch die Taufe (ἀπελούσασθε) der Heiligung (ἡγιάσθητε) vorangeht*). *Hofm.* II. 2. p. 116. will καθαρίσας etc. zum folgenden ἵνα παραστήσῃ verbinden, aber aus dem nichtigen Grunde, weil nachher τὴν ἐκκλησίαν wiederholt, nicht das blose αὐτήν gesetzt sei. Als ob P. nicht auch bei dieser Verbindung das blose αὐτήν hätte setzen können! Aber wie oft wiederholen alle Schriftsteller mit Emphase (wie hier) oder aus sonstigen Gründen das Nomen, statt das Pronom. zu setzen! — τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος (Genit. *mater.*) bezeichnet das *bekannte* Bad des Wassers κατ' ἐξοχήν, welches durch die *Taufe* geschieht. Wir haben also hier nicht blos eine *Anspielung* (*Grot., Homb.*) auf die Taufe, sondern eine *Bezeichnung* derselben (vrgl. Tit. 3, 5. 1. Kor. 6, 11.), eine Anspielung aber auf das Bad der Braut vor dem Hochzeitstage, s. z. V. 27. — ἐν ῥήματι) gehört zu ἁγιάσῃ (vrgl. Joh. 17, 17.), ist aber nicht gleich dazu gesetzt, weil die beiden Verbalbestimmungen ἁγιάσῃ und καθαρίσας, und wiederum die beiden Instrumentalbestimmungen τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος und ἐν ῥήματι, zusammenstehen sollen, wodurch der Bau der Rede mit sinngemässer Wahl und Bestimmtheit geordnet ist. — ῥῆμα aber ist das *Evangelium*, τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, Rom. 10, 8. vrgl. 17. Eph. 6, 17. Hebr. 6, 5. und steht hier ohne Artikel, weil es, das Wort κατ' ἐξοχήν bezeichnend, wie ein *Nomen propr.* behandelt werden konnte, wie νόμος, χάρις u. dergl. Die Verbindung von ἐν ῥήμ. mit ἁγιάσῃ ist auch von *Hieron., Castal., Calov., Morus, Rosenm., Winer* p. 125., *Rück., Bisp.* be-

*) Auch Act. Thom. p. 40 f. κατάμιξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην καθαρίσας αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ λουτρῷ etc. ist (gegen *Hayless*) der Act des κατάμιξον etc. als dem Acte des καθαρίσας etc. unmittelbar *nachfolgend* gedacht. Auch die Väter scheiden die Reinigung und Heiligung dessen, der die Taufe empfängt. So z. B. Justin. M. de resurrect. b. *Grabe* Spicil. II. p. 189. Tertull. de resurrect. 8.: „Caro abluitur, ut anima *emaculetur*; caro ungitur, ut anima *consecretur*." *Cypr.* ad Donat. de gratia p. 3.: „Undae genitalis auxilio *superioris aevi labe detersa* in expiatum pectus serenum desuper se lumen infudit" etc.

folgt*). *Andere* aber schliessen es an τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος an (*Luther*: „durch das Wasserbad im Wort"), wobei sie entweder die *Taufformel* unter ῥῆμα verstehen (*Chrys.*: ἐν ῥήματι τοίῳ; ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. — vrgl. *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Ambr.*, *Menoch.*, *Calov.*, *Flatt*, *de Wette* u. M.), oder *das göttliche Gebot* („lavationem — — nitentem divino mandato" *Storr*), oder die *göttliche Verheissung* („qua vis et usus signi explicatur," *Calvin*, vrgl. *Mich.*, *Knapp*, *Tychsen*), oder „lavacro *invocatione divini nominis* efficaci" (*Erasm.*), oder das *Evangel.* (*Augustin.*, *Estius*, *Flatt*, *Holzh.* u. M.), oder die *göttliche Macht und Wirksamkeit im Worte der Wahrheit*, so dass ἐν ῥήματι gleich ἐν πνεύματι stehe (*Olsh.*). Aber alle diese Erklärungen scheitern schon daran, dass es τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος τῷ oder τοῦ ἐν ῥήμ. heissen müsste, wie denn auch die besonderen Deutungen von ῥῆμα, ausser der vom Evangel., rein erfunden sind. *Andere* haben ἐν ῥήμ. mit καθαρίσας verbunden (*Syr.*, welcher καί vor ἐν ῥήμ. einschiebt, *Bengel*, *Baumg.*, *Matthies*, *Harless*, *B. Crus.*, *Hofm.*; vielleicht auch *Beza* u. *Calvin*; *Meier* ganz unklar), wobei man ἐν ῥήμ. ebenfalls theils von den Einsetzungsworten und ihrer Verheissung (*Baumg.*), theils vom Evangel. (*Syr.*, *Bengel*: „in verbo est vis mundifica, et haec exseritur per lavacrum," vrgl. *Matthies* u. *B. Crus.*) erklärt hat, während *Harless* übersetzt: „*ausspruchsweise, verheissungsweise*," was sich nur auf die mit der *Einsetzung* gegebene Verheissung beziehen könne, *Hofm.* aber: *durch ein Wort*, d. i. *durch den ausgesprochenen Willen Christi* erklärt. Allein es ist überhaupt willkürlich, da καθαρίσας bereits eine Modalbestimmung hat, auch noch ἐν ῥήματι dazu zu ziehen und ἁγιάσῃ isolirt zu lassen, obgleich ἐν ῥήμ. sehr sinngemäss zu ἁγιάσῃ gezogen werden *kann*; das Reinigende ferner, d. h. das die vorchristliche Sündenschuld Wegschaffende, ist die *Taufe***), vrgl. auch 1. Petr. 3, 21., nicht das ῥῆμα, man mag nun das Evangel. oder die Einsetzungsworte darunter verstehen; den Sinn „verheissungsweise" aber wusste P. anders als so unbestimmt und räthselhaft auszudrücken, etwa durch κατ' ἐπαγγελίαν Gal. 3, 29., wie denn auch der von *Hofm.* ge-

*) Gegen *de Wette's* Einwürfe ist zu bemerken: 1) dass nach Rom. 10. 8, 17. ῥῆμα allerdings vom Evangel. gefasst werden kann; 2) dass die Heiligung zwar durch den *Geist* geschieht, dieser aber durch das Evangel. vermittelt wird, Gal. 3, 5.; 3) dass die Wortstellung nicht *gezwungen*, sondern *gewählt* ist.

**) Diess auch gegen *Theile* in *Winer's* exeget. Stud. p. 187.: ἐν ῥήματι sei eine Art von Correction von τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος.

meinte Sinn nicht undeutlicher als durch das blose *ἐν ῥήματι* hätte gegeben werden können*). Auch *Grot.* verbindet *ἐν ῥήμ.* mit *καθαρ.*, supplirt aber *ὡς* vor *ἐν τῷ λουτρῷ: „verbo suo quasi balneo.“* Als ob man *ὡς suppliren* könnte! Ganz verkehrt endlich *Koppe: ἐν ῥήματι ἵνα* sei nach dem Hebr. על דבר אשר nicht mehr als das blose *ἵνα*. So barbarisch haben nicht einmal die LXX. übersetzt! *Seml.* wollte *ἐν ῥήμ.* streichen, obwohl es nur bei Sahid. Cypr. fehlt.

V. 27. *Zweck* des *ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι*, also *Endzweck* des *ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*, zu verwirklichen *bei der Parusie.* Vrgl. z. 2. Kor. 11, 2. Richtig beziehen *παραστήσῃ* auf die Zeit der *consummatio saeculi* schon *Augustin., Hieron., Primas., Thomas, Beza, Estius, Calov.* u. M., auch *Flatt, Rück., deWette,* während die Griechischen Väter, *Lyra, Cajet., Bucer, Wolf, Bengel* u. M., auch *Harless* einen Act des *αἰὼν οὗτος* denken, viele Andere aber über die Zeit sich gar nicht erklären. Aber wenn *ἵνα παραστ.* etc. nicht auf den Zeitpunkt der Parusie gehen soll, so muss es entweder als Absicht von *καθαρίσας* gefasst werden (*Bengel*), oder als Parallele von *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ* (*Harless*). Ersteres geht nicht an, weil *ἐν ῥήματι* dazwischen steht, welches zu *ἁγιάσῃ* gehört (s. z. V. 26.); Letzteres nicht, weil *ἁγιάσῃ* nicht mit *καθαρίσας* die nämliche Sache bezeichnet (s. z. V. 26.), sondern die Heiligmachung durch's Wort, *diese* Heiligmachung aber ihrer Natur nach dem *momentanen* Acte des *Hinstellens* der Gemeine als einer herrlichen und makellosen nicht parallel, sondern nur vorgängig sein kann, so dass diese Hinstellung das endliche Ergebniss der bereits vorher geschehenen Heiligung durchs Wort sein muss. — *παραστήσῃ*) *darstellete, hinstellete, coram sisteret*, nämlich als seine Braut. Vrgl. 2. Kor. 11, 2. Die Ansicht von *Harless*, dass die Kirche nicht als Braut, sondern als makelloses *Opfer* gedacht sei (zu *παραστ.* vrgl. Rom. 12, 1.), ist contextwidrig und auch wegen *ἑαυτῷ* unrichtig, wodurch ja die Vorstellung herauskäme, dass Christus *sich selbst* das Opfer darbringe. Nein, die Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde bei der Parusie, um ihr die Messianische Glückseligkeit zu verleihen, ist von Paulus (wie auch von Christo selbst Matth. 25,

*) Was *Hofm.* II. 2. p. 173. zur Erläuterung beibringt: „Wie der Mann durch das Wort, welches seinen Willen ausspricht, ein Weib zu seinem Weibe zu machen, die Unehre ihres Jungfernstandes von ihr nimmt (vrgl. Jes. 4, 1. 1. Kor. 7, 36.), so hat Christus der Gemeinde gethan,“ — zieht etwas ganz Fremdartiges herbei.

1 ff., vrgl. Apoc. 19, 7 ff.; s. auch Joh. 3, 29.) unter dem Bilde der Heimholung der Braut gedacht, wobei Christus als der Bräutigam erscheint und die Braut (d. i. seine Gemeinde) als makellose Jungfrau (die körperliche Makellosigkeit ist Darstellung der ethischen) vor sich selbst *hinstellt*, nachdem er sie bereits in dem *αἰὼν οὗτος* durch das Taufbad gereiniget (d. i. die vorchristliche Sündenschuld der Gemeinde getilgt, — Anspielung auf das Bad, welches die Braut bei den Alten vor dem Hochzeitstage nahm, s. *Bos* Obss. p. 186. *Elsner* p. 226. *Buxt.* Synag. p. 626.) und durch sein Wort geheiliget hat. Die Beziehung von *καθαρίσας* etc. und von V. 27. auf die Hochzeitsverhältnisse zu leugnen (*Harless, B. Crus.*), ist contextwidrige Geschmacksscheu*). — Die *Darstellung* an u. St. bezieht *Kahnis* (Abendm. p. 144.) auf das *Abendmahl*, wozu der Context, noch die Analogie von 2. Kor. 11, 2. u. Matth. 25. berechtigt. — *αὐτὸς ἑαυτῷ*) so dass es also nicht, wie bei wirklichen Brauteinholungen von Anderen geschieht, sondern *Christus selbst* die Gemeinde bei seiner Parusie *sich selbst* darstellt als Braut, und zwar *ἔνδοξον*, in herrlicher Schönheit (Luk. 7, 25. Jes. 22, 18 al.), was mit Nachdruck vor *τὴν ἐκκλησίαν* gestellt ist, und nachher durch *μὴ ἔχουσαν* etc. eine einzelne, besonders hervorzuhebende negative Näherbestimmung erhält. *αὐτὸς ἑαυτῷ* schliesst die Mitwirkung Anderer aus (vrgl. 2. Kor. 1, 9.; Xen. Mem. 3, 5, 11.: *αὐτοὶ καθ' ἑαυτοὺς ἀγωνιζόμενοι*). Wie Christus *sich selbst* hingegeben hat, um die Gemeinde zu heiligen u. s. w., so ist *er selbst* es auch, welcher bei der Parusie u. s. w. — *σπῖλον*) *maculam* vrgl. 2. Petr. 2, 13., ein Wort der spätern Gräcität, statt des Attischen *κηλίς*. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 28. Im *Bilde* ist ein *körperlicher* Flecken, in der *Sache* aber *ethische* Befleckung gemeint. Eben so bei *ῥυτίδα*, *Runzel*, welches nur hier im N. T. vorkommt, aber s. die *Lexica* u. *Wetst.* Specielle Unterscheidungen des mit beiden Bildern Gemeinten sind willkürlich. So z. B. *Estius* (nach *Augustin.*): *σπίλ.* bezeichne *deformitas operis* und *ῥυτ. duplicitas intentionis*; *Grot.*: jenes gehe auf das *carere vitiis*, dieses auf das *vegetos semper esse* zum Guten (weil Runzeln dem Alter eigen seien). — *ἤ τι τῶν*

*) Allerdings war dieses Bad bei einer wirklichen Braut nicht Sache des *Bräutigams* (Einwand gegen *Hofmann's* p. 117.); aber bei der als Braut gedachten *Gemeinde* ist die Reinigung durchs Bad der Taufe die That des Bräutigams, und so hat P. nach Maassgabe des *abgebildeten* Sachverhalts das *Bild selbst* gezeichnet, wie denn öfter nach Maassgabe der darzustellenden Sache die Bilder modificirt werden (vrgl. z. Matth. 25, 1. Gal. 4, 19.).

τοιούτων) was zur Kategorie des Derartigen, des Entstellenden wie Flecken und Runzel, gehört. — ἀλλ' ἵνα ᾖ etc.) Veränderung der Structur statt ἀλλ' οὖσαν etc., als ob vorher ἵνα μὴ ἔχῃ etc. gesagt wäre. Lebhaftigkeit der Griechischen Denk- und Ausdrucksweise. S. überh. *Matthiae* p. 1527 f. *Winer* p. 509. — ἁγία) die Sache statt des Bildes, welches concinner Weise durch ἁγνή (2. Kor. 11, 2.) ausgedrückt sein würde. — ἄμωμος) 1, 4. Vrgl. Cant. 4, 7. Contextwidrig *Grot.*: P. habe bei beiden Ausdrücken gedacht: quales *victimae* esse debebant in V. T."

V. 28. Οὕτως) ist nicht mit *Meier* u. *B. Crus.*, wozu auch *de Wette* geneigt ist, auf das folgende ὡς zu beziehen (auch *Estius* will es so verstanden wissen, wenn nicht οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν gelesen werde, wie aber wirklich zu lesen ist, s. d. krit. Anm.), was zwar an sich zulässig sein könnte (1. Kor. 4, 1.), aber hier ganz unstatthaft ist, weil dann οὕτως einen ungehörigen Nachdruck hätte und der Ausspruch ohne innern Verband mit dem Vorhergehenden da stände. Es bezieht sich auf das von καθὼς καὶ ὁ X. V. 25. an bis V. 27. Gesagte, und heisst: *diesem Verhältnisse gemäss, dieser Liebe Christi zur Gemeinde entsprechend.* Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 39. *Herm.* ad Viger. p. 793. Irrig übrigens *Zanchius*, welchem *Estius* u. *Harless**) folgen: „digressus nonnihil ad *mysterium*, nunc ad *institutum* redit." Keine Digression war im Vorhergehenden, sondern die Schilderung der den Männern zum Vorbilde dienenden Liebe Christi. — ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα) nicht: *wie* ihre eigenen Leiber**), sondern: *als* ihre eigenen Leiber. Denn Christus liebte die Gemeinde nicht *wie* seinen Leib, sondern *als* seinen Leib, was die Gemeinde *ist* und Er ihr Haupt, V. 23. So ist auch der Mann Haupt des Weibes, und soll das Weib lieben nicht *wie*, sondern *als* seinen Leib, welche Vorstellung nicht den gnostischen Begriff des πλήρωμα (*Baur*) darstellt, sondern vrgl. 1. Kor. 11, 3. *Schoettg.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier* u. M. lassen ὡς τὰ ἑαυτ. σώματα nichts weiter bedeuten als: *wie sich selbst.* Ganz willkürlich und ohne

---

*) welcher meint, P. nehme nur das einfache Gebot V. 25. wieder auf, mit der Erweiterung ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Allerdings liegt in diesen Worten der Hauptpunkt der Vorschrift V. 28.; aber diese ganze Vorschrift wird durch οὕτως auf das von καθὼς κ. ὁ X. V. 25. an Gesagte *gegründet.*

**) *Meier*; vrgl. auch *Grot.*, welcher hier die ganz fremdartige Vergleichung einbringt: „Sicuti corpus est instrumentum animi, ita uxor est instrumentum viri ad res domesticas, ad quaerendos liberos."

Sprachgebrauch an sich, und auch dem Beispiele Christi ganz unangemessen, da man ja von Christo nicht sagen kann, er habe die Gemeinde geliebt *wie sich selbst!* Auch in den Rabbinischen Stellen, wie *Sanhedr.* f. 76. 2.: „qui uxorem amat *ut corpus suum* (קגרפו) etc.," ist diess *ut corpus suum* wörtlich zu fassen, und zwar nach der Betrachtungsweise der Ehegatten als Eines Fleisches. Uebrigens geht P. durch ὡς τ. ἑαυτ. σώμ. nicht in ein *anderes Bild*, oder gar zu einer andern *Ansicht* der Sache fort (*Rück.*), sondern schon bei der vorherigen Schilderung der Liebe Christi zur Gemeinde ist seine Vorstellung gewesen, dass Christus die Gemeinde, seine Braut, liebe *als seinen Leib*, welche Vorstellung er aber erst jetzt, bei der Anwendung, bestimmt andeutet und V. 29—31. näher erläutert. — ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτὸν ἀγαπ.) Aus der Pflicht, die eigenen Weiber ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα zu lieben, ergiebt sich der Satz der Ehemoral, *dass die Liebe des eigenen Weibes Selbstliebe sei.* Diesen Satz stellt P. hin, um ihn V. 29—32. noch näher zu behandeln und schliesslich V. 33. in der Form einer directen Vorschrift zu wiederholen.

V. 29. Γάρ) *begründet das unmittelbar Vorhergehende*, und zwar so, dass diese Begründung zur Uebung jener Selbstliebe in der Liebe des Weibes theils durch ihre Naturgemässheit, theils durch das Beispiel Christi *motivirt.* Der Zusammenhang der Gedanken ist nämlich: „Wer sein eigenes Weib liebt, liebt sich selbst; denn liebte er dasselbe nicht, so würde er *sein eigenes Fleisch* hassen, was so *naturwidrig* ist, dass es noch Niemand gethan hat, vielmehr Jedermann das Gegentheil thut, wie auch *Christus* in Betreff der Gemeinde verfährt, weil diese die Glieder seines Leibes ausmacht." — ποτε) *jemals*, nicht wie *Mayerhof* (Koloss. p. 144.) will, *ehemals*, im Heidenthume, wovon der Gegensatz sei: wohl aber *jetzt*, unter dem Einflusse einer gegen die Ehe gerichteten Askese, — wovon schon die folgenden Praesentia hätten abhalten sollen. — τὴν ἑαυτοῦ σάρκα) σάρξ ist hier indifferent (vrgl. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 425.), ohne die Vorstellung des Sündlichen*). P. hätte auch σῶμα schreiben können (*Curt.* 7, 1.: „corporibus nostris, quae utique non odimus;" *Senec.* ep. 14.: „fateor insitam nobis esse corporis nostri caritatem"), wählte aber σάρκα, weil ihm die Idee der μία σάρξ, die im Ehestande verwirklichet ist, vorschwebt. — ἀλλ') sc. ἕκαστος. S. *Stallb.* ad Plat. de Rep. II. p. 366. D. ad Symp. p. 192. E. — ἐκτρέφει) *enutrit.* Das

*) S. auch *Ernesti* Urspr. d. Sünde p. 54.

Compos. bezeichnet die durch das Nähren bewirkt werdende Entwickelung. S. die Stellen b. *Wetst.* — θάλπει) *er wärmt es.* So im *eigentlichen* Sinne ist es zu nehmen. Hom. Od. φ, 179. 184. 246. Xen. Cyr. 5, 1, 11. Soph. Phil. 38., auch Theocr. 14, 38. Deut. 22, 6. Hiob 39, 14. 1. Thess. 2, 8. Treffend *Bengel*: „id spectat amictum." Die *gewöhnliche* Fassung ist: *„er pfleget sein," Luther.* Ohne Sprachgebrauch. — Von selbst versteht sich übrigens, dass οὐδείς bis αὐτήν einen Erfahrungssatz ausspricht, dessen Richtigkeit im Allgemeinen gilt und nicht durch Ausnahmsfälle aufgehoben wird. Das *Kreuzigen des Fleisches* aber Gal. 5, 24. betrifft nicht die *indifferente* σάρξ. — καθὼς καὶ ὁ Χ. τὴν ἐκκλ.) sc. ἐκτρέφει καὶ θάλπει, was hier selbstverständlich metaphorisch zu deuten ist von der liebevollen Wirksamkeit Christi für das Heil seiner Gemeinde, deren inneres und äusseres *Gedeihen* er fördert. Beide Momente speciell auszudeuten (*Grot.*: *„nutrit* eam verbo et Spiritu, *vestit* virtutibus"), ist willkürlich. Nach *Kahnis* (Abendm. p. 143 f.) nährt Christus die Gemeinde als seinen Leib *durch die Mittheilung seines Leibes im Abendmahle.* Aber abgesehen davon, dass hierzu θάλπει nicht passt, so ist überhaupt vom Abendmahle im ganzen Zusammenhange keine Rede. Vrgl. z. παρασ. V. 27. u. s. z. V. 30 ff.

V. 30. Grund, weshalb Christus die Gemeinde ἐκτρέφει καὶ θάλπει: *da wir Glieder sind seines Leibes.* μέλη ist mit Nachdruck vorangesetzt, denn wir sind nicht ein Accidens, sondern *integrirende Theile* seines Leibes. Vrgl. 1. Kor. 12, 27. — ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ κ. ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ) Näherbestimmung des eben gesagten μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, um diess Verhältniss möglichst stark auszudrücken: *aus seinem Fleische und aus seinen Gebeinen* (herrührend). Diese Form des Ausdrucks ist Reminiscenz von Gen. 2, 22.*), wo Adam die Entstehung der Eva aus seinen Gebeinen und aus seinem Fleische **) ausspricht, welcher Entstehung das Entstehungsverhältniss der Christen zu Christo analog ist, natürlich nicht physisch, sondern im geistlichen, mystischen Sinne, *in so fern die christliche Existenz als solche das christliche Dasein und Wesen der Christen, aus Christo herrührt, in*

*) Diese Reminiscenz lag dem Ap. um so näher, nicht blos weil ihm überhaupt Christum als den zweiten Adam zu denken geläufig war (Rom. 5, 12 ff.), sondern auch vornehmlich deshalb, weil er eben von der *Ehe* handelt.

**) Dass P. nicht, wie Gen. 2, 22. ἐκ τῶν ὀστέων vorangestellt hat, sondern ἐκ τῆς σαρκός, war ihm ganz natürlich durch V. 29. dargeboten. Willkürlich Gesuchtes hat *Bengel.*

Christo sein Entstehungsprincip hat, wie physischer Weise Eva aus Adam herrührte. Weiter sind die jedenfalls uneigentlichen Ausdrücke nicht zur Ausdeutung bestimmt. Sie besagen nicht, dass die Gläubigen aus Christi verklärtem Leibe gezeugt und entnommen seien (*Gess* von d. Person Chr. p. 274 ff., vrgl. *Isisp.*), was schon der Ausdruck „Fleisch und Knochen" verbietet. Vielmehr ist die nämliche Sache gemeint — nur nach Maasgabe des Zusammenhanges in die bestimmte von Gen. l. l. dargebotene sinnlich genetische Form der Darstellung gebracht — welche anderwärts mit *καινὴ κτίσις* (2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), so wie mit *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20.), mit *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* (Gal. 3, 27.), mit dem Verhältnisse des *ἓν πνεῦμα εἶναι* zu Christo (1. Kor. 6, 17.) und überhaupt mit den die christliche *παλιγγενεσία* darstellenden Ausdrücken bezeichnet wird*). Vrgl. das *κοινωνὸν γίνεσθαι θείας φύσεως* 2. Petr. 1, 4. Unter mehrfachen Modificationen haben von der *geistigen Entstehung aus Christo* schon *Chrys.* (welcher die Wiedergeburt durch die Taufe verstand), *Ambrosiast.*, *Theodoret.*, *Oecum.* (*ἐξ αὐτοῦ δὲ, καθὸ ἀπαρχὴ ἡμῶν ἐστι τῆς δευτέρας πλάσεως, ὥσπερ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ διὰ τὴν πρώτην*), *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Vorstius* („spirituali tantum ratione ex ipso Christo quasi procreatos esse"), *Calvin* („qui spiritus sui virtute nos in corpus suum inserit, ut vitam ex eo hauriamus"), *Calov.*, *Bengel*, *Matthies*, *de Wette* (welcher aber die Worte in d. 2. Ausg. für unächt hält), *Hofm.* II. 2. p. 119 f. u. M. erklärt, während jedoch *Koppe* (so auch *Meier*) nur *arctissimam quamlibet conjunctionem* bezeichnet glaubte, wodurch dem genetischen Sinne des *ἐκ* sein Recht entzogen wird. *Andere* erklärten: *in so fern wir dieselbe menschliche Natur haben wie er.* So *Iren.*, *Hieron.*, *Augustin.*, *Thomas.*, *Michael.*, vrgl. auch *Stolz* u. *Rosenm.* Entschieden falsch, theils weil P. in diesem Sinne nicht sagen konnte: „wir sind aus Christi Fleisch und Beinen," sondern nur umgekehrt: „Christus ist aus unserm Fleisch und Bein" (Rom. 1, 3. 9, 5. Joh. 1, 14.), theils weil das Moment, mit Christo gleiche Natur zu haben, gar nicht blos auf die Christen ginge, sondern auf die Menschen als solche überhaupt. *Andere* beziehen auf die *Kreuzigung Christi*:

*) Auch Philo p. 1094. wendet die Worte Gen. l. l. auf ein *geistiges* Verhältniss an, auf das Verhältniss der Seele zu Gott. Wenn die Seele besser und Gotte gleicher wäre, so würde sie jene Worte gebrauchen können, weil sie nämlich *οὐκ ἔστιν ἀλλοτρία αὐτοῦ, ἀλλὰ σφόδρα οἰκεῖα.*

„ex carne ejus et ossibus *crucifixis*, i. e. ex passione ejus praedicata et credita ortum habuit ecclesia," *Grot.* Vrgl. schon *Cajet.*, auch *Zanch.* u. *Zachar.* Allein das *crucifixis* ist rein eingelegt, und konnte hier um so weniger errathen werden, da sich aus den Worten die Erinnerung der Geschichte Adam's und Eva's unabweislich aufdrängte. *Andere* endlich haben *von der reellen Gemeinschaft mit dem Leibe Christi im Abendmahle* erklärt. So neuerlich*) ausser *Kahnis* auch *Harless* u. *Olsh.*, welcher sagt: „es ist die Selbstmittheilung seines göttlich menschlichen Wesens, wodurch Christus uns zu seinem Fleisch und Bein macht, er giebt den Seinigen sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken." Allein nicht einmal ein *Schein* für die Erklärung vom Abendmahle liegt in den Worten, da P. nicht καὶ ἐκ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, was beim Abendmahl *specifisch* wäre, sondern καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ geschrieben hat! Verzichtet auf jede Erklärung hat *Rück.*, welcher zweifelt, ob P. selbst Bestimmtes bei den Worten gedacht habe.

V. 31. Nicht *Citat* von Gen. 2, 24., sondern (vrgl. 6, 2.) P. macht diese Schriftworte, welche als solche den Lesern bekannt sind, zu den seinigen, wobei die Abweichungen von den LXX. unwesentlich sind und am Sinne nichts ändern. Was aber Gen. l. l. von der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau gesagt ist, deutet P. typisch auf die künftige (*Futur.* καταλείψει etc.) Vereinigung Christi mit der Gemeinde (s. V. 32.), welche Vereinigung bei der Parusie stattfinden wird, bis zu welcher die Gemeinde die *Braut* Christi ist, und bei welcher sie dann ehelich mit ihm verbunden wird (s. z. V. 27.), — und so spricht denn der Ap. diesen Antitypus der ehelichen Verbindung mit den sollennen Schriftworten aus, in welchen der Typus, die eigentliche Ehevereinigung, ausgedrückt ist. Demnach ist die Erklärung: *Deshalb*, weil wir Christi Glieder sind, von seinem Fleisch und von seinen Beinen, *wird verlassen ein Mensch* (d. i. Christus, bei der Parusie) *Vater und Mutter* (d. i. nach der mystischen Deutung Pauli: er wird seinen Sitz zur Rechten Gottes verlassen) *und vereinigt werden mit seinem Weibe* (mit

*) Auch viele Aeltere nach *Theodoret.* u. *Theophyl.*, mischten das Abendmahl auf verschiedene Weise wenigstens mit ein. So sagen *Beza* u. *Calvin*, es sei *obsignatio et symbolum* der hier gemeinten mystischen Gemeinschaft mit Christo. *Grot.* fand eine *Anspielung* auf das Abendmahl, während dagegen *Calov.* behauptete, wir wären *ex Christo* nicht blos durch die Wiedergeburt, sondern auch durch die Communication seines Leibes und Blutes im Abendmahl.

der Gemeinde), *und* (und dann) *werden die Zwei* (der Mann und die Frau, d. i. der herabgestiegene Christus und die Gemeinde) *zu Einem Fleische sein* (Eine ethische Person ausmachen, wie Ehegatten durch die leibliche Vereinigung zur physischen Einheit werden). Diejenigen Ausleger, welche, dem Originalsinne von Gen. l. l. entsprechend, von der *wirklichen Ehe* die Worte fassen (so die Meisten, auch *Matthies, Meier, Rück.**)), haben sowohl das *ἀντὶ τούτου* gegen sich, welches sich ohne Willkür nicht anders als auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen lässt, als auch den *Futur*-Ausdruck, welcher (wie auch Gen. l. l.) etwas noch Zukünftiges andeuten muss, und nicht minder die eigene Auskunft Pauli V. 32., nach welcher *ἄνθρωπος* von *Christo* und *τὴν γυναῖκα* von der *Gemeinde* gedeutet werden *muss*. Auch *Hofm.* p. 121. fasst von der wirklichen Ehe und sieht alle Schwierigkeit schwinden, wenn man V. 32. mit V. 31. näher verbinde, so dass *τὸ μυστήριον τοῦτο* die alttestamentl. Stelle selbst zusammenfasse und zum Subject mache, der Sinn aber sei: „*Dass, wie die Stelle besagt, die eheliche Gemeinschaft um des willen die innigste von allen Gemeinschaften ist, weil das Weib aus dem Manne herkommt, diess den Heiden fremd gewesene Geheimniss ist gross (eine wichtigste Offenbarung des göttlichen Rathschlusses auf diesem Gebiet). Aber der Ap. sagt jetzt davon, in so fern es in der Wiedergeburt der Welt sein höheres Gegenbild an dem Verhältnisse Christi und der Gemeinde hat, jedoch ohne damit auszuschliessen, dass es auch die Ehegatten für ihr durch die Schöpfung geordnetes Verhältniss sich gelten lassen sollen.*“ Diese Auffassung ist schon deshalb unrichtig, weil *τὸ μυστήριον* in Bezug auf die *Heiden* gesagt sein zu lassen, dem Zusammenhange völlig fremd und fern ist; weil ferner P. *ἐγὼ δὲ νῦν λέγω* geschrieben haben müsste: weil *λέγω* nicht: ich sage *davon* heisst, sondern: ich sage *es*, d. h. ich *deute* es; weil *ἀντὶ τούτου* ganz ausser Zusammenhang mit dem Vorigen bleiben und also die Schriftstelle völlig abrupt auftreten würde; weil der Ap., wenn der Leser die ganze Schriftstelle als das in *τὸ μυστήρ. τοῦτο* zusammengefasste Subject des Folgenden fassen sollte, diess hätte andeuten müssen, um verstanden zu werden, wie etwa durch: *τὸ δὲ ἀντὶ τούτου* etc. *μυστήριον μέγα ἐστιν*; und weil endlich die Geltung des ehelichen Grundgesetzes V. 31. für die Ehegatten so völlig selbstverständlich ist,

---

*) welcher jedoch auch hier auf nähere Erklärung verzichtet, die Stelle stehe abgerissen blos als hingeworfene Andeutung für Eingeweihetere da.

dass dem πλήν V. 33. („jedoch ohne damit auszuschliessen u. s. w.") ein ganz unpassender Gedanke untergelegt wird. — Diejenigen ferner, *welche von Christo und der Gemeinde erklären*, wie *Hunnius, Balduin, Grot., Bengel, Mich.* u. M., fehlen darin, dass sie schon im *gegenwärtigen* αἰών bestehende Verbindung mit Christo gemeint glauben, indem sie bei καταλείψει τὸν πατ. κ. τ. μητ. an die *Menschwerdung* („etiam Christus patrem quasi reliquit," *Bengel*), oder überhaupt daran, dass „Christus nihil tam carum habuit, quod non nostri causa abdicaverit" (*Grot.*), oder gar an die Lostrennung Christi von seiner Nation (*Mich.*) oder von der Synagoge (*Bisp.*) denken, während *Harless* u. *Olsh.* über καταλείψει τὸν πατέρα etc. als unwesentlich zum Zusammenhang und Zweck ohne nähere Erklärung hinweggehen, und nur καὶ ἔσονται οἱ δ. εἰς σ. μ. als die Pointe betrachten, *vom Abendmahle**) erklärend. Die ganze Beziehung aber auf die schon gegenwärtige Verbindung mit Christo ist deshalb unrichtig, weil diese gegenwärtige Verbindung eben vorher

---

*) Was in der Ehe die fleischliche Vereinigung ist, das soll in der Verbindung der Kirche mit Christo die Vereinigung durch das Abendmahl sein! „*Wie Mann und Weib zwar immer Eins sind in der Liebe, aber in den Momenten der ehelichen Vereinigung, worin das Specifische der Ehe besteht, in besonderem Sinne Ein Fleisch werden: so ist auch die Kirche im Ganzen, und jede Gemeinde, wie wie jede Seele in ihr, stets Ein Geist mit Christo, dem Haupte des Leibes, aber in den Momenten des heiligen Abendmahls feiert die gläubige Seele in ganz besonderem Sinne die Vereinigung mit ihrem Heilande, indem sie sein Fleisch und Blut in sich aufnimmt, und damit den Keim des unsterblichen Leibes.*" Diese phantastische Auffassung von *Olsh.* ist ohne alles Recht im Contexte, und widerspricht dem Futurum καταλείψει, welches, und zwar gerade nach Gen. 2., etwas *noch nicht Geschehenes*, sondern erst *in der Zukunft zu Erwartendes* ausdrücken muss. Auch passt das „*Verlassen*" u. s. w. durchaus nicht zur Vorstellung der Gemeinschaft Christi beim Abendmahl mit den Gläubigen, am wenigsten zur orthodoxen von der Ubiquität. Gleichwohl ist neuerlichst *Kahnis* (Abend. p. 144.) der Fassung von *Olsh.* völlig beigetreten. Er hat gegen die Erklärung von der Vereinigung Christi mit der Gemeinde bei der *Parusie* das Bedenken: diese Vereinigung könne unmöglich „als ein opferndes Verzichten Christi auf seine himmlische Herrlichkeit" gedacht werden. Aber so ist auch die Sache weder gedacht noch dargestellt. Das mit καταλείψει Gemeinte, die Wiederkunft Christi aus dem Himmel wird — und das war dem Glaubensbewusstsein jedes Lesers bekannt — nicht *ohne* seine himmlische Herrlichkeit, sondern *mit* derselben geschehen, und durch die Vereinigung, welche in der typischen Darstellung: προσκολληθήσεται etc. ausgedrückt ist, wird dann das συνδοξασθῆναι der Gläubigen vollzogen sein. Vrgl. Kol. 3, 4.

präsentisch durch *μέλη ἐσμὲν* etc. ausgesprochen war, nun aber auf diess jetzige Verhältniss das Eintreten eines zukünftigen (*καταλείψει* etc., man beachte doch die *Futura*) gegründet wird, und zwar durch *ἀντὶ τούτου*, ganz wie auch Gen. 2, 24. durch *ἕνεκεν τούτου* aus dem damaligen Verhältnisse Adam's und Eva's das *zukünftige* Verhältniss der Ehe abgeleitet wird. Auch übersehen diese Ausleger, dass im *αἰὼν αὗτος* Christus noch nicht *Ehemann*, sondern bis zur Parusie noch *Bräutigam* der Gemeinde ist (V. 27.), welche er erst bei der Parusie als gereinigte und geheiligte Braut zur ehelichen Verbindung sich selbst darstellt. Ueberdiess ist die Beseitigung der ganzen Sentenz *ἀπολείψει ἄνθρωπος τὸν πατ.* etc. bei *Harless* u. *Olsh.* ein rein willkürliches Verfahren. — *ἀντὶ τούτου*) S. *Winer* p. 326. Von *ἕνεκεν τούτου* bei den LXX. unterscheidet es sich nur dadurch, dass es die Ursache und das dadurch bedingte Factum nach der Vorstellung der Vergeltung (*dafür*) mit einander in Vergleichung stellt. Vrgl. *ἀνθ' ὧν*, u. s. *Matthiae* p. 1327. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 170. Die *Beziehung* von *ἀντὶ τούτου*, über welche Viele gänzlich schweigen, kann nur V. 30. gefunden werden. S. oben. *Andere* Beziehungen, wie bei *Estius*: „quia mulier formata est ex ossibus et carne viri," *Holzh.*: „weil der Mann, indem er sein Weib liebt, sich selbst liebt" (vrgl. *Meier* u. *Matthies*), sind dadurch erzwungen, dass man V. 31. nicht nach seiner mystischen Beziehung, sondern von der wirklichen Ehe fasste. — *ἄνθρωπος*) *ein Mensch*, d. i. nach dem Contexte ein *Mann* (ohne dass deshalb *ἄνθρωπος* für *ἀνήρ* steht, s. *Fritzsche* ad Matth. p. 593.), womit aber nach Pauli mystischer Deutung der Schriftworte *Christus* zu verstehen ist. — *καὶ τὴν μητέρα*) ist als Bestandtheil der Worte Adam's zwar mit aufgenommen, aber bei der typischen Beziehung der Stelle auf Christum *ohne Deutung* zu belassen, da *καταλείψει τὸν πατέρα αὐτοῦ* nach jener typischen Beziehung nur auf das *Herabsteigen Christi von der Rechten Gottes* gehen kann.

V. 32. Zum Verständniss von V. 31. im Sinne Pauli war ein exegetisches Glossem erforderlich, welches hier gegeben wird: *Diess Geheimniss ist gross*, ist wichtigen und erhabenen Inhalts, *ich aber sage es*, führe es an (nämlich diess Geheimniss, womit eben der Ausspruch Gen. 2, 24. gemeint ist) *in Bezug auf Christum und die Gemeinde.* — *τὸ μυστήριον τοῦτο*) So nennt P. jene alttestam. Worte, welche er eben gebraucht hat, in so fern sie einen verborgenen, ohne göttliche Erleuchtung nicht erkannt werdenden Sinn haben. Auch bei den Rabbinen ist die Formel

mysterium magnum (*Jalkut Rub.* f. 59. 4.: דא רזא יקירא) sehr gewöhnlich. S. *Schoettg.* Hor. p. 783 f. — *ἐγὼ δέ*) *ἐγώ*, welches *Holzh.* sogar für überflüssig erklärt, hat Nachdruck: *ich aber* (*δέ* metabatisch), den möglichen Deutungen entgegengesetzt, welche dem mysteriösen Ausspruche gegeben werden könnten*). — *εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*) so dass also unter *ἄνθρωπος Christus*, und unter *ἡ γυνὴ αὐτοῦ* die *Gemeinde* zu verstehen ist. Richtig haben diess schon die Väter erkannt (s. *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Hieron.*), nur hätten sie nicht an die Ankunft Christi im Fleisch (wobei *Hieron. τ. μητέρα* auf das himmlische Jerusalem deutete, vrgl. *Estius*), sondern an die Parusie denken sollen. S. z. V. 31. — Nur geschichtlich bemerkenswerth ist endlich, dass man katholischer Seits (nicht *Erasm.*, *Cajet.*, u. *Estius*) auf Grund der *Vulg.*, welche *μυστήριον sacramentum* übersetzt, aus uns. Stelle bewies**), dass die Ehe ein Sacrament sei. Nicht diess liegt in d. St., wie denn überhaupt die Ehe „non habet a Christo *institutionem* sacramentalem, non *formam*, non *materiam*, non *finem* sacramentalem" (*Calov.* u. s. Apol. Conf. A. p. 202.), wohl aber der heilig ideale Charakter, welcher der Ehe durch diese typische Bedeutung in der christlichen Anschauung für immer gesichert ist. Uebrigens ist die Monogamie a. u. St. *vorausgesetzt*, bildet aber nicht die *Tendenz* d. St., was rein *eingetragen* werden würde (gegen d. krit. Misc. 1. 1. p. 387.).

V. 33. *Πλήν*) erklärt man gewöhnlich dahin, dass es nach der Abschweifung V. 30—32. oder blos V. 32. (*Olsh.*) zum eigentlichen Thema zurückführe. „P. prae nobilitate digressionis quasi oblitus propositae rei nunc ad rem revertitur," *Bengel.* Allein eine Abschweifung hat ja gar nicht stattgefunden, sondern V. 30. 31. gehört noch wesentlich zur Schilderung der Liebe Christi zur Gemeinde, und V. 32. war ein zum richtigen Verständnisse von V. 31. gehöriges kurzes Glossem, aber keine Digression. Und wohl *abbrechend*, aber nicht wiederaufnehmend, wird *πλήν* gebraucht. So auch hier: *Doch — um nicht weiter auf dieses μυστήριον einzugehen — auch ihr sollet* (wie Christus die Gemeinde) *ein Jeglicher sein eigenes Weib auf die angegebene Weise* (*οὕτως*, nämlich wie es in jenen auf Christi Verhältniss zur Gemeinde gedeuteten Worten V. 31. bezeichnet ist) *lieben als sich*

*) Spätere rabbinisch-mystische Deutungen der Ehe s. b. *Schöttg.* Hor. p. 784. *Philo* p. 1096. allegorisirt jene Worte von der Vernunft, welche die Weisheit verlässt und der Sinnlichkeit folgt.

**) S. auch Catech. Rom. 2, 8, 16 f.

selbst.“ — οἱ καθ’ ἕνα) *ihr je Einer, vos singuli, Mann für Mann.* S. *Matthiae* p. 1357. Das folgende *Verbum* aber hat sich nach ἕκαστος, nicht nach dem eigentlichen Subjecte ὑμεῖς gerichtet, wie oft auch bei Classikern. S. *Matthiae* p. 765. *Stallb.* ad Gorg. p. 503. E. — Die *doppelte* Bezeichnung οἱ καθ’ ἕνα ἕκαστος verstärkt die Vorstellung, dass *Jedweder ohne Ausnahme* u. s. w. — ὡς ἑαυτόν) *als sich selbst*, so dass die Liebe von dem Gesichtspunkte ausgeht: ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ. — ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα) ἡ δὲ γυνή ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt (vrgl. z. 3, 18. Gal. 2, 10.): dass *das Weib* aber *fürchte* den Mann! Ueber ἵνα, welches aus dem in der Vorstellung des Schreibenden gegenwärtigen Begriffe *volo* zu erklären ist, s. z. 2. Kor. 8, 7. — In diesem kurzen straffen Schlussworte sichert P. bei der Verpflichtung des Mannes, die Frau ὡς ἑαυτὸν zu lieben, doch in Betreff des Weibes das Verhältniss der Unterordnung, nämlich die Pflicht der *Ehrfurcht vor dem Manne*, als welche durch jene Obliegenheit des Mannes nicht aufgehoben sei. „Optime cohaerebit concordia, si *utrimque* constabunt officia,“ *Erasm.* Paraphr. Contextmässig richtig bestimmt übrigens *Oecum.* den Begriff von φοβῆται: ὡς πρέπει γυναῖκα φοβεῖσθαι, μὴ δουλοπρεπῶς. S. V. 22—24.

KAP. VI.

V. 1. Nach ὑμῶν haben *Elz.*, *Scholz*, *Tisch.*: ἐν κυρίῳ, gegen B. D.* F. G. It. Marcion. Cyr. Cypr. Ambrosiast. Verworfen von *Mill*, verdächtiget von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* u. *Rück.*, aber geschützt (durch Kol. 3, 20.) von *Harless.* Letzteres mit Recht, da die auslassenden Zeugen nicht überwiegend, und da zum Glossiren nicht ἐν κυρίῳ, sondern ὡς τῷ κυρίῳ (5, 22.) sich dargeboten hätte. Hätte man aber aus Kol. l. l. ἐν κυρίῳ zugesetzt, so würde man es hinter δίκαιον angebracht haben. — V. 5. τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα) *Lachm.* u. *Rück.*: τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, nach A. B. Minusk. Clem. Dam. Theophyl. Aus Kol. 3, 22. — V. 6. Der Artikel vor Χριστοῦ ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. — V. 7. ὡς, welches bei *Elz.* fehlt, ist entschieden bezeugt. — V, 8. ὃ ἐάν τι ἕκαστος) *Lachm.* u. *Rück.*: ἕκαστος ὃ ἐάν, was auch *Griesb.* empfahl, nach A. D. E. F. G. Minusk. Vulg. It. Bas. Dam. Andere Varianten: ἕκαστος ἐάν τι (B.), ὃ ἐάν τις ἕκαστος (1. 27. 32. al.), ἐάν τι ἕκαστ. (46. 115. al. Theoph. ms.), ἐάν τις ἕκαστ. (62. 179. al.), ἐάν τις (oder τι) ἄνθρωπος (Chrys. im Komment.). Die beglaubteste Lesart ist hiernach ἕκαστος ὃ ἐάν. Aber wäre sie die

ursprüngliche, so wäre gänzlich nicht abzusehen, wie sie zu Varianten, und besonders zur Eintragung des τι hätte veranlassen können. Die Recepta hingegen (auch von *Tisch.* wieder aufgenommen) ward sehr leicht die Quelle der übrigen, wenn der Abschreiber von *OTI* gleich auf das nachherige *TI* überging. So entstand die Corruption ὅτι ἕαστος ποιήσῃ etc., und daraus, durch verschiedenartige Wiederherstellung des Ausgefallenen, bildeten sich die Varianten, wobei auch ἄνθρωπος statt ἕκαστος als Glossem einkam, welches den Zweck hatte, den *generellen* Sinn von ἕκαστος zu bezeichnen. — κομιεῖται) A. B. D.* F. G. Petr. alex.: κομίσεται*). So *Lachm., Tisch., Rück.* Auch Kol. 3, 25. gehen beide Formen in den krit. Zeugen neben einander. Doch ist hier wie dort κομίσεται stärker beglaubiget und daher vorzuziehen. κομιεῖται kann aus einer Reminiscenz von 1. Petr. 5, 4. geflossen sein. — V. 9. ὑμῶν αὐτῶν) Viele Varianten, unter welchen αὐτῶν κ. ὑμῶν (so *Lachm., Tisch., Rück.* u. *Harless*; empfohlen auch von *Griesb.*) am meisten bezeugt ist, nämlich durch A. B. D.* Minusk. Arm. Vulg. Goth. Copt. Clem. Petr. Chrys. (alicubi) Damasc. Hier. Aug. Pel. Richtig; die durch Homoeoteleuton herbeigeführte Auslassung von καὶ ὑμῶν erzeugte die Varianten, indem das nothwendige ὑμῶν theils *mit* καί (daher ὑμῶν καὶ αὐτῶν in L. u. m. Minuskeln Syr. p. Slav. Petr. alex. Anton. Cypr. Ambrosiast.), theils nach dem Sinne von Kol. 4, 1. *ohne* καὶ (daher die Recepta, so wie αὐτῶν ὑμῶν bei E. F. G., und blos ὑμῶν bei 17.) wiederhergestellt wurde. — V. 10. τὸ λοιπόν) *Lachm.* u. *Rück.*: τοῦ λοιποῦ, nach A. B. 17. 73. 118. Cyr. Procop. Dam. Also wenigstens nicht überwiegend beglaubigt. Für τὸ λοιπόν zeugt aber auch die Lesart δυναμοῦσθε, welche sich bei B. 17. statt des folgenden ἐνδυναμοῦσθε findet und offenbar dadurch entstanden ist, dass der Abschreiber das Ν in λοιπὸν mit dem Ν in ΕΝδυναμ. verwechselte. Da nun auch τὸ λοιπόν sinngemässer ist als τοῦ λοιποῦ (s. z. Gal. 6, 17.), so halte ich Letzteres für eine mechanische Wiederholung des Gal. l. l. geschriebenen Wortes. — Das folgende ἀδελφοί μου fehlt bei B. D. E. Aeth. Arm. Clar. Germ. Goth. Cyr. Damasc. Lucif. Ambrosiast. Hier., während bei A. **) F. G. Codd. It. Syr. p. Vulg. Theodoret bloss μου fehlt. ἀδελφοί μου, welches auch *Griesb.* verdächtiget und *Lachm., Tisch., Rück.* getilgt haben, ist Zusatz aus Phil. 3, 1. 4, 8. 2. Thess. 3, 1. 2. Kor. 13, 11. Und auch dieser Zusatz spricht für die Ursprünglichkeit des τὸ λοιπόν. — V. 12. ἡμῖν) B. D.* F. G. 52. 115. Syr. Ar. pol. Slav. ant. It. Goth. Lucif. Ambrosiast.: ὑμῖν. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.* Aber wie nahe lag den Abschreibern ὑμῖν, da der ganze Context in der

*) A. liest *ΚΟΜΙΣΕΤΕ*, zeugt also mittelbar für κομίσεται.
**) A. hat ἀδελφοί erst hinter ἐνδυναμοῦσθε.

zweiten Person redet! — τοῦ σκότους τούτου) *Elz.*: τοῦ σκ. τοῦ αἰῶνος τούτου, gegen entscheidende Zeugen. Glossematische Erweiterung. — V. 16. ἐπὶ πᾶσιν) *Lachm.*: ἐν πᾶσιν, wofür aber nur B. Minuskeln Vulg. It. und einige Väter sprechen, m. Verss. aber zweifelhaft sind. — τά vor πεπυρ. fehlt zwar bei B. D.* F. G. und ist von *Lachm.* getilgt, ward aber leicht als entbehrlich angesehen und übergangen. — V. 17. δέξασθε) fehlt bei D.* F. G. Codd. It. u. m. Vätern, während A. D.*** K. L. u. Minuskeln δέξασθαι (so *Matth.*) lesen. *Arm.* aber δέξασθε vor τὴν περικεφ. setzt. Verdächtiget von *Griesb.* Aber hätte *kein* Verbum gestanden, und wäre glossirt worden, so würde man ἀναλάβετε zuzuschreiben am nächsten gehabt haben. Bei der *Entbehrlichkeit* des Verbi aber ist die geschehene *Weglassung* weit wahrscheinlicher. Der *Infin.* ist nach dem vorherigen σβέσαι eingekommen. — V. 18. αὐτὸ τοῦτο) Blos αὐτὸ haben A. B. Minusk. Bas. Chrys. (im Komment.) Damasc.; D.* F. G. haben αὐτὸν und Lateiner *in illum* oder *in illo* s. ipso, welche Lesarten ebenfalls für das blose αὐτὸ sprechen. Mit Recht ist τοῦτο von *Griesb.* gemissbilliget, von *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.* verworfen. Exegetische Erweiterung. — V. 19. δοθείη) *Elz.*: δοθείη, gegen entscheidende Zeugen. Vielleicht blos durch Doppelschreibung des *H* verursacht. — V. 21. εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς) *Lachm.* u. *Rück.*: καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε. So A. D. E. F. G. Minusk. Vulg. It. Theodoret. patr. lat. Im Folgenden setzen *Lachm.* u. *Rück.* γνωρίσει vor ὑμῖν. nach B. D. E. F. G. Minusk. It. Goth. Ambrosiast. Letzteres aus Kol. 4, 7. Ersteres aber erklärt sich daraus, dass καὶ ὑμεῖς, als überflüssig, indem man die Beziehung des καὶ nicht beachtete, weggelassen (so noch in Cod. 17.), und dann nach der sich zunächst darbietenden Wortfolge wieder eingeführt wurde, wodurch es *vor* εἰδῆτε kam.

Inhalt: Wie sich die *Kinder* (V. 1—3.), die *Väter* (V. 4.), die *Sclaven* (V. 5—8.) und die *Herren* (V. 9.) verhalten sollen. Schlussermahnung zur christlichen Erstarkung, behuf welcher die Leser die ganze Waffenrüstung Gottes anlegen und so gerüstet dastehen sollten, um den Kampf mit den teuflischen Mächten siegreich zu bestehen (V. 10—17.), wobei sie immer dem Gebete obliegen und Fürbitte thun sollen für alle Christen und insonders für den Apostel (V. 18—20.). Sendung des Tychicus (V. 21. 22.). Schlusswünsche (V. 23. 24.).

V. 1. Ἐν κυρίῳ) charakterisirt den Gehorsam als *christlichen*, dessen Thätigkeit *in Christo*, in welchem man dabei lebt und webt, vor sich geht. Die Beziehung auf *Gott*

(„praeter naturae legem — — *Dei* quoque auctoritate sancitam docet," *Calvin.* vrgl. *Wolf*) wird schon durch das an die Spitze aller dieser Vorschriften gestellte *ἐν φόβῳ Χριστοῦ* 4, 21., so wie durch die ständige Formel selbst, widerlegt. — *δίκαιον*) *recht*, d. i. *κατὰ τὸν τοῦ Θεοῦ νόμον*, *Theodoret.* — Für die *Kindertaufe*, d. h. dafür, dass man schon damals die *Christen*kinder getauft habe, folgt aus der Ermahnung des Ap. an die Kinder gar nichts (gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 174.). Die Christenkinder waren durch ihre Lebensgemeinschaft mit ihren christlichen Eltern auch ohne Taufe *ἅγιοι* (s. z. 1. Kor. 7, 14. Act. 16, 15.) und hatten ihren Eltern den Gehorsam *ἐν κυρίῳ* zu leisten.

V. 2. Die *Gesinnung* gegen die Eltern, aus welcher das eben geforderte *ὑπακούειν* der Kinder hervorgehen muss, ist das *τιμᾶν*, daher P., und zwar mit den sollennen ausdrücklichen Worten des vierten Gebotes, fortfährt: *τίμα τὸν πατέρα σου* etc. (Ex. 20, 12. Deut. 5, 16.). Und hatte er vorher das allgemeine Sittlichkeitsmotiv *τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον* hinzugefügt, so fügt er nun das absonderlich Antreibende *ἥτις ἐστιν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελ.* hinzu, so dass also das Verhältniss sowohl beider Vorschriften selbst, als auch ihre Motive V. 1. u. 2. *klimaktisch* ist, *ἥτις — ἐπαγγελία* aber keineswegs *Parenthese* sein kann (*Griesb., Rück.* u. M.). — *ἥτις*) *utpote quae*, ist grundangebend. S. z. 3, 13. — *ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελ.*) Der Artikel ist bei dem an sich bestimmenden *πρώτη* wie überhaupt bei den Ordnungszahlen (*Kühner* ad Xen. Anab. 7, 7, 35.) nicht nothwendig. Vrgl. Act. 16, 12. Phil. 1, 12. al. Dass aber auch das der *Zahl* nach *erste* Gebot des Dekalogs eine Verheissung hat, widerspricht nicht, da die Verheissung Ex. 20, 6. Deut. 5, 10. eine *allgemeine*, auf die Gebote *überhaupt* sich beziehende ist. Eben so wenig, dass weiter *kein* Gebot mit einer Verheissung im Dekaloge *nachfolgt;* denn P. sagt *πρώτη*, indem er nicht blos den Dekalog, sondern *die ganze Reihe der sämmtlichen göttlichen Gebote*, welche mit dem Dekalog anhebt, im Auge hat. Unter den Geboten, welche Gott seit der Mosaischen Gesetzgebung und in der ganzen Zeit nachher gegeben hat, ist das Gebot: „Ehre Vater und Mutter" das erste, welches mit der Verheissung gegeben ist. Der scheinbare Anstoss hebt sich also einfach dadurch, dass man *ἐντολή* nicht auf den Sinn „Gebot im Dekalog" einschränkt, sondern *göttliches Gebot* überhaupt fasst. Hätte P. *blos* den Dekalog im Sinne gehabt, so hätte er schreiben müssen: das *einzige* Gebot. Denn die Annahme: „es ist das erste, nicht in Bezug auf die folgenden, sondern auf die

vorhergegangenen" (*Harless*), wäre nicht einmal dann eine nothdürftige Aushülfe, wenn wirklich fest stände — was aber ganz beweislos angenommen wird —, dass P. *blos* die zehn Gebote in Rechnung gebracht habe, da er und jeder Leser *wusste*, dass kein anderes Gebot von den zehn eine Verheissung habe. Aus jener willkürlichen Voraussetzung, *blos* der Dekalog stehe in Rechnung, folgte nothgedrungen bei *anderen* Auslegern, dass man theils ἐντολή blos auf die Gebote der *zweiten Tafel**) beschränkte (*Ambros., Zach., Mich.*, welcher dazu die Artikellosigkeit von ἐντολὴ πρώτη missbrauchte), wobei *Holzh.* sogar behauptete, ἐντολή bezeichne nie ein Gebot in Beziehung auf Gott (s. Matth. 22, 36. 38. Mark. 12, 28.), theils aber auch den numerischen Sinn von πρώτη antastete und ein *sehr wichtiges, ein Hauptgebot* daraus machte (*Koppe, Morus, Flatt, Matthies, Meier*). Welch ein mattes Motiv käme so heraus! und πρώτη hiesse ja *das wichtigste*, was aber das vierte Gebot *nicht* ist (Matth. 22, 38. Rom. 13, 9. 10. Gal. 5, 14.). Was ferner *Erasm.* vorschlägt, πρώτη ἐν ἐπαγγ. gehe auf die *bestimmte* Verheissung V. 3., deren Erwähnung beim vierten Gebote *zuerst* vorkomme, ist nicht beachtenswerth (*Harless*), sondern falsch, weil die nämliche Verheissung *nach* dem vierten Gebote nur noch in *allgemeiner* Beziehung, auf die Gebote *überhaupt*, vorkommt (Deut. 5, 33. 6, 2.), wie sie auch schon *vor* dem vierten Gebote in solcher Allgemeinheit vorgekommen ist (Deut. 4, 40.), und weil überdiess auch ἐπαγγ. den *Artikel* haben müsste. — ἐν ἐπαγγελ.) ist eng an πρώτη anzuschliessen, dasjenige ausdrückend, *worin* das Gebot das erste ist, in welchem Punkte das Prädicat ihm zukommt. Vrgl. Diodor. 13, 37.: ἐν δὲ εὐγενείᾳ καὶ πλούτῳ πρῶτος. Soph. O. R. 33.: πρῶτος ἐν συμφοραῖς. *Im Verheissungspunkte* ist es das erste (οὐ τῇ τάξει, *Chrys.*).

V. 3. Hat P. eben gesagt: „*das erste Verheissungsgebot*," so bringt er nun auch die *bestimmte* Verheissung bei, wegen deren jenem Gebote diess Prädicat zukommt, und zwar nach den LXX. Ex. 20, 12. Deut. 5, 16. mit unwesentlicher Abweichung (LXX.: καὶ ἵνα μακροχρ. γένῃ ἐπὶ τ. γ.) und mit Weglassung der nähern Bezeichnung von Palästina, welche bei den LXX. nach γῆς folgt. Diese Weglassung aber war nicht dadurch verursacht, dass durch dieselbe die Verheissung *auf langes Leben überhaupt* gerichtet werde (*Calvin, Koppe, Rück., Matthies* u. V.), sondern P. konnte die Bekanntschaft mit dem vollständigen Verheissungsworte so völlig voraus-

*) Treffend dagegen schon *Erasm.*: „Haec distinctio non est fundata in s. literis, sed est commentum recentiorum theologorum."

setzen, dass mit dem blosen *ἐπὶ τῆς γῆς* genug gesagt war, um bei den Lesern kein Missverständniss zu veranlassen, welches von dem Originalsinne: *im Lande*, d. i. Palästina, abgewichen wäre. So nämlich (nicht: *auf Erden*), nach dem *historischen* Sinne, ist *ἐπὶ τῆς γῆς* zu fassen; denn die Verheissung wird hier *historisch* angeführt, daher ihr ursprünglicher Sinn auf keine Weise zu ändern oder zu vergeistigen, noch bedingt zu nehmen ist, wie z. B. von *Zanchius* geschah: wenn die Verheissung nicht *simpliciter* erfüllt werde, so werde sie *commutatione in majus* erfüllt, oder von *Calov.*: „Promissiones temporales *cum conditione* intelligendae, quantum sc. temporalia illa nobis salutaria fore Deus censuerit;" vrgl. auch *Estius*, welcher zugleich bemerkt (so typisch wieder *Olsh.* vrgl. *B. Crus.*), das Land Kanaan bilde das Himmelreich vor (vrgl. Matth. 5, 5.), und das lange Leben die ewige Seligkeit. Auch ist nicht mit *Bengel*, *Morus*, *Stolz*, *Rosenm.*, *Flatt* u. *Harless* zu sagen, der irdische Segen sei nicht dem *Einzelnen* verheissen, sondern dem *Volke*. Denn in der Anrede *du sollst* ist im Dekaloge, obwohl dieser im Ganzen (als Ganzes) an das *Volk* gerichtet ist, doch das *Individuum* angeredet, wie schon aus den Geboten, in welchen der Nächste erwähnt wird, hervorgeht, und welche Ansicht auch allen neutestamentlichen Citaten der Dekalogsgesetze zu Grunde liegt, Matth. 15, 4. 5, 21. 27. Rom. 7, 7. 13, 9. — *εὖ σοι γένηται*) Vrgl. Gen. 12, 13. Deut. 4, 40. Sir. 1, 13. — *καὶ ἔσῃ* etc.) wird von *Winer* p. 258. u. *de Wette* (vrgl. schon *Erasm.*) nicht als von *ἵνα* abhängig, sondern als directe Fortsetzung der Rede betrachtet. Allein diese Auskunft ist, da bei P. *ἵνα* mit Futur. wirklich vorkommt (s. z. 1. Kor. 9, 18. Gal. 2, 4.), entbehrlich, und da auch in den alttestamentl. Stellen, deren Sinn P. wiedergiebt, keine directe Fortsetzung der Rede ist, hier fremdartig. Auch Apoc. 22, 14. wechseln Futur. und Conjunct. nach *ἵνα*, wie auch bei Classikern nach *ὅπως* derselbe Wechsel bekannt ist (s. über den falschen *Canon Dawesianus*: *Bremi* in *Schaef.* Appar. ad Dem. I. p. 277. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 335 f.). Und wie treffend passen auch hier die beiden Structurweisen zum Sinne! so dass *γένηται* das reine *Verwirklichtwerden*, *ἔσῃ μακροχρόν.* aber das *gewisse Eintreten und Fortbestehen* ausdrückt (*Kühner* II. p. 491.). Der Wechsel ist eine logische Klimax.

V. 4. Die *Vaterpflicht*, negativ und positiv. — *καὶ οἱ πατέρες*) *und ihr Väter*, so dass *καί* rasch anknüpft, ohne jedoch *vicissim vero* (*Koppe*) zu heissen. Vrgl. V. 9. Die *Mütter* redet P. nicht an, nicht weil er an die Erziehung

herangewachsener Kinder denkt (so rein willkürlich *Olsh.*), auch nicht nach orientalischer Geringschätzung der Mütter (*Rück.*), wogegen die ganze Lehre des Apostels vom Verhältnisse des Mannes und der Frau in der Ehe (5, 25 ff.) entscheidend ist, sondern weil der Mann, als das Haupt des Weibes, auch in der Kinderzucht das *Regiment* hat, und die Weiber als ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (5, 22 ff.) das Erziehungswerk mit betreiben. — μὴ παροργίζετε) durch Ungerechtigkeit, Härte, Leidenschaftlichkeit, ungehörige Strenge u. dergl., wodurch die Kinder gegen die Väter *aufgebracht* werden. Kol. 3, 21. steht als Motiv dabei ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. — ἐκτρέφετε) nicht wie 5, 29., sondern von der *Auferziehung*, und zwar nach ihrer *sittlichen* Seite. Prov. 23, 24. 1. Makk. 6, 15. Plat. Gorg. p. 471. C. Polyb. 6, 6, 2. S. *Wyttenb.* ad Plut. de educ. p. 66. *Lennep.* ad Phalar. p. 350. b. — ἐν παιδείᾳ κ. νουθεσίᾳ κυρίου) ἐν bezeichnet das maassgebende *Element*, *in welchem* die Erziehung vor sich gehen soll. Vrgl. Polyb. 1, 65, 7.: τῶν ἐν παιδείαις κ. νόμοις κ. πολιτικοῖς ἔθεσιν ἐκτεθραμμένων. Daher: *in Zucht und Zurechtweisung des Herrn.* παιδεία ist das Generelle, *Kinderzucht* überhaupt, und νουθεσία ist das Specielle, die die Besserung bezweckende *Rüge*, dieses zu Gemüthe Führen geschehe nun mit Worten (νουθετικοὶ λόγοι, Xen. Mem. 1, 2, 21.) oder thätlichen Strafen (οἱ μὲν ῥάβδοι νουθετοῦσι etc., Plut. quaest. Rom. p. 283.). S. Gell. 6, 14. *Kypke* Obss. ad 1. Thess. 5, 14. Ueber die Form, statt deren die bessere Gräcität νουθέτησις hat, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 512. τοῦ κυρίου heisst weder *zum Herrn* (*Luther*), noch *nach der Lehre Christi* (*Erasm., Beza, Vatabl., Menoch., Estius, Zachar., Koppe, Morus, Rosenm., Bisp.* u. M., auch *Holzh.*, welcher aber κυρ. von *Gott* fasst), noch *des Herrn würdig* (*Matthies*) u. dergl., sondern der Genit. *subjecti*, so dass *Christus* als der die Zucht und Rüge Uebende vorgestellt ist, in so fern nämlich Christus durch seinen Geist die Väter dabei treibt und regiert. Vrgl. Soph. El. 335.: ἅπαντα γάρ σοι ταμὰ νουθετήματα κείνης διδακτὰ, κοὐδὲν ἐκ σαυτῆς λέγεις. *Rück.* bleibt unentschieden und bezweifelt, ob P. selbst genaue Rechenschaft zu geben wüsste.

V. 5. Zu V. 5—9. vrgl. Kol. 3, 22—4, 1. — Auch hier keine Missbilligung der bestehenden Sclaverei selbst, welche nach Pauli Anschauung des Christenstandes (Gal. 3, 28. 1. Kor. 7, 22.), wie jedes andere äussere Lebensverhältniss, die geistliche Freiheit und die christliche Einheit nicht berührt, daher auch 1. Kor. 7, 21. ausdrücklich vorgeschrieben wird, der Sclave solle in seinem Stande verbleiben

(vrgl. Ignat. ad Polyc. 4.), wie denn P. auch den Onesimus nach dessen Bekehrung zu seinem Herrn zurückgeschickt hat, ohne von Letzterem die Freilassung zu fordern*). — τοῖς κυρίοις κατὰ σ.) denen, welche in blos menschlicher Beziehung euere Herren sind, d. i. *eueren menschlichen Gebietern,* deren Sclaven ihr nach äusserlicher zeitlicher Lebensbestellung seid, zum Unterschiede von dem höhern göttlichen Herrn, Christus, daher auch τοῖς κ. κ. σ. ohne Wiederholung des Artikels steht, zu Einem Begriffe verbunden, vrgl. z. 2, 11. Da P. gleich nachher den höhern Herrn nennt (ὡς τῷ Χριστῷ), so war es ihm in Betracht des zwiefachen sehr verschiedenen Herrenverhältnisses, welches ihm hier vorschwebte, sehr natürlich, κατὰ σάρκα zuzufügen, wobei eine besondere Absichtlichkeit nicht zu erweisen steht. Diess gegen *Chrys., Oecum.* u. *Theophyl.*, welche hier eine tröstende Hinweisung auf die δεσποτεία πρόσκαιρος finden; gegen *Calvin*: es liege eine *Milderung* des Verhältnisses darin, als welches die geistige Freiheit unberührt lasse (vrgl. *Beza, Zanchius, Grot., Flatt* u. M.): auch gegen *Harless*: in dem Prädicate liege der Gedanke, dass, wenn sie auch auf anderem Gebiete frei seien, sie in irdischen Verhältnissen Herren hätten. — μετὰ φόβου κ. τρ.) d. i. mit demjenigen Eifer, welcher immer lebhaft besorgt ist, nicht genug zu thun. Vrgl. z. 1. Kor. 2, 3. 2. Kor. 7, 15. Phil. 2, 12. — ἐν ἁπλότητι τῆς καρδ. ὑμ.) Verfassung des Herzens, in welcher das Gehorchen mit Furcht und Zittern geschehen soll; es soll kein *heuchlerisches* sein, wobei man anders gesinnt ist, als man äusserlich erscheint, sondern ein *aufrichtiges, ohne Duplicität* der Gesinnung und

*) Die reformirende Wirksamkeit des Evangel. geht auf die Erkenntniss und Gesinnung, von welchen aus, also vom innern Glaubensleben heraus, die Umänderungen der äusseren Formen und Lebensverhältnisse sich allmählich mit sittlicher Nothwendigkeit als Folge gestalten, wie auch die Geschichte gezeigt hat, welche, wenn sie sich in revolutionärer Weise entwickelte, jenen Weg, entweder gewaltsam übereilte, oder verliess, oder umkehrte, oder aber in ihrer nothwendigen Entwickelung auf solche Hemmungen stiess, welche dieser nothwendigen Entwickelung den Einfluss versagten und sie doch auch nicht aufhalten konnten. „Civitates *malis* studiis *malis*que doctrinis repente evertuntur," *Cic.* Leg. 2, 15, 39. Nicht zu übersehen aber ist, dass durch Pauli Betrachtungsweise des *vorgefundenen* Verhältnisses von Freiheit und Sclaverei die von Christen *eingeführte* Sclaverei, die Knechtung Freier, der Sclavenhandel u. s. w. nicht gerechtfertigt wird, — welches vielmehr Unmöglichkeiten sind, wo die evangelische Glaubens-Erkenntniss und Gesinnung das das Leben und die Lebensformen *gestaltende* Princip ist.

der That. Vrgl. Rom. 12, 8. 2. Kor. 8, 2. 9, 11. Jak. 1, 5. Bei Philo mit *ἀκακία* verbunden. S. *Loesn.* Obss. p. 262. Gut *Oecum.: ἔνι γὰρ καὶ μετὰ φόβου κ. τρόμου δουλεύειν, ἀλλ' οὐκ ἐξ εὐνοίας ἀλλὰ κακούργως. — ὡς τῷ Χριστῷ) als Christo,* so dass ihr euren Gehorsam gegen euere Gebieter als Christo geleistet betrachtet (vrgl. 5, 22.). S. V. 6. Eine Hinweisung auf *Belohnung* (*Theodoret.*) ist eingetragen.

V. 6. 7. Das eben gesagte *ἐν ἁπλότητι — Χριστῷ* wird nun noch näher beschrieben. — *μὴ κατ' ὀφθαλμ. ὡς ἀνθρ.) nicht nach augendienerischer Weise als Menschengefällige.* Das Wort *ὀφθαλμοδουλεία* kommt ausser u. St. und Kol. 3, 3. nicht weiter vor, ist aber nach seiner Zusammensetzung klar. Vrgl. *ὀφθαλμόδουλος* in d. Constitt. ap. Es ist der Dienst, durch welchen den *Augen* des Gebieters gedient wird, wobei es also blos darauf abgesehen ist, den *Schein* der Treue zu gewinnen, indem man sich, wenn man vom Herrn gesehen wird, ihm so bemerklich macht, aber nicht in der Wirklichkeit so ist, sondern, wenn er den Rücken wendet, anders handelt. *Theodoret.: τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην. — ἀνθρωπάρεσκοι)* Vrgl. Ps. 53, 5. Psalt. Sal. 4, 8, 10. b. *Fabric.* Cod. Pseud. I. p. 929. u. s. *Lobeck* ad Phryn. p. 621. Die *Menschen*, denen solche Sclaven zu gefallen trachten, sind eben ihre *Herren*, wobei das Fehlerhafte darin liegt, dass dieses Trachten nicht von dem höhern Gesichtspunkte, Christo zu dienen und den Willen Gottes zu thun, bedingt ist, sondern nur *menschliche* Gunst zum Ziele hat. Auch vom Sclaven gilt Matth. 6, 24. Vrgl. Gal. 1, 10. — *ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς) sondern als Sclaven Christi, indem ihr den Willen Gottes von Herzen thut.* Der Gegensatz liegt in *δοῦλοι Χριστοῦ* (vrgl. V. 7.), und *ποιοῦντες* etc. ist Modalbestimmung dieses ihres Dienstes, worauf dann V. 7. noch eine zweite Modalbestimmung folgt. Knecht Christi aber zu sein, und den Willen Gottes nicht zu thun und nicht von Herzen ihn zu thun, wäre Widerspruch, da Gott Christi Vater ist, Christum gesandt hat und Christi Haupt ist (1. Kor. 11, 3. 3, 23.). Nach *Rück.* ist *ὡς δοῦλοι Χριστοῦ untergeordnet,* und *ποιοῦντες τ. θέλ. τ. θεοῦ ἐκ ψυχῆς* der Gegensatz: „sondern als Christi Knechte von Herzen den Willen Gottes thuend.“ Aber nach *ἀνθρωπάρεσκοι* vrgl. mit V. 7. ist diese Unterordnung von *ὡς δοῦλοι X.* durchaus willkürlich und contextwidrig. *ἐκ ψυχῆς* wird zwar von *Syr., Chrys., Hieron., Bengel, Koppe, Knapp, Lachm., Harless, de Wette* zum Folgenden gezogen; allein *μετ' εὐνοίας*

(vrgl. Xen. Oec. 12, 5. 7.), da es die wohlmeinende *Gesinnung* ausspricht, schliesst ja schon an sich den Sinn von ἐκ ψυχῆς ein (*ex animi sententia*, Kol. 3, 23. Mark. 12, 30. 33. Luk. 10, 27. Joseph. Antt. 17, 6, 3. Xen. Anab. 7, 7, 43. Nicarch. epigr. 2. Theocr. Id. 3, 35.)], und willkürlich ist, was *Harless* annimmt: ἐκ ψ. drücke das Verhältniss des rechten Dieners zu seinem *Dienste*, und μετ' εὐνοίας sein Verhältniss zu seinem *Herrn* aus. — ὡς τῷ κυρίῳ) *als dem Herrn*, die rechte Betrachtungsweise seines Dienstes von Seiten des Dienenden. — καὶ οὐκ ἀνθρ.) Vrgl. z. Gal. 1, 1.

V. 8. Εἰδότες) Aufmunterung zu der von V. 5. an geforderten Weise des Dienstes: *da ihr wisset, dass, was irgend ein Jeder Gutes gethan haben wird, er dieses* (nichts Anderes) *davontragen wird vom Herrn, er sei Sclave oder Freier.* — ὃ ἐάν τι ἕκαστος) ἐάν steht für ἄν (*Winer* p. 277.), und τι ist von ὅς getrennt wie Plat. Legg. 9, p. 864. E: ἣν ἄν τινα καταβλάψῃ, Lys. p. 160.: ὃς ἄν τις ὑμᾶς εὖ ποιῇ. — τοῦτο κομ.) Ausdruck der *ganz adäquaten Vergeltung*. S. z. 2. Kor. 5, 10. — παρὰ κυρίου) *von Christo*, beim Gericht. — εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθ.) ἔδειξε τῷ παρόντι βίῳ πεπωρισμένην τὴν δουλείαν καὶ δεσποτείαν, μετὰ δέ γε τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν οὐκ ἔτι δουλείας καὶ δεσποτείας, ἀλλ' ἀρετῆς κ. κακίας ἐσομένην διαφοράν, *Theodoret*. Uebrigens erhellt aus u. St. (vrgl. z. 1. Kor. 7, 21.), dass P. an ein Aufhören der Sclaverei in der Christenheit vor der Parusie *nicht* gedacht hat, was auch mit der Vorstellung von der *Nähe* der letzteren sehr natürlich zusammenhing.

V. 9. Καὶ οἱ κύριοι) wie καὶ οἱ πατέρες V. 4. — τὰ αὐτά) *das Nämliche*. Der μετ' εὐνοίας seine Dienerschaft gebrauchende Herr nämlich thut im Wesentlichen (der Gesinnung, als dem innerlichen Wesen der That, nach) das Nämliche gegen die Sclaven, was der μετ' εὐνοίας dienende Sclave gegen seinen Herrn thut. — ἀνιέντες τὴν ἀπειλ.) negative Modalbestimmung des τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς. ἀνιέντες, kann sowohl das *Nachlassen*, als auch das völlige *Lassen, Aufgeben* des Drohens bezeichnen (s. d. *Lexica*). Im erstern Sinne haben es *Erasm.* („minus feroces minusque minabundi"), *Vatabl.*, *Zeger* gefasst; aber jedenfalls ist nur der letztere Sinn dem τὰ αὐτὰ ποιεῖτε angemessen, zumal da τὴν ἀπειλήν (mit Artikel) nicht Drohen überhaupt, sondern *das* Drohen, nämlich „quemadmodum vulgus dominorum solet" (*Erasm.* Paraphr.), bezeichnet. — εἰδότες) motivirend, wie V. 8. Da sie nämlich wissen, dass der, welcher sowohl der Sclaven als der Gebieter (καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν, s. d. krit. Anm.) Herr ist, im Himmel ist (der erhöhete

Christus), und dass Partheilichkeit nicht statt findet bei ihm, so dass er dem Gebieter als solchem keinen Vorzug giebt vor dem Sclaven als solchem: wie sollten sie nicht ablassen, mit ihrem Drohen sich so zu benehmen, als ob Christus nicht *beider Theile* Herr im Himmel wäre, im *Himmel*, von wo uns er beim Gerichte *ohne Partheilichkeit* sowohl der Sclaven gekränkte Rechte vertreten, als auch der Herren unchristliches Drohen strafen wird. Vrgl. Senec. Thyest. 607.: „Vos, quibus rector maris atque terrae | jus dedit magnum necis atque vitae, | ponite inflatos tumidosque vultus. | Quicquid a vobis minor extimescit, | major hoc vobis dominus minatur; | omne sub regno graviore regnum est.“ — Ueber den Begriff von προσωποληψία s. z. Gal. 2, 6.

V. 10.*) Schlussermahnung in einem vollen energischen Ergusse bis V. 20. — τὸ λοιπόν) *was das Uebrige anbetrifft*, nämlich was ihr ausser dem bisher Gesagten (von 4, 1. an) noch zu thun habet. Vrgl. 2. Kor. 13, 11. Phil. 3, 1. 4, 8. 1. Thess. 4, 1. 2. Thess. 3, 1. — ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ) bezeichnet die *christliche* Erstarkung, welche nicht ausser Christo, sondern nur in ihm, als dem Lebenselemente des Christen, beruhen kann (Phil. 4, 13.). Ueber ἐνδυναμοῦσθαι, *stark werden, erstarken*, welches nicht Medium ist („corroborate vos,“ *Pisc.*), s. z. Rom. 4, 20. — καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) *und vermöge der Gewalt seiner Stärke*, welche Gewalt nämlich in euch die Erstarkung bewirken müsse. Ueber die Begriffe s. z. 1, 19. Das καὶ ist nicht explicativ, sondern lässt zu dem Elemente, *worin* das Erstarken geschehen soll, das *wirkende Princip* hinzutreten (2. Kor. 12, 9.).

V. 11. Was sie thun sollen, um solcher Maassen stark zu werden, wobei die bildliche Rede die Leser als *Kämpfer* dargestellt (vrgl. 2. Kor. 10, 4. 1. Thess. 5, 8. Rom. 6, 13. 23. 1. Tim. 6, 12. 2. Tim. 4, 7.). Je geläufiger aber dem Apostel dieses Bild war, desto freier und selbstständiger ist dessen Durchführung, obgleich (vrgl. z. τοῦ σωτηρίου V. 17.) eine Erinnerung an Jes. 59, 17. (vrgl. Sap. 5, 17 ff.) zu Grunde liegt**). — τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ) τὴν πανοπλ. hat den Nachdruck. Gerade darin, dass nicht blos einzelne

*) Ueber V. 10—17. s. *Winzer* Leipz. Pfingstprogramm 1840.

**) Nach *de Wette* ist hier „eine *spielend nachahmende* Ausführung von 1. Thess. 5, 8. mit Benutzung von Jes. 59, 17. (vielleicht auch Weish. 5, 17 ff.)“. Ein unbefugtes Urtheil, da P. selbst sein anderwärts nur in wenig Zügen hingeworfenes Bild hier umfassender ausführen konnte, was er würdig und ohne Spielerei gethan hat. Ein *Nachahmer* aber würde den 1. Thess. 5, 8. angeführten

Waffenstücke, sondern die *gesammte* Armatur Gottes angelegt wird („ne quid nobis desit," *Calvin.*), beruht die Fähigkeit des Widerstandes gegen den Teufel. Hätte τοῦ θεοῦ den Nachdruck (*Harless*), so müsste ein Gegensatz gegen *andere* geistliche Waffen (denn dass keine materiellen, wirklichen Waffen gemeint sind, verstand sich von selbst) vorhanden sein. Mit Recht haben daher die Meisten den Wortsinn von πανοπλία, *vollständige Waffenrüstung* des Schwerbewaffneten, ὁπλίτης) festgehalten (s. d. *Lexika* und *Raphel* Polyb. p. 548. *Bos* Exercitt. p. 192. *Ottii* Spicileg. p. 409.), und die Behauptung (so neuerlich *Harless*), es heisse hier überhaupt *armatura* (*Vulg.*, was mit Recht *Beza* tadelte), ist willkürlich und sprachwidrig; auch Judith 14, 3. 2. Makk. 3, 25. ist der Begriff der *gesammten* Rüstung zu halten. Vrgl. Plat. Legg. 7. p. 796. B. Nach Polyb. 6, 23, 2 ff. gehört zur Römischen πανοπλία Schild, Schwerdt, Beinschienen, Lanze, Panzer, Helm. Dass aber P. in der nähern Ausführung V. 13 ff. nicht *alle* diese Theile, und dabei einige Stücke anführt (Gürtel, Feldschuhe), welche nicht ausschliesslich zur schweren Bewaffnung gehörten, sondern zur Kriegsbewaffnung überhaupt, kann am wenigsten bei Paulus befremden. Ob er übrigens einen *Jüdischen* oder *Römischen* Krieger sich vorgestellt habe, ist zwar für die Sache an sich gleichgültig, da die Waffenarten Beider im Allgemeinen dieselben waren (s. *Winer* Realw.); am natürlichsten aber ist die letztere Annahme, da das *Römische* Militär in allen Provinzen das machthabende, Paulus selbst von Römischem Militär umgeben war, und den meist heidnischen Lesern in einer nicht jüdischen Provinz bei der πανοπλία der *Römische* Soldat vorschweben musste. Hat aber P. bei seiner bildlichen Rede die Erinnerung von Jes. 59, 17. gehabt, so hinderte auch diess nicht, die prophetische Erinnerung auf die Vorstellung eines Römischen Kriegers überzutragen (gegen *Harless*). — τοῦ θεοῦ) Genit. *auctoris:* die πανοπλία, *welche von Gott kommt*, welche Gott dargiebt. Sinn ohne Bild: „*eignet euch die sämmtlichen Schutz- und Trutzmittel an, welche Gott verleiht, um im Stande zu sein, den Ränken des Teufels zu widerstehen.*" — στῆναι πρός) *Stand halten gegen*, ein dem Bilde entsprechender *militärischer* Ausdruck. S. *Kypke* II. p. 301. Vrgl. Thuc. 5, 104. u. dazu *Poppo*. Das Nämliche ist στῆναι mit Dativ. Hom. Il. φ, 600. — τὰς μεθοδ.) S. z. 4, 14. Der *Plur.* bezeichnet die concreten

Waffenstücken hier keine *andere* Bedeutung geliehen haben, als sie dort haben.

Erscheinungen. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 11. Treffend *Luther*: die listigen Anläufe.

V. 12. Mit Recht sage ich *πρὸς τὰς μεθοδ. τ. διαβόλου;* denn nicht ist uns der Kampf gegen schwache *Menschen*, sondern gegen die *teuflischen Mächte*. Diesen Gegensatz aber drückt P. *charakterisirend* aus, und mit welcher rednerischen Kraft und steigenden Fülle der Rede! — *οὐκ — ἀλλά*) Die Negation ist nicht *non tam*, oder *non tantum* (*Cajet., Vatabl., Grot.* u. M.), sondern *absolut* (*Winer* p. 439 ff.), da der Kampf, welchen P. meint, ein *nicht* von Menschen, *sondern* von den teuflischen Gewalten (wenn diese auch Menschen als Organe ihrer Feindschaft gegen das Reich Gottes gebrauchen) erregter und geführter ist*). — *ἡ πάλη*) Der Artikel bezeichnet den *zu bestehenden* Kampf. S. *Herm.* ad Soph. El. 294.: *ὁ σὺν γυναιξὶ τὰς μάχας ποιούμενος. πάλη* aber ist bekanntlich *Ringkampf*, *lucta* (Hom. Il. *ψ*, 635. 700 ff. Plat. Legg. 7. p. 795. D. al. u. s. *Wachsm.* Hellen. Alterth. II. p. 371.), wozu aber die *πανοπλία* und ihre Bestandtheile (V. 14 ff.) nicht passen. *Gewöhnlich* meint man daher, es heisse hier *Kampf überhaupt*, aber wie ganz gegen den Sprachgebrauch der Griechischen Prosa! Nur bei Dichtern und selten (wie Eurip. Heracl. 160.) wird es für Kampf überhaupt gebraucht. P. ist vielmehr, während er *πάλη* schrieb, augenblicklich seinem Bilde, zu welchem er auch V. 13 ff. wieder zurückkehrt, untreu geworden, indem sich in seiner beweglichen Phantasie, vielleicht durch *στῆναι* veranlasst (denn auf das *Stehen* kam es bei der lucta an; der Niedergeworfene war der Besiegte), momentan statt des Schlachtkampfes die Vorstellung des Ringkampfes vergegenwärtigte. — *πρὸς αἷμα κ. σάρκα*) d. i. *gegen schwache Menschen*, ganz wie Gal. 1, 16. Doch steht hier, und nur hier, *αἷμα* voran, was aber als zufällig zu betrachten ist. *Matthies* (so schon *Prudent., Hieron., Cajet.*) versteht *die in der eigenen sinnlichen Individualität wurzelnden Lüste und Begierden*, was aber blos *πρὸς τὴν σάρκα* (ohne *αἷμα*) heissen müsste (Gal. 5, 17. 24. al.) und auch contextwidrig ist, da der Gegensatz nicht ist: Feinde *ausser uns*, sondern *übermenschliche und überirdische* Feinde. — *ἀλλά*) sc. *ἐστιν ἡμῖν ἡ πάλη.* — *πρὸς τὰς ἀρχάς*) Diess, so wie das folgende *πρὸς τὰς ἐξουσίας benamt* die Dämonen, und zwar nach

*) Vrgl. schon *Augustin.* de verb. Dom. 8.: „Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, i. e. adversus homines, quos videtis saevire in nos. Vasa sunt, alius utitur; organa sunt, alius tangit."

ihren (den Engelclassen analogen) *Classen**), von denen die *ἀρχαί* höhern Rangs zu sein scheinen als die *ἐξουσίαι* (s. z. 1, 21.), in welcher Benamung zugleich das Merkmal ihrer *Macht* gegeben ist, und diese ihre Macht wird dann in den beiden folgenden Gliedern (*πρὸς τοὺς — ἐπουρανίοις*) nach ihrem *Bereiche* und nach ihrer *ethischen Beschaffenheit* bezeichnet. Die verschollenen Ansichten, nach welchen unter *ἀρχ.*, *ἐξουσ.* etc. *menschliche* Gewaltige verschiedener Art bezeichnet sein sollen, s. b. *Wolf* Cur. — *πρὸς τοὺς κοσμοκράτ. τοῦ σκότ. τούτου*) d. i. *gegen die Weltbeherrscher, deren Element die jetzige Finsterniss ist.* Das *σκότος τοῦτο* ist die *vorliegende, gegenwärtige* Finsterniss, welche nämlich dem *αἰὼν οὗτος* eigen ist, und welcher nur die Gläubigen entrissen sind, die ja *φῶς ἐν κυρίῳ, τέκνα τοῦ φῶτος* geworden sind (4, 8. 9.), aus dem der göttlichen Wahrheit entgegengesetzten Gebiete in den Besitz derselben versetzt. Die Lesart *τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου* ist eine richtige Glosse. Diese vormessianische Finsterniss ist das widergöttliche Element, in welchem das Regiment der weltbeherrschenden Dämonen sein Wesen und Wirken hat, und ohne welches ihre Herrschaft nicht statt fände. *κοσμοκράτορες* aber (vrgl. Orph. H. 8, 11. 11, 11.) heissen die Teufel, weil ihre Herrschaft über die ganze Welt sich erstreckt, so fern *alle Menschen* (nur die Gläubigen ausgenommen 2, 2.) ihnen unterworfen sind. So heisst Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2. Kor. 4, 4., *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (vrgl. Joh. 14, 30.) Joh. 16, 11., und von der Welt heisst es, dass *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* 1. Joh. 5, 19. Auch die Rabbinen haben das Wort קזמוקרטור angenommen und es theils von Königen gebraucht, theils auch vom Todesengel gesagt, Gott habe ihn zum *κοσμοκράτωρ* gemacht. S. *Schoetty.* Hor. p. 790. *Buxt.* Lex. Talm. p. 2006 f. *Wetst.* p. 259. Den Teufel nannten später auch die Gnostiker so (Iren. 1, 1.), und im Testam. Salom. (b. *Fabric.* Preudepigr. I. p. 1047.) sagen Dämonen zu Salomo: *ἡμεῖς ἐσμεν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου.* Die Meinung, dass das Compos. zur allgemeinen Bedeutung *Herrscher* abgeschwächt sei (*Harless*), ist unerweislich und auch nicht durch Rabbinische Stellen zu stützen wie *Bresch. rabba* sect. 58 f. 57, 1.: „Abrahamus persecutus quatuor *κοσμοκράτορας*," wo *κοσμοκράτ.* die *Kategorie* der Könige bezeichnet, und diese *gewählte* Bezeichnung *verherrlichen* soll. S. auch gegen diese ver-

*) „Wie jedes Reich als solches innerlich organisirt ist, so auch das Reich der bösen Geister," *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 347.

meintliche Abschwächung *Schir.* R. 3, 4.: „Tres reges κοσμοκράτορες: *dominantes ab extremitate mundi ad extremitatem ejus*, Nebucadnezar, Evilmerodach, Belsazar.“ — πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας) *gegen die Geisterschaft der Schlechtigkeit.* Das Adject. Neutr. Sing. oder Plur. ist collectiv, die betreffenden Wesen nach ihrer qualitativen Kategorie als Körperschaft zusammenfassend, wie τὸ πολιτικόν, die Bürgerschaft (Herod. 7, 103.), τὸ ἱππικόν, die Reiterei (Apoc. 9, 16), τὰ λῃστρικά, die Räuberschaft (Polyaen. 5, 14. 141.), τὰ δοῦλα, τὰ αἰχμάλωτα etc. S. *Bernhardy* p. 326. Richtig vergleicht *Winer* p. 213. τὰ δαιμόνια nach seiner ursprünglichen *adjectivischen* Natur. — τῆς πονηρίας) Genit. *qualitat.*, die gemeinte Geisterschaft *charakterisirend;* ἐπειδὴ γάρ εἰσι καὶ οἱ ἄγγελοι πνεύματα, προσέθηκε τῆς πονηρίας, *Theodoret.* Sittliche Schlechtigkeit ist ihre wesentliche Eigenschaft, daher der Teufel vorzugsweise ὁ πονηρός. Die Erklärung: *spirituales nequitias* (*Erasm.*, *Beza*, *Castal.*, *Clar.*, *Zeger*, *Corn. a Lap.*, *Wolf* u. M.) ist unmöglich, da, wenn τὰ πνευματικά die Eigenschaft substantivisch ausdrückte und zum Subject erhöbe (s. *Matthiae* p. 994. *Kühner* II. p. 122.), zu analysiren wäre: *das geistige Wesen*, oder *der geistige Theil*, *die geistige Seite* der Schlechtigkeit, welches Alles nicht in den Context passt. — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) Falsch *Chrys.*, *Theodoret.*, *Phot.*, *Oecum.*, *Cajet.*, *Castal.*, *Camerar.*, *Heins.*, *Clarius*, *Calov.*, *Glass*, *Witsius*, *Wolf*, *Morus*, *Flatt* u. M.: *um die himmlischen Güter*, so dass es den Gegenstand des Kampfes anzeige, und ἐν für ὑπέρ oder διά stehe. Dagegen ist nicht die Stellung, da vielmehr diess Moment *ans Ende* gerückt mit Nachdruck hervorträte (*Kühner* II. p. 625.), wohl aber ἐν, welches nicht *wegen* heisst*), und τὰ ἐπουράνια, welches in unserm Briefe immer *örtlich* gemeint ist (s. z. 1, 3.). Falsch auch *Matthies:* es bezeichne das *Wo des Kampfes:* „im Himmelreiche, in welchem die Christen, als darin Aufgenommene, auch stets Kämpfende sind gegen die Gottesfeinde.“ τὰ ἐπουράνια heisst nicht das Himmelreich im Sinne von *Matthies*, sondern die *himmlischen Regionen*, der Himmel. Falsch ferner *Rück.*, welcher ebenfalls das *Wo* des Kampfes versteht: der Kampf sei, wie nicht mit Fleisch und Blut, so auch *nicht auf gleichem festen Boden*, sondern *in die Luft hinaus* zu bestehen, sei also recht eigentlich *mars iniquus*. Abgesehen von der Seltsamkeit dieses

*) Wo es dem ungefähren Sinne nach so gegeben wird, ist doch die Analyse anders. S. z. Matth. 6, 7. Joh. 16, 30., Act. 7, 29 2. Kor. 9, 4.

Gedankens wäre ja hiernach ein Gegensatz nicht von irdischer und überirdischer Oertlichkeit, sondern von *festem Boden* und *bodenloser Luft*, so dass als P. mit *ἐν τοῖς ἐπουρανν.* eine ganz unangemessene Bezeichnung gewählt hätte und *ἐν τῷ ἀέρι* hätte sagen müssen. *B. Crus.* lässt zwischen zwei unrichtigen Deutungen die Wahl: das *Geisterreich*, zu welchem das Reich Christi mit gehört, oder die *Angelegenheiten desselben.* Die *richtige* Verbindung ist mit *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας*, so dass es den *Sitz* der bösen Geister ausspricht. So *Hieron., Ambros., Luther, Beza, Calvin, Vatabl., Estius, Grot., Er. Schmidt, Bengel, Koppe* u. V., auch *Usteri, Meier, Holzh., Harless, Olsh., de Wette.* Dieses *„in den himmlischen Regionen"* ist aber nach dem Contexte und nach 2, 2. nicht von dem Wohnsitze Gottes, Christi und der Engel zu verstehen (gegen *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 345.), sondern nach populärer Anschauung (vrgl. Matth. 6, 26.) vermöge der sehr verschiedene Höhenstufen umfassenden Dehnbarkeit der Vorstellung „Himmel" (vrgl. d. Vorstellung von sieben Himmeln z. 2. Kor. 12, 2.) von den *überirdischen Regionen*, welche, obgleich noch zum Luftgebiete der Erde gehörend, doch schon relativ als Himmel *erscheinen*, so dass der *Sache* nach *τὰ ἐπουράνια* hier nichts Anderes bezeichnet als *ὁ ἀήρ*, womit 2, 2. das Gebiet des teuflischen Reichs genau und eigentlich bezeichnet wird*). Diese Stelle ist maassgebend für die unsrige, was *Hahn* (Theol. d. N. T. I. p. 336 f.) auf Grund irriger Deutung von *ἀήρ* 2, 2. mit Unrecht leugnet. Der *Grund* aber, weshalb P. hier nicht *ἐν τῷ ἀέρι* sagt, ist, dass er das übermenschliche und überirdische Wesen der feindlichen Geister *möglichst stark* hervorheben will, wozu ihm aber *die Luft* als den Ort ihres Hausens zu nennen, weniger entsprechend sein konnte als die *Regionen des Himmels*, welcher Ausdruck ganz zur lebhaften *Färbung* seiner ganzen Schilderung passt**). Diese

*) Richtig daher *Prudent.* Hamartig. 513 ff. in poetischer Umschreibung uns. Stelle: „Sed cum spiritibus tenebrosis nocte dieque | congredimur, quorum dominatibus humidus iste | et pigris densus nebulis obtemperat aër. | Scilicet hoc medium coelum inter et infima terrae, | quod patet ac vacuo nubes suspendit hiatu, | frena potestatum variarum sustinet ac sub | principe Belial rectoribus horret iniquis. | His conluctamur praedonibus, ut sacra nobis | oris apostolici testis sententia prodit." Vrgl. Phot. Quaest. Amphil. 144. — Nach Ascens. Jes. 10 ist es das *firmamentum*, wo der Teufel wohnt.

**) Ganz entbehrlich daher und auch dem Colorit der Stelle weniger angemessen wäre die schon bei *Phot.* Quaest. Amphiloch. 94. besprochene Aenderung, dass nämlich *τινὲς* das *ἐπουρανίοις* in

pragmatische Zweckmässigkeit des Ausdrucks verkennend, haben *Seml.* u. *Storr* eigenmächtig ein *ehedem* hineingelegt, als ob der *vormalige* Aufenthalt der Dämonen etwas zur Sache thäte! *Hofm.* aber (Schriftbew. 1. p. 455. ed. 2.) hat die einfache directe Ortsangabe rationalisirend in den Gedanken umgesetzt: „nicht eingeschränkt in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt, sondern dieselbe überwaltend, wie der Himmel die Erde umspannt." Den Gedanken dieser leicht gemachten Wendung seiner Worte würde P. *auszudrücken* gewusst haben, und wenn er auch nur gesagt hätte *τὰ ὄντα ὡς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Der Mangel eines anknüpfenden Artikels steht übrigens unserer Fassung durchaus nicht entgegen, da *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* um so mehr zur Einheit des Begriffs verbunden werden konnte, als es das Gegentheil derartiger Geister auf Erden war. Vrgl. *τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* 1. Tim. 6, 17. u. s. z. 2, 11. 3, 10. — Das nach *ἀλλά* viermal folgende *πρός* hat, da es nur einmal zu stehen brauchte, rednerischen Nachdruck. Vrgl. Dem. 842. 7.: *πρὸς παίδων, πρὸς γυναικῶν, πρὸς τῶν ὄντων ὑμῖν ἀγαθῶν. Winer* p. 374. — Wie 2, 2., so wird auch hier von *Baur* in Ausdruck und Vorstellung *Gnosticismus* gefunden, weil auch Marcion u. die Valentinianer den Teufel als den *κοσμοκράτορα*, und die dämonischen Mächte als *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* bezeichneten (Iren. 1, 5, 4. 1, 28, 2.). Diess ist das *umkehrende* Verfahren der Kritik.

V. 13. *Διὰ τοῦτο*) weil wir gegen *diese* Gewalten zu kämpfen haben. — *ἀναλάβετε*) das gewöhnliche Wort vom *Ansichnehmen* der *Waffen*. S. *Kypke* u. *Wetst.* z. u. St. Gegentheil: *καταίθημι*. — *ἀντιστῆναι*) nämlich den Angriffen der Dämonen. — *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ*) *Der böse Tag* heisst hier nach dem Contexte weder das *gegenwärtige Leben* (*Chrys., Oecum.*, welche zugleich *βραχὺν τὸν τοῦ πολεμοῦ καιρόν* angedeutet glauben), noch der *Todestag* (*Er. Schmid*), noch der *Gerichtstag* (*Hieron.*); aber auch nicht, wie die *Meisten* wollen, überhaupt *der Tag des Kampfes und der Gefahr, die uns der Teufel bereitet* (so auch *Rück., Harless, Matthies, Meier, Winzer, B. Crus., de Wette*); denn ein solcher Tag war *jeder*, dahingegen der böse Tag hier offenbar als ein *absonderlicher* und *noch zukünftiger* erscheint, für dessen

---

ὑπουρανίοις verwandelt haben, welche Conjectur *Erasm., Beza* und *Gundling* (b. *Wolf*) billigten. *Luther*, welcher *unter dem Himmel* übersetzt, hat wohl nicht *ἐν* für *ὑπό* genommen, wie später *Alting* (b. *Wolf*), sondern *erklärend* übertragen.

Kampf die Leser die Rüstung annehmen sollten. Daher auch nicht *jeder Tag, an welchem der Teufel besondere Macht hat* (*Bengel, Zachar., Olsh.*), sondern die nachdrückliche Bezeichnung ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά konnte dem Leser nur einen einzelnen, ihm bekannten, κατ' ἐξοχὴν bösen Tag zur Vorstellung bringen, und das ist *der Tag, an welchem die satanische Macht* (ὁ Πονηρός) *ihren letzten und grössten Ausbruch erhebt*, welchen letzten Ausbruch des antichristlichen Reichs P. kurz vor der Parusie erwartete (s. *Usteri* Lehrbegr. p. 348 ff.). Vrgl. auch *Koppe.* — καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι) Diess στῆναι entspricht dem vorherigen ἀντιστῆναι, dessen *Erfolg* es ist, und in der Mitte zwischen ἀντιστῆναι und στῆναι liegt ἅπαντα κατεργασ.: „*widerstehen am bösen Tage und nachdem ihr Sämmtliches vollendet haben werdet, stehen.*" Letzteres ist die Bezeichnung des Siegers, welcher nach vollendetem Kampfe nicht niedergestreckt oder auf der Flucht ist, sondern *steht.* Vrgl. Xen. Anab. 1, 10, 1. Was aber mit ἅπαντα gemeint sei, ergiebt der Zusammenhang mit Nothwendigkeit, nämlich *Alles, was zu dem in Rede stehenden Kampfe gehört*, das gesammte Kampfwerk nach allen seinen Theilen und Handlungen; κατεργάζεσθαι aber bleibt in seiner gewöhnlichen Bedeutung *peragere, conficere*, und ist nicht mit *Oecum., Theophyl., Camerar., Beza, Grot., Calov., Kypke, Koppe, Flatt, Holzh., Harless, Olsh., de Wette* u. M. im Sinne von *debellare, bewältigen* zu nehmen, in welchem Sinne es zwar, wie unser *abthun*, auch *niedermachen* und das Lat. *conficere*, gebräuchlich genug ist (s. d. *Lexica* u. *Kypke* II. p. 301.), aber nie von Paulus, so oft er auch das Wort hat, noch sonst im N. T. gebraucht wird, und hier nur dann vom Texte gefordert wäre, wenn ἅπαντας stände*). *De Wette* wirft uns. Fassung vor, sie sei matt. Diess ist sie aber um so weniger, da κατεργάζεσθαι für ein grosses und schweres Werk (Herod. 5, 24. Plat. Legg. 3. p. 686. E. al. u. s. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 107.) das *bezeichnende* Wort, und auch ἅπαντα (nicht blos πάντα) *gewählt* ist (Alles ohne Ausnahme, s. *Valcken.* Schol. I. p. 339.). Abzuweisen auch *Erasm., Beza* (welcher diese Erklärung neben der Fassung *prostratis* vorschlägt und für besser zu halten

*) Das fühlte *Koppe*, daher er nach dem Vorschlag *Kypke's* ἅπαντα als *Mascul.* betrachtete! Auch in den Stellen, welche *Kypke* für κατεργάζεσθαι πάντα statt κατεργ. πάντας anführt, ist πάντα im *Neutral*sinn zu belassen, und κατεργ. *vollbringen, ausrichten.* Frei, aber dem Sinne nach richtig *Luther:* „Alles wohl ausrichten und das Feld behalten möget."

geneigt ist), *Calixt.*, *Morus*, *Rosenm.* u. M.: „*omnibus rebus probe comparatis ad pugnam*“ (*Bengel*). Diess wäre παρασκευασάμενοι (1. Kor. 14, 4.), und welch ein überflüssiger Gedanke käme so heraus, zumal da nun στῆναι gar nichts Verschiedenes von ἀντιστῆναι wäre! Die kritisch gesicherte Uebersetzung der *Vulg.* endlich: *in omnibus perfecti* (vrgl. *Lucif.*, *Ambros.*, *Pelag.*), ist nicht mit *Estius* als Sinn unserer Lesart zu betrachten (πάντα soll für κατὰ πάντα, und κατεργασ. passivisch zu fassen sein!), sondern drückt die Lesart κατειργασμένοι aus, welches sich corrumpirt noch bei A. (κατεργασμένοι) findet. *Erasm.* vermuthete eine Corruption der *Latein.* Codd.

V. 14. *Wie sie demnach*, der vorherigen Aufforderung gemäss mit der πανοπλία τοῦ θεοῦ angethan, *da stehen sollen.* — στῆτε) ist nicht wieder, wie das vorherige στῆναι, das Stehen des Siegers, sondern das *Dastehen des zum Kampfe Bereiten.* Rabbinische Stellen bildlicher Beziehung bestimmter Waffen auf geistliche Kampfmittel s. b. *Schoettg.* Hor. p. 791 f. — περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν) *euch umgürtet habend an der Lende.* Vrgl. Jes. 11, 5. Zum *Singul. τ. ὀσφ.* vrgl. Eur. El. 454.: ταχυπόρος πόδα, u. s. *Elmsl.* ad Eur. Med. 1077. Den *Gürtel* oder *Leibgurt* (ζωστήρ, die Weichen und den Leib unterhalb des Brustpanzers deckend, auch ζώνη genannt, *Jacobs* ad Anthol. VIII. p. 177., nicht mit ζῶμα, dem untern Theil des Panzerhemdes, zu verwechseln) nennt P. zuerst, denn diesen angelegt zu haben, war das erste und nothwendigste Erforderniss des zum Kampfe bewaffnet dastehenden Kriegers; ein kampfbereiter Krieger ohne Gürtel ist eine Contradictio in adjecto; denn der Gürtel war es, was erst die ungehinderte Haltung und Bewegung und die erforderliche Attitüde des Kriegers herstellte. Daher ist nicht mit *Harless* anzunehmen, P. habe den Gürtel als *Schmuck* gedacht. — ἐν ἀληθείᾳ) instrumental. *Mit Wahrheit* sollen sie gegürtet, d. h. *Wahrheit soll ihr Gürtel sein.* Vrgl. Jes. 11, 5. Wie dem wirklichen Krieger ohne den Leibgurt der ganze *aptus habitus* zum Kampfe (das ist das Tertium comparationis) fehlen würde, so auch dem geistlichen Krieger, wenn er nicht mit Wahrheit ausgestattet ist. Hieraus erhellt sogleich, dass ἀλήθεια nicht *objectiv* zu fassen ist, vom *Evangel.*, welches vielmehr erst nachher V. 17. mit ῥῆμα θεοῦ bezeichnet wird, sondern *subjectiv*, Wahrheit als inneres Eigenthum, d. h. *Uebereinstimmung der Erkenntniss mit der im Evangelium gegebenen objectiven Wahrheit.* Die Erklärung *Aufrichtigkeit* (*Calvin*, *Bod.*, *Estius*, *Olsh.*, *Bisp.* u. M.) ist, weil eine einzelne Tugend aus-

drückend, nach dem Contexte zu enge (vrgl. das folgende *δικαιοσύνη, πίστις* etc.), und der Begriff flösse auch mit dem folgenden *δικαιοσ.* zusammen, was auch von der Fassung *christliche Rechtschaffenheit* (*Morus, Winzer*) gilt. — *τὴν θώρακα τῆς δικαιοσ.*) Genit. *appos.* Wie der wirkliche Krieger die Brust geschützt hat, nachdem er „*θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν*“ (Hom. Il. *γ*, 332.), so soll bei euch die *δικαιοσύνη* dasjenige sein, was euere Brust (Gemüth und Willen) den feindlichen Einwirkungen der Dämonen unzugänglich macht. Die *δικαιοσύνη* aber ist *die christliche sittliche Rechtbeschaffenheit* (Rom. 6, 13.), da man, durch den Glauben gerechtfertiget, *der Sünde abgestorben ist und ἐν καινότητι ζωῆς lebt* (Rom. 6, 4.). *Harless* u. *Winzer* verstehen *die Gerechtigkeit aus dem Glauben*, womit aber, weil diese Gerechtigkeit mit dem Glauben gegeben ist, dem nachher noch ganz besonders ausgezeichneten *θυρεὸς τῆς πίστεως* vorgegriffen wird. Wie vorher mit *ἀλήθεια* die *intellectuelle* Rechtbeschaffenheit des Christen bezeichnet war, so hier mit *δικαιοσύνη* seine *sittliche* Rechtbeschaffenheit.

V. 15. Und was dem wirklichen Krieger die *ὑποδήματα*, die *Feldschuhe* Xen. Anab. 4, 5, 14. (*caligae*, vrgl. d. Hebr. סָאוֹן Jes. 9, 4., s. *Gesen.* Thes. II. p. 932. *Bynaeus* de calc. Hebr. p. 83 f.), leisten, dass er nämlich behenden und sichern Trittes dem Feinde entgegenrücken kann, das soll euch geistlichen Kriegern die *ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης* leisten, vermöge deren ihr rührig und fest den teuflischen Mächten entgegengehet. — *ὑποδησάμενοι* etc.) *euch unterbunden habend die Füsse mit der Bereitheit des Evangeliums des Friedens.* *ἐν* steht nicht für *εἰς* (*Vulg., Erasm., Vatabl.* u. M.), sondern ist *instrumental* wie V. 14., so dass die *ἑτοιμασία* als die *Fussbekleidung selbst* gedacht ist. Gut *Beza:* „Non enim vult nos docere dumtaxat, oportere nos esse calceatos, sed calceos etiam, ut ita loquar, nobis praebet.“ — *ἑτοιμασία* (bei den Classikern *ἑτοιμότης*, Dem. 1268. 7., doch s. auch Hippocr. p. 24. 47.) heisst *Bereitheit**), es sei nun ein *äusseres* Bereitstehen (Joseph. Antt. 10, 1, 2.: *δισχιλίους ἐκ τῆς ἐμοὶ παρούσης ἵππους εἰς ἑτοιμασίαν ὑμῖν παρέχειν ἕτοιμός εἰμι*), oder ein *inneres* Bereitsein, *promptitudo animi.* So LXX. Ps. 10, 17. vrgl. *ἑτοίμη ἡ καρδία*

*) Sap. 13, 12., wenn die Lesart richtig ist, heisst es auch *Zubereitung.* Die *Vulg.* übersetzt an u. St. *in praeparatione* (vrgl. Artem. 2, 57.)

Ps. 57, 7. 112, 7., wo die LXX. den Begriff des bereiten Muthes, welcher im Hebr. durch Formen des Stammes כּוּן ausgedrückt ist, durch ἑτοιμασία und ἕτοιμος bezeichnen, der Bedeutung *bereiten, zurichten,* folgend, welche כּוּן in allen davon vorkommenden Conjugationen (Deut. 32, 6. Ps. 8, 4. Gen. 43, 15. Prov. 19, 29. Neh. 8, 11. Ps. 59, 5.) neben der Bedeutung des Hinstellens, Feststellens hat, wovon jene abgeleitet ist. Daher übersetzen die LXX. auch מְכוֹן (*Grundveste,* wie Ps. 89, 15.) durch ἑτοιμασία, nicht als ob ἑτοιμασία nach ihrem Sprachgebrauch das Fundament *hiesse,* was es nie heisst, sondern weil sie מכון im Sinne von ἑτοιμασία *verstanden.* So Esr. 2, 68., wo das Haus Gottes errichtet werden soll auf *τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ, auf die Bereitschaft desselben,* d. i. auf das noch bereit liegende Fundament. Eben so Esr. 3, 3. Ps. 89, 15. Dan. 11, 20. 21. Falsch daher haben *Wolf* (nach Aelteren), *Bengel, Zachar., Morus, Koppe, Rosenm., Flatt* u. M. ἑτοιμασία *fundamentum* oder *firmitas* erklärt, so dass P. bezeichne: „vel constantiam in tuenda religione Christi, vel religionem adeo ipsam, certam illam quidem et fundamento, cui insistere possis, similem," *Koppe.* Diess ist gegen den Sprachgebrauch nicht nur (s. vorher), sondern auch gegen den Context, da der Begriff nicht zu der bildlichen Vorstellung der Beschuhung passt. Es ist die *Bereitheit,* der bereite Muth, aber nicht *zur Verkündigung des Evangeliums* (so, zum Theil unter Beziehung auf Jes. 52, 7., *Chrys., Oecum., Pelag., Erasm., Luther, Vatabl., Clarius, Corn. a Lap., Er. Schmid, Estius, Grot., Calov., Calixt., Michael.* u. M., auch *Rück., Meier, B. Crus.*), da ja P. zu Mit*christen,* nicht zu Mit*lehrern* redet, sondern die Bereitheit, nämlich zum Kampfe, *welche das Evangel. verleiht,* welche durch dasselbe hergestellt wird. So *Oecum.* (welcher diese Fassung neben jener hat), *Calvin, Castal.* u. M., auch *Matthies, Holzh., Harless, Olsh., Winzer, de Wette.* Die Erklärung von *Schleusn.:* „instar pedum armaturae sit vobis *doctrina salutaris, — — quae vobis semper in promptu sit,*" ist wegen V. 17., wornach das Evangelium das *Schwerdt* ist, abzuweisen. — *τῆς εἰρήνης) Inhalt* des Evangel., und zwar mit contextmässiger Wahl bezeichnet. Denn den *Frieden κατ' ἐξοχήν,* d. i. den Frieden mit Gott Rom. 5, 1., verkündigt das Evangel., und flösst gerade dadurch Muth zu dem betreffenden *Kampfe* ein (Rom. 8, 31. 38. 39.). Contextwidrig *Erasm.* Paraphr.: „evangel., quod non tumultu, sed *tolerantia tranquillitateque defenditur,*" und *Michael.:* der Friede *zwischen Juden und Heiden* sei gemeint. Fasst man aber mit *Koppe* u. *Morus* das *heilbringende* (vielmehr: das *heil-*

verkündende, vrgl. 1, 13.) Evangelium (nach dem weitern Sinne von שלום), so geschieht diess ohne Grund aus dem Texte und zum Nachtheil der speciellen Färbung der Darstellung. *Winzer* endlich verbindet wider die Einheit des Sinnes den Frieden mit Gott *und* das ewige Heil.

V. 16. Ἐπὶ πᾶσιν) nicht: *vor allen Dingen* (*Luther*, *Castal.*, *Mich.* u. M.), sondern: *zu Allem noch hinzu.* Vrgl. Luk. 3, 20. Polyb. 6, 23, 12.: ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις προσεπικοσμοῦνται πτερίνῳ στεφάνῳ. S. *Wetst.* ad Luc. 16, 26. *Matthiae* p. 1371. Durch die drei vorher V. 14. 15. genannten Stücke (welche sämmtlich am Leibe festgemacht werden) ist der Körper kriegerisch angezogen; was nun noch fehlt und zu Allem noch hinzukommen muss, ist Schild, Helm, Schwerdt, V. 16. 17. — τὸν θυρεόν) θυρεός, welches Polyb. als das erste Stück der Römischen πανοπλία nennt und näher beschreibt (6, 23, 2 ff.), ist bei Homer das Vorgesetzte, welches den Eingang verschliesst (Od. ι, 240. 313.), und erst bei Späteren (Plutarch, Strabo u. s. w.) der *Schild* (s. *Lobeck* ad Phryn. p. 366. u. *Wetst.* z. u. St.), und zwar *scutum*, der grosse, 4 Fuss lange und $2^1/_2$ Fuss breite Schild, zum Unterschiede von dem runden und kleinern *clypeus*, ἀσπίς. S. *Lips.* de milit. Rom. 3, 2. ed. Plant. 1614. p. 106 ff. *Alberti* u. *Kypke* z. u. St. *Ottii* Spicil. p. 409 f. Vrgl. das Homerische σάκος und das Hebr. צִנָּה. Nicht ἀσπίς sagt P., weil er den christlichen Kämpfer als *Schwerbewaffneten* darstellt. — τῆς πίστεως) Genit. *apposit.* wie τῆς δικαιοσύν. V. 14. Der Glaube aber ist nicht der Wunderglaube (*Chrys.*), sondern die *fides salvifica* (2, 8.), durch welche der Christ der Vergebung seiner Sünden um des Opfertodes Christi willen und des Messianischen Heils gewiss ist (1, 7. 2, 5 ff. 3, 12.), den heiligen Geist als Angeld des ewigen Lebens (1, 13. 14.) und somit Christum im Herzen hat (2, 17.), und als Kind Gottes (1, 5. Rom. 8, 15 f. Gal. 4, 5 ff.) unter dem Regimente der Gnade (Rom. 8, 14.) so ganz Gotte angehört (Rom. 6, 11.), dass er durch nichts von der Liebe Gottes zu ihm getrennt werden kann (Rom. 8, 38.), und auch seinerseits nur dem Dienste Gottes geweiht ist (1, 4. Rom. 7, 4. 6. 6, 22.), und daher über die widergöttliche Macht des Satans den Sieg davonträgt durch Gott (Rom. 16, 20. 2. Thess. 3, 3.). Nur der wankende Glaube ist dem Teufel zugänglich (2. Kor. 11, 3. vrgl. 1. Petr. 5, 8. 9.). — ἐν ᾧ) *mittelst dessen*, d. i. durch dessen Vorhaltung. — δυνήσεσθε) denn der in Rede stehende Kampf ist *zukünftig*. S. z. V. 13. — τοῦ πονηροῦ) des sittlich Bösen καὶ ἐξοχήν, d. i. *des Teufels*. 2. Thess. 3, 3. Matth. 5, 37. 6, 13. 13, 19. 38. Joh. 17, 15. al. —

τὰ*) πεπυρωμένα) Vrgl. Apollod. Bibl. 2, 5, 2. Leo Tact. 15, 27. ed. Heyn. auch πυρφόροι ὀϊστοί b. Thuc. 2, 75., βέλη πυρφόρα Diod. 20, 96. Zosim. Hist. p. 256. 2. Die *Malleoli* sind gemeint, d. i. Pfeile mit brennbarem Stoffe versehen und angezündet abgeschossen, welche (auch den Hebräern bekannt, s. d. Ausl. z. Ps. 7, 14.) bei Griechen und Römern im Gebrauche waren und von derartigen Wurfspiessen (*falaricis*) zu unterscheiden sind. Die Beschreibung der *malleoli* s. b. Ammian. Marc. 23, 4. u. s. überh. *Lydius* Agonist. p. 45. de re mil. p. 119. 315. *Spanh.* ad Julian. Orat. p. 193. *Vergiftete* Pfeile (Od. α, 260 f. Virg. Aen. 9, 773. Ps. 38, 3. Hiob 6, 4. u. s. *Lyd.* de re mil. p. 118.) sind nicht gemeint (wie *Bodius, Hammond, Bochart* wollten), da solche nicht in Brand *sind* (πεπυρωμένα), sondern Brand (Entzündung) *erregen*. Der *Zweck* des Prädicats ist übrigens, das *Feindselige und Verderbliche* der teuflischen Anfechtungen darzustellen; speciellere Ausdeutungen aber, wie von den durch den Satan angeregten *brennenden Begierden* (*Chrys., Theophyl.*, vrgl. *Oecum.*), oder von *Zweifeln* und von der Angst der Verzweifelung (*Bodius*), sind um so ungehöriger, da im ganzen Contexte von den teuflischen Angriffen überhaupt, nicht von einzelnen Arten derselben, die Rede ist. — σβέσαι) Die Schilder der Griechen und Römer waren in der Regel von Holz mit dickem Lederüberzuge (Hom. Il. ε, 452. Herod. 7, 91. Polyb. l. l. Plin. 8, 39., s. überh. *Lips.* de milit. Rom. 3, 2. p. 109 ff.). So denkt auch P. den Glauben unter dem Bilde eines solchen Schildes, welcher nicht blos überhaupt verhindert, dass die Geschosse den Krieger erreichen, sondern auch durch seinen Ueberzug bewirkt, dass dieselben das Holz des Schildes nicht entflammen können, sondern auslöschen müssen, so dass also durch das Vorhalten des Schildes die in Brand befindlichen Pfeile gelöscht werden.

V. 17. Nicht ein *Punkt* ist vorher zu setzen, wie *Lachm.* u. *Tisch.* haben, da V. 18. auf das Ganze von στῆτε an V. 14—17. sich bezieht (s. z. V. 18.), sondern blos ein *Komma*. P. geht nämlich aus der Participialstructur in die des Verbi finiti über, wie 1, 20., wozu ihn die steigende Lebhaftigkeit seiner bildlichen Vorstellung hinzog, welche ihn auch veranlasste, jetzt auch das *Object* (περικεφαλαίαν und μάχαιραν V. 17.) vorantreten zu lassen. — In natürlicher Folge übrigens nennt P. *zuerst* das Nehmen des Helmes und *dann* des

*) Im Artikel liegt, dass Satan auch noch *andere* Pfeile, als brennende, schiesst. S. *Kühner* ad Xen. Anab. 4, 6, 1.

Schwerdtes, weil die Linke bereits den Schild hat (V. 16.), nach dem Nehmen des Schwerdtes also keine Hand mehr frei ist. — τοῦ σωτηρίου) wieder Gen. *appos.* *Das Heil*, d. i. das Heil κατ' ἐξοχήν, *das Heil des Messiasreichs*, dessen der Christ (*vor* der Parusie als *idealen* Besitzes, Rom. 8, 24.*)) theilhaftig ist, gereicht ihm, seinem Bewusstsein angeeignet, zum Schutz gegen die auf sein ewiges Leben gerichteten Angriffe des Teufels, wie der Helm, welcher den Krieger vor den tödtenden Kopfwunden schützt. Ueber die Römischen *Helme* s. *Lipsius* de milit. Rom. 3, 5. p. 122 ff. Zu dem substantivirten σωτήριον vrgl. Luk. 2, 20. 3, 6. Act. 28, 28.; oft bei Classikern und bei d. LXX., s. *Schleusn.* Thes. s. v. Weder *Christus selbst* (*Theodoret.*, *Benyel*), noch das *Evangel.* (*Holzh.*) ist gemeint. Zwar hat P. das Wort σωτήριον nirgends; grade hier aber erklärt es sich aus Reminiscenz von LXX. Jes. 59, 17. — δέξασθε) *nehmet an*, nämlich von Gott (V. 13.), der euch diesen Helm darbietet. — τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος) Der Genit. kann hier *nicht* appositionell sein (gegen *Harless* u. *Olsh.*), da die Erklärung ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ folgt, aus welcher erhellt, dass das Schwerdt des Geistes nicht der Geist selbst, sondern eben etwas Anderes ist, nämlich das Wort Gottes (vrgl. Hebr. 4, 12.). Hätte P. den Geist selbst als Schwerdt bezeichnen wollen, so wäre die Erklärung ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ ungehörig gewesen, da das Wort Gottes und der heilige Geist Verschiedenes sind**); auch Rom. 7, 6. heisst πνεῦμα nichts Anderes als der heilige Geist. Die μάχαιρα τοῦ πνεύμ. ist *das Schwerdt, welches der heilige Geist darreicht* (vrgl. τὴν πανοπλίαν τ. θεοῦ V. 11. 13.), und dieses Schwerdt ist das Wort Gottes, das Evangelium (vrgl. z. 5, 26.), dessen Inhalt der Geist dem Bewusstsein des Christen lebendig vermittelt, damit dieser durch die göttliche Kraft des Evang. (Rom. 1, 16.) sich gegen die Angriffe der teuflischen Gewalten vertheidige und sie überwinde, wie der Krieger mit dem Schwerdt den Feind abwehrt und überwindet. *Beschränkungen* des ῥῆμα θεοῦ, entweder auf die *Gebote* Gottes (*Flatt*), oder auf die göttlichen *Drohungen gegen die Christenfeinde* (*Koppe*), sind so willkürlich und ungehörig, wie die Erklä-

*) Daher P. 1. Thess. 5, 8. περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας sagt, was jedoch nicht berechtiget, an u. St. mit *Cajet.*, *Calvin*, *Zanch.*, *Bodius*, *Estius*, *Grot.*, *Calixt.*, *Mich.*, *Rosenm.*, *Meier*, *Winzer* u. M. *Hoffnung des Heils* zu erklären.

**) Zwar bemerkt *Olsh.*, das Wort seinem innern Wesen nach sei Geist als Ausfluss Gottes des Geistes. Allein das ist ein *quid pro quo;* denn nicht *Geist* würde hier das Wort genannt wie Joh. 6, 63.), sondern *der Geist*, d. h. *der heilige Geist selbst.*

rung von τοῦ πνεύματος vom *menschlichen* Geiste (*Morus, Rosenm.*) oder durch πνευματικήν (*Grot., Michael.* u. M., vrgl. schon *Chrys.*), was nach *Grot.* „*molliendis translationibus*" dienen soll, aber doch wieder durch τοῦ πνεύματος zu erklären sein würde. — ὅ ἐστι) nach gewöhnlicher Attraction auf τὴν μάχαιραν gehend. *Olsh.* bezieht es nach seiner irrigen Auffassung von τοῦ πνεύματος auf dieses. So schon *Basil.* c. Eunom. 11., welcher aus u. St. beweist, dass nicht blos der Sohn, sondern auch der Geist das Wort sei!

Anmerkung zu V. 14—17.: Bei der Auslegung dieser einzelnen Rüstungsstücke des geistlichen Kriegers ist es eben so unbefugt, die Vergleichungen zu pressen, indem man die *Vergleichungspunkte* bis in beliebige *Einzelnheiten* dessen, wozu die betreffenden Waffenstücke dienen mögen, verfolgt (welchen Fehler manche Aeltere begangen haben), wodurch die Subjectivität freien Spielraum erhält, und die lebendige objective Bildzeichnung des Apostels willkürlich zerlegt wird, — als es andererseits eigenmächtig ist, die Verschiedenheiten der Rüstungsbilder zu vernachlässigen, und zu sagen: „*universa potius armorum notio* tenenda est" (*Winzer* l. l. p. 14., vrgl. *Morus, Rosenm.* u. M.). Das wesentlich Charakteristische, die specifische Hauptsache, wodurch sich die genannten Stücke in Ansehung dessen, wozu sie dienen, von einander unterscheiden, muss das Wesen der Vergleichung mit den betreffenden geistigen Kampfmitteln abgeben, so dass sich P. *bewusst* gewesen sein muss, *weshalb* er z. B. die δικαιοσύνη als Panzer, den Glauben als Schild u. s. w. bezeichnete, indem er nämlich jene wirklich in der wesentlichen *Bestimmung* des Panzers, diesen in der wesentlichen *Bestimmung* des Schildes u. s. w. anschauete. Sonst wäre seine Darstellung ein Bilderspiel, dessen an sich so verschiedene Sonderbilder nicht begründet wären in der Vorstellung des *Dar*gestellten. Nicht entgegen steht, dass als Panzer *hier* die δικαιοσύνη, aber 1. Thess. 5, 8. der Glaube und die Liebe erscheint: denn die bildliche Betrachtungsweise kann am wenigsten bei einem so vielseitigen, reichen und lebhaften Geiste, wie Paulus, so stereotyp sein, dass sich ihm das Nämliche, was er hier unter dem Bilde des schützenden Panzers anschauete, auch gerade ein anderes Mal unter diesem selbigen Bilde hätte darstellen müssen. So erscheint ihm als Gott wohlgefälliges Opfer einmal Christus (Eph. 5, 2.), ein anderes Mal empfangene Liebesgaben (Phil. 4, 18.), ein anderes Mal der Christen Leiber (Rom. 12, 1.); unter dem Bilde des Saatkorns einmal der begraben werdende Leib (1. Kor. 15, 36 f.), ein anderes Mal das sittliche Verhalten (Gal. 6, 7.); unter dem Bilde des Sauerteiges einmal das sittliche (1. Kor. 5, 6.), ein anderes Mal das doctrinelle Verderbniss (Gal. 5, 9.) u. a. m.

V. 18. Nachdem P. V. 14—17. seinen Lesern vorgehalten hat, wie gewaffnet sie dastehen sollen, fügt er nun noch hinzu, dass und wie dieses Bereitstehen zum Kampfe *mit Gebet verbunden sein müsse:* „bei Gebet und Bitte aller Art, betend in jeglichem Zeitpunkte vermöge des Geistes." Diess sind zwei parallele Modalangaben, von welchen die zweite die erste näher bestimmt, und welche grammatisch und logisch mit *στῆτε οὖν* V. 14. zusammenhängen, nicht mit dem dazwischen stehenden *δέξασθε* V. 17., welches vielmehr selbst dem *στῆτε* untergeordnet und nur durch Abweichung von der Structur, statt im Participio, im Imperat. zu stehen gekommen ist, daher *στῆτε οὖν* die die ganze Schilderung V. 14—17. *regierende* Vorschrift bleibt. Wollte man an *δέξασθε* anschliessen, so würde zu diesem *momentanen* Acte weder *πάσης* noch *ἐν παντὶ καιρῷ* passen; denn es würde ja nicht gesagt, wie das Schwerdt des Geistes *gehandhabt* werden solle (*Olsh.*; vrgl. *Harless:* „die Stimmung, in welcher sie solche Waffen *führen* sollen"), sondern wie es *genommen* werden solle! — *διὰ πάσης προσευχ. κ. δεήσ.*) ist für sich zu nehmen, nicht mit dem folgenden *προσευχόμ.* zu verbinden (so *gewöhnlich*, auch *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, nicht *Meier* u. *B. Crus.*), weil sonst eine tautologische Breite des Ausdrucks entstände (nicht zu verwechseln mit der Ausdrucksweise *προσευχῇ προσεύχεσθαι* Jak. 5, 16.), deren Veranlassung *de Wette* willkürlich in Phil. 4, 6. vermuthet, und weil es eine Unmöglichkeit ist, *διὰ πάσης προσευχῆς ἐν παντὶ καιρῷ* zu beten*). *διά* bezeichnet hier: „*conditionem, in qua* locatus aliquid vel facias vel patiaris," *Fritzsche* ad Rom. I. p. 138., d. i. *während ihr jede Art von Gebet und Bitte anwendet*, keinerlei Gebet und Bitte unterlasset. Die, welche mit *προσευχόμ.* verbinden, nehmen *διά mittelst.* Aber s. vorher. Der Ausdruck *πάσης προσευχ.* erhält seine Erläuterung durch das folgende *ἐν παντὶ καιρῷ* indem verschiedenen Zeitumständen verschiedene Gebetsarten nach Inhalt und Form angemessen sind. *προσευχή* und *δέησις* unterscheiden sich nicht so, dass jenes auf Erlangung eines Gutes, dieses auf Abwendung eines Uebels gehe (*Grot.* u. V.), was ganz ohne Nachweis aus dem Sprachgebrauche der einzelnen Worte nur von der Verbindung beider Worte abgenommen wird, sondern wie *Gebet* und *Bitte*, wovon nur jenes den heiligen Charakter hat und jeglichen Inhalts sein

*) Anders wäre die Sache, und diese Unmöglichkeit wäre nicht vorhanden, wenn es hiesse: *διὰ πάσης προσευχῆς κ. δεήσ. καὶ ἐν π. καιρῷ.*

kann, dieses hingegen auch an Menschen gerichtet sein kann und bittenden Inhalts ist. S. *Harless* z. u. St. und *Fritzsche* ad Rom. II. p. 372 f. — *ἐν παντὶ καιρῷ*) *zu jeder Frist.* Vrgl. Luk. 21, 36. — *ἐν πνεύματι*) würde, vom *menschlichen* Geiste (Rom. 8, 10.) gemeint, das *herzliche* Gebet im Gegensatze gegen das blos mündliche bezeichnen (*Castal., Zanch., Er. Schmid, Grot., Morus, Koppe, Rosenm.* u. M.). Aber dieser Gegensatz verstand sich so sehr von selbst, dass eine solche Charakterisirung des Gebetes in vorliegendem, lauter specifisch christliche Momente häufenden Redefluss ganz fremdartig wäre. *Der heilige Geist* ist gemeint (V. 17.), vermöge dessen der Christ beten soll. S. Rom. 8, 15. 26. Gal. 4, 6. — *καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπν.* etc.) knüpft an das allgemeine *προσευχόμενοι ἐν π. κ. ἐν πν.* etwas *Besonderes* an, nämlich die *Fürbitte,* und zwar für alle Christen und insonders für den Apostel selbst: *und indem ihr in Ansehung dessen wachsam seid durch jegliches Anhalten und Bitten für alle Heilige und für mich* u. s. w. Nach *de Wette* soll *εἰς αὐτὸ ἀγρ.* noch zu der allgemeinen Ermahnung zum Gebete gehören, und *ἐν π. προσκαρτ.* etc. die Hinzufügung eines Besondern sein wie *ἐν εὐχαρ.* Kol. 4, 2. Allein wie müssig wäre dann *κ. εἰς αὐτὸ ἀγρ.*, da vorher das *beständige* Beten schon so angelegentlich ausgedrückt ist! Auch verräth *καί* den Uebergang zu einem *neuen* Moment des Gebets. — *εἰς αὐτό*) *in Bezug darauf, behuf dessen,* nämlich des eben geforderten *προσεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι.* Mit *αὐτό* wird nämlich das bezeichnet, *wovon gerade die Rede ist,* und es unterscheidet sich von *αὐτὸ τοῦτο* (die *Recepta*) nur so, dass Letzteres den in Rede befindlichen Gegenstand zugleich demonstrativ, also bestimmter bezeichnet, s. z. V. 22. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 10, 14. Nach *Holzh.* (vrgl. *Koppe*) soll es sich auf *ἵνα μοι δοθῇ* beziehen. Dann müsste aber *εἰς τοῦτο* stehen, und überdiess wäre *περὶ πάντων τῶν ἁγίων* logischer Weise dagegen. — *ἐν πάσῃ προσκαρτ. κ. δεήσει περὶ π. τ. ἁγ.*) ist *instrumental* und gehört *zusammen,* so dass *περὶ πάντ. τ. ἁγ.* auch mit zu *προσκαρτ.* zu beziehen ist: *dadurch, dass ihr auf alle Weise anhaltet und bittet für alle Heiligen.* Nach *Rück.* ist *ἐν πάσῃ προσκ. κ. δεήσει* hinzugesetzt, um *περὶ πάντ. τ. ἁγ.* anknüpfen zu können. Aber hätte denn P. nicht blos *εἰς αὐτὸ ἀγρυπν. περὶ πάντ. τ. ἁγ.* schreiben können, und zwar ohne missverstanden zu werden? Nein, das an sich entbehrliche *ἐν πάσῃ προσκ. κ. δεήσ.* giebt seiner Rede den Nachdruck des Angelegentlichen und Feierlichen. Vrgl. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXVIII f. — *πάσῃ*) wie vorher *πάσης.* — *προσ-*

καρτερήσει) *Beharrlichkeit*, worin? ist schon aus dem Contexte klar, und wird durch καὶ δεήσει noch ausdrücklich bestimmt, so dass προσκαρτ. καὶ δεήσ. den Charakter eines richtigen ἐν διὰ δυοῖν hat, indem καὶ δεήσει *explicativ* hinzutritt. S. *Fritzsche* ad Matth. p. 857.

V. 19. Καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ) καί: *und insonderheit*. S. *Fritzsche* ad Marc. p. 11. 713. ὑπὲρ drückt wie vorher das gangbare περὶ, den Sinn *in commodum* aus (s. *Schaef.* App. ad Dem. I. p. 190. *Buttm.* Ind. ad Mid. p. 188.), und nur die Form sinnlicher Anschauung, welche beiden Präpositionen zu Grunde liegt, ist verschieden, wie bei *über* und *um*, vrgl. 1. Petr. 3, 18. Unrichtig *Harless:* nur ὑπέρ drücke an sich die Beziehung der Fürsorge aus, nicht aber περί. Auch dessen Begriff, der des *Umgebens* (s. *Kühner* II. p. 291.), versinnlicht ja die Fürsorge daher auch bei Classikern, besonders bei Demosth., περί und ὑπὲρ ohne alle Verschiedenheit des Sinnes abwechseln, z. B. Phil. II. p. 74, 35.: μὴ περὶ τῶν δικαίων μηδ' ὑπὲρ τῶν ἔξω πραγμάτων εἶναι τὴν βουλήν, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ χώρᾳ. 10. 16.: οὐ περὶ δόξης οὐδ' ὑπὲρ μέρους χώρας πολεμοῦσι Xen. Mem. 1, 1, 17.: ὑπὲρ τούτων περὶ αὐτοῦ παραγνῶναι. Thuc. 6, 78, 1.: ὑπέρ γε τῆς ἐμῆς κινδυνεύειν, ἐνθυμηθήτω οὐ περὶ τῆς ἐμῆς μᾶλλον. — ἵνα μοι δοθῇ etc.) *Zweck* des ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτ. κ. δεήσει ὑπὲρ ἐμοῦ, und somit *Inhalt der Fürbitte für den Apostel* (vrgl. z. 3, 16.): *damit mir gegeben werde Rede beim Aufthun meines Mundes*, d. h. damit mir von Gott nicht vorenthalten, sondern verliehen werde, was ich reden soll, wenn ich meinen Mund aufthue zum Reden. Dass P. das Reden *behuf Verkündigung des Evangel.* meine, ist aus dem Contexte (s. ἐν παῤῥησ. γνωρ. etc.) klar. Den Nachdruck aber hat δοθῇ, welchem im Folgenden ἐν παῤῥησίᾳ pragmatisch entspricht, denn diese Freimüthigkeit ist die *Folge* jenes Verliehenwerdens. Vrgl. Luk. 21, 15. Ueber ἀνοίγειν τὸ στόμα, welches an sich nichts Anderes als das Oeffnen des Mundes zum Reden darstellt, vrgl. z. Matth. 5, 2. 2. Kor. 6, 11. Der Ausdruck ist *graphisch*, und hat hier etwas *Feierliches*, ohne jedoch ein *qualitatives* Moment *der Rede selbst* zu enthalten, auch nicht den *improvisatorischen* Charakter (*Oecum.:* ἐν αὐτῷ τῷ ἀνοῖξαι ὁ λόγος προΐει), welcher durch ἐν αὐτῇ τῇ ἀνοίξει τ. στ. oder auf ähnliche *bezeichnende* Weise ausgedrückt sein würde. Diess zugleich gegen *Calvin, Bodius, Zanch., Mich., Zachar.* u. M, auch *Koppe, Rück., Matthies, Meier, B. Crus., de Wette*, welche *mit Freimüthigkeit* erklären, was enge an λόγος anzuschliessen wäre, aber dem folgenden ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι nur vorgreifen

würde. Nach *Bulling., Calov., Corn. a Lap.* u. M.*) fassen *Harless* u. *Olsh.* die ἄνοιξις τοῦ στόματος als *Act Gottes* (vrgl. Ez. 3, 27. 29, 31. 32, 22. al.); es bezeichne *die verliehene Fähigkeit des Redens im Gegensatz zur frühern Gebundenheit der Zunge.* So würde P. gesagt haben: damit mir Rede gegeben werde dadurch, dass mein Mund aufgethan wird." Welch eine müssige Breite des Ausdrucks aber, da δοθῇ λόγος und ἄνοιξις τοῦ στόματος ganz *das Nämliche* wäre! *Kypke* u. *Koppe* ziehen ἐν ἀνοίξει τοῦ στ. μ. zum Folgenden, wobei *Kypke* ἐν παῤῥησίᾳ als Epexegese von ἀνοίξει τ. στ. μ. betrachtet, *Koppe* aber nach *Grot.***) ἐν παῤῥ. auf die *äussere* Freiheit bezieht: „non vinculis constrictus in carcere latens." Letzteres ist logisch falsch, da, so gefasst, ἐν παῤῥ. etwas ganz *Anderes* wäre als die ἄνοιξις τοῦ στόματος und also nicht appositionell, ohne καί, angefügt sein könnte, und sprachlich falsch, da παῤῥησία nie die äussere Freiheit bezeichnet und hier in seinem Sinne von Freimüthigkeit noch besonders durch παῤῥησιάσωμαι V. 20. klar ist. Vrgl. *Fritzsche* Diss. II. in 2. Kor. p. 99 f. Gegen *Kypke* aber ist, dass ein so blos exegetischer Zusatz, wie ἐν παῤῥ. zu ἐν ἀνοίξ. τ. στόμ. μ. wäre, dem feierlichen Styl und Pathos der Rede, die sich nicht etwa im Lehrtone bewegt, nicht entspräche. Auch *Köster* (in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 317.) zieht ἐν ἀνοίξ. τ. στόμ. μ. zum Folgenden und nimmt δοθῇ λόγος im bekannten classischen Sinne: *Jemand zum Worte kommen lassen,* ihm das Wort geben (Dem. 26. 18. 27. 9. 508. 16. 1220. 20., vrgl. λόγου τυχεῖν 229. 13.), so dass also P. sage: „dass mir Gelegenheit zu reden gegeben werde, nämlich beim Aufthun meines Mundes (d. i. wenn ich reden will) freimüthig zu verkündigen u. s. w." Aber auch so würde ἐν ἀνοίξει τοῦ στόμ. μου nur ein müssiger und schleppender Zusatz sein. — ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι etc.) *um mit Freimüthigkeit bekannt zu machen das Geheimniss des Evangel.*, d. i. das Geheimniss (s. z. 1, 9.), welches den *Inhalt* des Evang. ausmacht. Zu predigen war dem Ap. in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea nicht benommen (Act. 24, 23.), wie auch späterhin zu Rom. nicht (Act. 28, 30 f.). Wollte man

*) Auch *Grot.* betrachtet die ἄνοιξις τοῦ στόματος als Act Gottes: „Sic Deus labia aperire dicitur, ubi materiam suppeditat sibi gratias agendi Ps. 51, 15.," — macht aber nach dem Rabbinischen פתחון פה (s. *Capell.* Spicil. p. 112. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1872) *occasione* (loquendi) *data* daraus. Aber der Sinn „*Gelegenheit zu reden*" würde so nur dann herauskommen können, wenn stände ἵνα μοι δοθῇ ἄνοιξις τοῦ στόματός μου.

**) „ut ab hac custodia militari liber per omnem urbem perferre possem sermonem evang." etc.

ἐν παῤῥ. zum Vorhergehenden ziehen (*Vatabl.*: „ut detur mihi aperto ore loqui libere, ut notum faciam" etc.), so würde γνωρίσαι einer nothwendigen Modalbestimmung entbehren.

Anmerkung: Wäre die Recepta δοθείη ächt, so wäre die mit ἵνα eingeführte Zweckangabe *aus der Seele der Leser* angeführt, also im Charakter der *Oratio obliqua*. S. z. 1, 17.

V. 20. *Für welches* (dessen Sache zu führen) *ich das Gesandtenamt verwalte in Fessel.* Vrgl. z. 2. Kor. 5, 20. Es ist weder so zu erklären, als ob ὑπὲρ οὗ πρεσβεύων ἐν ἁλύσει εἰμί (*Zach., Rück., Matthies*), noch so, als ob ὑπὲρ οὗ καὶ ἐν ἁλύσει πρεσβεύω stände (*Grot.*: „nunc quoque non desino legationem" etc.), noch ist οὗ, wie *gewöhnlich* geschieht, blos auf τοῦ εὐαγγελ. zu beziehen, sondern auf τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγ., da diess das Object von γνωρίσαι war, diesem γνωρίσαι aber das πρεσβεύω pragmatisch entspricht. — πρεσβεύω) *wessen* Gesandter er sei, verstand sich dem Leser von selbst, nämlich *Christi;* eben so, *an wen* seine Gesandtschaft gerichtet sei, nämlich an alle Völker, vornehmlich die Heiden (Act. 9, 15. 22, 15. Rom. 1, 14. 11, 13. Gal. 2, 9.). Was *Mich.* meint, P. bezeichne sich als Abgeordneten Christi *an den Römischen Hof*, wäre, auch wenn er in Rom den Brief geschrieben hätte, eingetragen, da kein Leser in πρεσβεύω ohne nähere Bestimmung etwas Anderes als den *Apostel* bezeichnet finden konnte. — ἐν ἁλύσει) Zu ἐν vrgl. Redensarten wie εἰς τὴν ἅλυσιν ἐμπίπτειν Polyb. 21, 3, 3. Treffend übrigens *Wetst.*: „alias legati, jure gentium sancti et inviolabiles, in vinculis haberi non poterant." Aus dem *Singular* aber die *Custodia militaris*, in welcher P. in *Rom* war (Act. 28, 20. 2. Tim. 1, 16.), zu erkennen (*Baumg., Paley, Flatt, Steiger*) ist voreilig, theils überhaupt deshalb, weil der Singul. keineswegs urgirt werden muss, sondern collectiv gefasst werden kann (*Bernhardy* p. 58 f.), theils insonders deshalb, weil P. auch zu Cäsarea, und zwar gleich seit Anfang seiner dortigen Gefangenschaft (s. z. Act. 24, 23), in der *Custodia militaris* zu denken ist, Act. 24, 27. 26, 29.*). Die *pragmatische Bestimmung* des Zusatzes ἐν ἁλύσει ist, das um so grössere *Bedürfniss* der παῤῥησία fühlen zu lassen, und so die Gewährung der gewünschten Fürbitte um so mehr zu motiviren. — ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησ. ὡς δεῖ με λαλ.). Dem ἵνα μοι δοθῇ — εὐαγγελίου V. 19. *parallel*, und zwar nicht tautologisch (gegen *Harless*), sondern durch ὡς

*) An letzterer Stelle steht nicht der Plural τῶν δεσμ. τούτων entgegen, welcher vielmehr der Plural *categoricus* ist und ganz unentschieden lässt, ob P. mit einer oder mehr Ketten gefesselt war.

δεῖ με λαλῆσαι den schon ausgesprochenen Gedanken *näher bestimmend*. Als solche Parallelen durch ein zweites ἵνα vrgl. Rom. 7, 13. Gal. 3, 14. 1. Kor. 12, 20. 2. Kor. 9, 3. *Harless* betrachtet dieses zweite ἵνα als dem ersten *subordinirt*. So sprächen die Worte nicht den Zweck aus, *weshalb P. seine Leser zum Gebet auffordere*, wie *Harless* angiebt, sondern den Zweck des δοθῇ λόγος etc. Allein diess wäre ungehörig, da δοθῇ λόγος etc. schon die ihm untergeordnete Zweckbestimmung *hat*, nämlich in ἐν παῤῥ. γνωρ. etc. *Bengel* u. *Meier* machen ἵνα von πρεσβεύω ἐν ἁλύσει abhängig (wobei *Meier* den Sinn einträgt, als ob ἵνα καὶ ἐν αὐτῇ παῤῥ. stände); allein der Zwecksatz: „damit ich darin so freimüthig rede, *wie ich verbunden bin zu reden*," ist dem πρεσβεύω ἐν ἁλύσει nicht logisch entsprechend, weil ohne Beziehung auf ἐν ἁλύσει. Hätte P. blos geschrieben: ἵνα παῤῥησιάσωμαι ἐν αὐτῷ (ohne ὡς δεῖ με λαλῆσαι), wodurch das παῤῥησ. emphatisch geworden wäre*), oder ἵνα πολλῷ μᾶλλον παῤῥησ. ἐν αὐτῷ, so wäre das logische Verhältniss befriediget. — ἐν αὐτῷ) nämlich *in dem Geheimnisse des Evangel.*, d. i. beschäftiget damit, in der Verkündigung desselben (*Matthiae* p. 1342.). *Harless* fasst ἐν vom *Quell* oder *Grund* der παῤῥησία, welcher in der Botschaft selbst ruhe [vielmehr: in dem Geheimnisse des Evangel., s. z. ὑπὲρ οὗ]. Allein der Context stellt das μυστήριον τοῦ εὐαγγ. als das *Object* der freimüthigen Rede dar (V. 19.); der *Quell* aber der παῤῥησία ist in *Gott* (s. 1. Thess. 2, 2.), was hier zwar nicht ausgesprochen, aber darin enthalten ist, dass dieselbe dem Ap. von den Lesern *erbeten* werden soll. — ὡς δεῖ με λαλῆσαι) gehört *zusammen*, und nach με ist kein Komma zu setzen, wodurch λαλῆσαι zu παῤῥησ. verbunden würde (*Koppe*), was aber deshalb unmöglich ist, weil παῤῥησ. schon das freimüthige *Reden* ausdrückt, λαλῆσαι also, wenn es näher bestimmend sein sollte, nothwendig eine Modalbestimmung bei sich haben müsste (vrgl. 1. Thess. 2, 2.). S. *Fritzsche* Diss. II. in 2. Cor. p. 100 f.

V. 21. Δέ) zu einem andern Gegenstande überführend. — καὶ ὑμεῖς) *auch ihr*, nicht blos die Kolosser. Kol. 4, 8. 9. S. Einl. §. 2. Während die meisten Aelteren über dieses καί still hinweggehen (richtig jedoch im Allgemeinen *Bengel*: „perinde ut alii"), meinen *Rück.* u. *Matthies* seltsam genug: es stehe *im Gegensatz gegen den Apostel selbst*. Da käme ja der ungereimte Gedanke heraus: damit nicht blos ich,

*) Das scheint auch *Bengel* gefühlt zu haben, welcher ὡς δεῖ με λαλ. mit γνωρίσω verband, worauf freilich kein Leser verfallen konnte.

sondern auch ihr wisset, wie es mir geht.“ *Zachar.* paraphrasirt, als ob καὶ τὰ κατ᾽ ἐμέ stände. — τὰ κατ᾽ ἐμέ) *meine Verhältnisse, meine Lage.* Phil. 1, 12. Kol. 4, 7. S. *Kühner* II. p. 119. — τί πράσσω) nähere Bestimmung von τὰ κατ᾽ ἐμέ: *was ich mache,* d. h. *wie es mir geht, wie ich mich befinde**). So oft auch bei Classikern „de statu et rebus, in quibus quis constitutus est et versatur,“ *Ellendt* Lex. Soph. II. 629. Vrgl. Ael. V. H. 2, 35., wo der kranke Gorgias gefragt wird τί πράττοι, Plat. Theaet. p. 174. B. Soph. Oed. R. 74. u. s. *Wetst.* u. *Kypke* z. u. St. — Τύχικος) S. Act. 20, 4. Kol. 4, 7. 2. Tim. 4, 12. Uebrigens unbekannt. — ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς κ. πιστ. διάκ. ἐν κυρ.). So charakterisirt P. *empfehlend***) den Tychicus, und zwar *a*) als seinen geliebten Mitchristen und *b*) als seinen getreuen amtlichen Diener. Als letzterer wurde er eben zu solchen Gesandtschaftsreisen von Paulus gebraucht. Vrgl. 2. Tim. 4, 12. Auch Marcus empfängt nach 2. Tim. 4, 11. vom Ap. das Zeugniss, er sei ihm εὔχρηστος εἰς διακονίαν. *Andere,* wie *Grot.* (vrgl. *Calvin*), beziehen διάκονος nicht auf das Verhältniss zum Ap., sondern erklären *Diener des Evangeliums,* während *Estius* u. M. speciell das *Kirchenamt* des *Diaconus* verstehen. Allein Kol. 4, 7., wo διάκονος καὶ σύνδουλος vereiniget ist (Letzteres das dienende Verhältniss zum Ap., welches διάκονος aussagt, *mildernd*), spricht für unsere Fassung. — ἐν κυρίῳ) gehört nicht auch zu ἀδελφός, sondern nur zu διάκονος (gegen *Meier* u. *Harless*), da nur dieses einer specifischen Bestimmung bedurfte, um seinem wahren Verhältnisse nach hervorzutreten (und nicht unzart zu erscheinen). Nicht in ausserchristlichen Verhältnissen war Tychicus *Diener* Pauli, sondern *in Christo* bewegte sich sein Dienst, Christus war die Sphäre desselben, sofern er *amtlicher* διάκονος des Ap. war. Ohne Artikel ist ἐν κυρίῳ angeschlossen, weil mit διάκονος zur Einheit des Begriffes verbunden.

V. 22. Ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς) nämlich dass er von Kolossä ab zu euch reise. Kol. 4, 7—9. S. Einl. §. 2. — εἰς αὐτὸ τοῦτο) *in eben dieser Absicht.* S. *Bornem.* ad Xen. Mem. 3, 12, 2. *Pflugk.* ad Eur. Androm. 41. — ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν) muss wegen εἰς αὐτὸ τοῦτο nothwendig dasselbe

*) *Andere,* wie *Wolf:* was ich *thue.* Allein das *wusste* der Leser. Er that das Eine, was er immer trieb. S. V. 19. 20.

**) Eine speciellere Absicht in Bezug auf πιστός anzunehmen, dass es nämlich den Tychicus als *glaubwürdigen* Berichterstatter darstellen soll (*Grot.*), ist abzuweisen, weil Tychicus ohne Zweifel den Lesern bekannt war (Act. 20, 4.). Anders im Verhältnisse zu den Kolossern. S. z. Kol. 4, 7.

sagen, was ἵνα εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω V. 21. gesagt hat, daher *Rück.* ganz verfehlt ἵνα γνῷ τε τὰ περὶ ὑμῶν conjicirt hat, und auch Kol. 4, 8. mit *Lachm.* nach überwiegenden Zeugen ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν zu lesen ist. — Der *Plur.* ὑμῶν meint *Paulum und die bei ihm Befindlichen* (s. Kol. 4, 10 ff. Philem. 10 f. 23 ff.), über welche die Auskunft ebenfalls dem Berichte des Tychicus vorbehalten war. — παρακαλέσῃ) *tröstete.* Denn Leiden und Trübsale, welche P. erdulden musste (vrgl. V. 20.), hatte Tychicus zu berichten, und darüber sollten die Leser μὴ ἐκκακεῖν 3, 13. Erweiterungen des Begriffs (*Rück.*: „erheben durch Zusprache jeder Art," *B. Crus.*: *stärken*; vrgl. *Estius*, welcher *exhortetur* vorschlägt) sind willkürlich.

V. 22 f. Zwiefacher Segenswunsch zum Schlusse, wobei aber P. nicht, wie bei den Schlussformeln der übrigen Briefe, die Leser direct anredet (μεθ' ὑμῶν, μετὰ πάντων ὑμῶν, μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν). Diese Verschiedenheit ist um so mehr als blos *zufällig* zu betrachten, da ja P. eben noch seine Leser direct angeredet *hat*, und da ein μεθ' ὑμῶν oder dergl. eben nur die Leser anreden würde, wie so oft im Briefe selbst geschehen ist, übrigens an sich ganz unbestimmt lassend, *wer* die Leser seien. Denn was *Grot.* zu V. 24. behauptet: „*Non Ephesios tantum salutat, sed et omnes in Asia Christianos*," liegt nicht in τοῖς ἀδελφοῖς, welches vielmehr ganz das einfache ὑμῖν *vertritt*, indem P. seine Leser *in dritter Person* sich vorstellt. Nach *Wieseler* p. 444 f. grüsst V. 23. die Judenchristen (ἀδελφ.) und V. 24. die Heidenchristen (πάντων) in Ephesus. Unwahrscheinlich an sich, zumal in *diesem* Briefe, welcher die Einheit beider so geflissentlich hervorhebt; und die vermeintliche unterscheidende Beziehung wäre weder erkennbar, noch der apostolischen Weisheit entsprechend. — εἰρήνη) nicht *concordia*, wie *Calvin* empfiehlt („quia mox fit dilectionis mentio," vrgl. auch *Theodoret.* u. *Oecum.*), sondern, wie *Calvin* selbst erklärt: *Heil, Segen*, שלום, ohne nähere Bestimmung, weil es das *Valete* (ἐῤῥῶσθε Act. 15, 29.) am Briefschlusse vertritt*), und weil jener besondere Sinn aus dem Inhalte des Briefs (vrgl. hingegen 2. Kor. 13, 11.) durchaus nicht dargeboten ist. — ἀγάπη μετὰ πίστεως) ist Ein Object, nicht zwei. Nach dem allgemeinen *Heil!* hebt nämlich P. noch das höchste *sittliche* Moment hervor, welches er seinen Lesern wünscht. Er schreibt aber nicht καὶ ἀγάπη καὶ πίστις, weil

*) Daher auch nicht vom *Frieden der Versöhnung* zu erklären (*Bengel, Matthies* u. M.), so wenig hier, wie in den *Eingangs*grüssen der Briefe, wo es das briefliche *Salutem*, εὖ πράττειν, vertritt.

er den Glauben (an die durch Christum geschehene Versöhnung) mit Recht als vorhanden voraussetzt, wohl aber das, was als das beständige Leben des Glaubens mit diesem vereinigt sein soll (1. Kor. 13. Gal. 5, 6.), christliche Bruderliebe, ihnen wünschen muss, also *Liebe* mit Glauben (ἀγάπη hat den Nachdruck, nicht μετὰ πίστ.). Vrgl. Plat. Phaedr. p. 253. E.: κάλλος μετὰ ὑγιείας λαμβάνειν. *Bengel* u. *Meier* verstanden die *göttliche* Liebe, wozu aber μετὰ πίστ. nicht passt, welches *Meier* „gemäss dem eigenen Glauben" theils sprachwidrig*), theils eintragend (*dem eigenen*) erklärt. Lediglich als glossematische Folge der Erklärung von der *göttlichen* Liebe ist die Lesart ἔλεος (statt ἀγάπη) zu betrachten, welche, obwohl *nur* bei A., doch *Rück.* für die wahre hält (vrgl. Gal. 6, 16.); P. wünsche nämlich den Lesern εἰρήνη κ. ἔλεος *zum Lohne* (?) des Glaubens. — ἀπὸ θεοῦ πατρὸς κ. κυρ. Ἰ. Χ.) S. z. Rom. 1, 7. Richtig übrigens *Grot.*: „conjungit causam principem cum causa secunda." Denn von Gott ist Christus zum Weltregimente und insonders zur Herrschaft der Christenheit erhöht (1, 22. Phil. 2, 9.), und seine Herrschaft hat in Gott, dem Haupte Christi (1. Kor. 11, 3.), nicht blos ihren Grund (vrgl. auch Eph. 1, 17.), sondern auch ihr Ziel (1. Kor. 3, 23. 15, 28.).

V. 24. Hat P. V. 23. seinen Segenswunsch für die *Leser* (τοῖς ἀδελφοῖς) ausgesprochen, so knüpft er daran nun noch einen allgemeinen Segenswunsch, nämlich *für Alle, welche Christum unvergänglich lieb haben*, wie er 1. Kor. 16, 22. ein ἀνάθεμα über Alle, welche Christum *nicht* lieben, in den Schlusswunsch aufnimmt. — ἡ χάρις) die Gnade κατ' ἐξοχήν, d. i. die Gnade Gottes in Christo. Vrgl. Kol. 4, 18. 1. Tim. 6, 21. 2. Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. In anderen Briefschlüssen: die Gnade Christi, Rom. 16, 20. 24. 1. Kor. 16, 23. 2. Kor. 13, 13. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. 1. Thess. 5, 28. 2. Thess. 3, 18. Philem. 25. — ἐν ἀφθαρσίᾳ) gehört weder zu Ἰησοῦν Χριστόν (*Wetst.*: „Christum immortalem et gloriosum, non humilem" etc., s. auch *Reiners* b. *Wolf* u. *Seml.*), noch zu ἡ χάρις („favor immortalis," *Castal., Drusius;* vrgl. *Pisc.* u. *Mich.*, welche ἐν gleich σύν nehmen, indem Letzterer eine Beziehung auf Auferstehungsleugner annimmt!), noch aber auch zu dem nach ἡ χάρις zu supplirenden *sit*, wie nach

*) μετά kann zwar bisweilen dem ungefähren Sinne nach *gemäss* gegeben werden, aber die Analyse ist dann so, wie sie an u. St. *nicht* passt. So z. B. Dem. Lept. p. 490. Plat. Phaed. p. 66. B., wo μετὰ τῶν νόμων und μετὰ τοῦ λόγου *in Verbindung mit* den Gesetzen etc., d. h. *mit Hülfe* derselben, zu erklären ist. Vrgl. auch Thuc. 3, 82, 5. u. dazu *Krüger*. S. überh. *Bernhardy* p. 255.

Beza (welcher jedoch ἐν für εἰς nahm) und *Bengel* neuerlichst *Matthies* („dass die Gnade mit Allen — — *sein möge in Ewigkeit*“ vrgl. *B. Crus.*), *Harless* (ἐν bezeichne das Element, in welchem die χάρις sich äussere, und ἀφθαρσ. sei alles unvergängliche Wesen, es erscheine hier oder dort) und *Olsh.*, welcher eine Breviloquenz annimmt für ἵνα ζωὴν ἔχωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ, d. i. ζωὴν αἰώνιον. Allein gegen *Matthies* ist, dass dem Worte *Unvergänglichkeit* der rein zeitliche Begriff *Ewigkeit* (εἰς τὸν αἰῶνα) untergeschoben wird; gegen *Harless* aber, dass das Abstractum *Unvergänglichkeit* in den sächlichen Begriff des *unvergänglichen Wesens* umgesetzt wird, was ἀφθαρσ. auch 2. Tim. 1, 10. nicht heisst (sondern Unvergänglichkeit *in abstracto*), und dass ἐν ἀφθαρσίᾳ, statt seiner nachdrucksvollen Stellung gemäss ein recht gewichtiges und erhebliches Moment hinzuzufügen, etwas ausdrücken würde, was sich von selbst versteht, dass nämlich nach dem Wunsche des Apostels die Gnade nicht ἐν φθαρτοῖς (1. Petr. 1, 18.), sondern ἐν ἀφθάρτοις sich äussern möge; — die Breviloquenz von *Olsh.* endlich ist eine reine Erdichtung, deren Sinn P. durch εἰς ἀφθαρσίαν ausgedrückt haben würde. Die *richtige* Verbindung ist die *gewöhnliche*, nämlich *mit* ἀγαπώντων. Hiernach aber ist zu erklären: *welche den Herrn lieben in Unvergänglichkeit*, d. i. *so dass ihre Liebe nicht vergeht*, wobei ἐν die Art und Weise ausdrückt. Vrgl. den Schlusswunsch Tit. 3, 15., wo ἐν πίστει ebenfalls mit φιλοῦντας zu verbinden ist. Haben *Andere*, derselben Verbindung folgend, die *sinceritas*, entweder der Liebe selbst (*Pelag.*, *Anselm.*, *Calvin*, *Calov.* u. M.), oder der Gesinnung und des Lebens überhaupt (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Estius*, *Zeger*, *Grot.*: „significatur is, qui nulla vi, nullis precibus, nullis illecebris se corrumpi, i. e. *a recto abduci* patitur,“ u. M., auch *Wieseler*) verstanden, so hat schon *Beza* mit Recht den Sprachgebrauch dagegen eingelegt; denn *Unverdorbenheit* ist nicht ἀφθαρσία (auch nicht Sap. 6, 18. 19.) sondern ἀφθορία (Tit. 2, 7.) und ἀδιαφθορία (*Wetst.* II. p. 373.) Zu ἀφθαρσία, *Unvergänglichkeit* (1. Kor. 15, 42. 52. ist es nach dem Contexte speciell *Unverweslichkeit*), vrgl. Plut. Arist. 6. Rom. 2, 7. 1. Kor. 9, 25. 1. Tim. 1, 17. 2. Tim. 1, 10. Sap. 2, 23. 6, 18 f. 4. Makk. 9, 22. 17, 12.

Leipzig, Druck von Giesecke & Devrient.

Exegetische Schriften aus dem Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen:

Die Dichter des alten Bundes

erklärt von **H. Ewald**, Prof. in Göttingen.

4 Bde. $4^5/_6$ Rthlr.

I. Bd. Allgemeines über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch . . . . . 1 Thlr.
II. Bd. Die Psalmen. 2te verb. Auflage. $1^1/_2$ Thlr.
III. Bd. Das Buch Jjob. 2te verm. Aufl. $1^1/_3$ Thlr.
IV. Bd. Sprüche Salomo's. Kohélet. Zusätze zu den frühern Theilen und Schluss . . . . . 1 Thlr.

COMMENTARIUS CRITICUS
IN NOVUM TESTAMENTUM,

quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur ed. **Dr. J. G. Reiche.**

Tom. I. Epistolas Pauli ad Romanos et ad Corinthios datas continens.

52 Bogen. gr. 4. $2^2/_3$ Rthlr.

Ausführliche Erklärung des Briefes Pauli
an die Römer

mit historischen Einleitungen und exegetisch-dogmatischen Excursen

von

Prof. Dr. Reiche.

2 Bände. gr. 8. 4 Rthlr.

Chronologie des apostolischen Zeitalters
bis zum Tode des Apostel Paulus.

Ein Versuch über die Chronologie und Abfassungszeit der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe

von

Prof. Dr. C. Wieseler.

39 Bogen. gr. 8. geb. $3^1/_4$ Rthlr.

Kritisch-exegetischer Kommentar
zum
NEUEN TESTAMENT
von
Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

	Thlr.	Sgr.
I. 1. Evang. Matthaeus. 4. Aufl.	1	20
— 2. Marcus u. Lucas. 3. Aufl.	1	20
II. Evang. Johannis. 3. Aufl. .	2	—
III. Apostelgeschichte. 2. Aufl.	1	20
IV. Römerbrief. 3. Aufl. . .	1	18
V. 1ter Corintherbrief. 3. Aufl.	1	12
VI. 2ter Corintherbrief. 3. Aufl.	1	6
VII. Galaterbrief. 3. Aufl. . .	1	—
VIII. Epheserbrief. 3. Aufl. . .	1	—
IX. Briefe an die Philipper, Kolosser u. Philemon. 2 Aufl.	1	6
X. Briefe a. d. Thessalonicher. 2. Aufl.	—	$22^1/_2$
XI. Briefe an Timoth. u. Titus 2. Aufl.	1	—
XII. Briefe Petrie u. Judae . .	1	5
XIII. Der Brief an die Hebräer .	1	12
XIV. Die Briefe des Johannes .	—	$27^1/_2$
XV. Der Brief des Jacobus . .	—	$22^1/_2$

(Die XVI. Abth., die Offenbarung Johannis enthaltend, erscheint zu Pfingsten 1859.)

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

Oberconsistorialrath in Hannover.

Neunte Abtheilung,

die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon umfassend.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,

[V]andenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1865.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über die

Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

Oberconsistorialrath in Hannover.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1865.

Exegetische Schriften aus dem Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen:

Die Dichter des alten Bundes

erklärt von **H. Ewald**, Prof. in Göttingen.

4 Bde. $4^5/_6$ Rthlr.

I. Bd. Allgemeines über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch . . . . . 1 Thlr.
II. Bd. Die Psalmen. 2te verb. Auflage. $1^1/_2$ Thlr.
III. Bd. Das Buch Jjob. 2te verm. Aufl. $1^1/_3$ Thlr.
IV. Bd. Sprüche Salomo's. Kohélet. Zusätze zu den frühern Theilen und Schluss . . . . . 1 Thlr.

COMMENTARIUS CRITICUS
IN NOVUM TESTAMENTUM,

quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur ed. **Dr. J. G. Reiche.**

Tom. I. Epistolas Pauli ad Romanos et ad Corinthios datas continens.

52 Bogen. gr. 4. $2^2/_3$ Rthlr.

Ausführliche Erklärung des Briefes Pauli
an die Römer

mit historischen Einleitungen und exegetisch-dogmatischen Excursen

von

Prof. Dr. Reiche.

2 Bände. gr. 8. 4 Rthlr.

Chronologie des apostolischen Zeitalters
bis zum Tode des Apostel Paulus.

Ein Versuch über die Chronologie und Abfassungszeit der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe

von

Prof. Dr. C. Wieseler.

39 Bogen. gr. 8. geb. $3^1/_4$ Rthlr.

Kritisch-exegetischer Kommentar

zum

NEUEN TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

	Thlr.	Sgr.
I. 1. Evang. Matthaeus. 4. Aufl.	1	20
— 2. Marcus u. Lucas. 3. Aufl.	1	20
II. Evang. Johannis. 3. Aufl.	2	—
III. Apostelgeschichte. 2. Aufl.	1	20
IV. Römerbrief. 3. Aufl.	1	18
V. 1ter Corintherbrief. 3. Aufl.	1	12
VI. 2ter Corintherbrief. 3. Aufl.	1	6
VII. Galaterbrief. 3. Aufl.	1	—
VIII. Epheserbrief. 3. Aufl.	1	—
IX. Briefe an die Philipper, Kolosser u. Philemon. 2 Aufl.	1	6
X. Briefe a. d. Thessalonicher. 2 Aufl.	—	$22^1/_2$
XI. Briefe an Timoth. u. Titus 2. Aufl.	1	—
XII. Briefe Petrie u. Judae	1	5
XIII. Der Brief an die Hebräer	1	12
XIV. Die Briefe des Johannes	—	$27^1/_2$
XV. Der Brief des Jacobus	—	$22^1/_2$

(Die XVI. Abth., die Offenbarung Johannis enthaltend, erscheint zu Pfingsten 1859.)

Vorrede.

Die zweite Auflage dieses Kommentars erschien im Jahre 1859. Unter den seitdem an's Licht getretenen Erklärungsschriften über die hier behandelten Briefe habe ich, abgesehen von manchen tüchtigen Arbeiten über einzelne Stellen, als selbstständig und das Verständniss wissenschaftlich fördernd nur die Auslegung des Philipperbriefs von *Weiss*, in welcher auch ein reiches, mit vieler Sorgfalt gesammeltes Geschichtsmaterial enthalten ist, hervorzuheben *) Sehr oft zwar ist der Verfasser meinen Erklärungen entgegengetreten, und fast eben so häufig habe ich seinen Ausstellungen Rechnung zu tragen nicht vermocht; indess hoffe ich, dass unser gegenseitiges, wenn auch oft nicht zusammentreffendes Suchen der Wahrheit für letztere nicht nachtheilig sein werde. *Huther's* Beiträge zur Erklärung des Philipperbriefs sind, so weit mir's noch möglich war, berücksichtigt, aber bedauern muss ich, dass, als die dritte Abtheilung derselben erschien (in d. Meck-

*) *Schenkel* hat (1862) den Kommentar von *Weiss* (1859) völlig unbeachtet gelassen und offenbar gar nicht gekannt.

lenb. Zeitschr. 1864. 4. Heft), bereits der Druck meines Buchs über jenen Brief hinausgeschritten war *).

Die Briefe an die Philipper und an die Kolosser sind vorzugsweise diejenigen, in welchen der Apostel dem göttlichen Wesen des Herrn, seinem vorweltlichen persönlichen Sein, der Versöhnungsthat seines Todes, der Kraft seiner Auferstehung und der Herrlichkeit seines königlichen Regimentes den klarsten, höchsten und vollsten Ausdruck gegeben hat. Um so unwiderstehlicher erfasst und hingenommen fühlt man sich von diesen grossartigen hellen Zeugnissen der apostolischen Gewissheit, je unbefangener man der einfachen sprachgemässen Worterklärung nachgeht, ohne die Uebereinstimmung mit irgend welchem Lehrschema voraussusetzen oder zu suchen. Die heutigen Aus- und Wegdeutungen aber der wirklichen Präexistenz Christi, seiner göttlichen Gestalt, seiner ganzen Gottheits-Fülle u. s. w. sind nichts Neues, sondern nur neueingekleidete Erscheinungen eines vergangenen exegetischen Bildungsstandes, welchen mit Erfolg zurückzurufen nicht gelingen wird. Dazu kann unsere Zeit nachhaltig die exegetische Stirn nicht mehr noch die Weite des exegetischen Gewissens haben, oder alle die redliche Arbeit auf dem Felde der neutestamentlichen Forschung seit mehr als vierzig Jahren müsste eitel und umsonst gewesen sein. So gewiss indessen die jetzigen vielfältigen Versuche, die paulinische Christologie ihres wirklichen höchsten Inhalts zu entäussern, an dem festen apostolischen Worte selbst scheitern und zu nichte werden müssen: so wenig sollen sie

*) Auch *Laurent's* Aufsatz über Syzygus Phil. 4, 3. in d. Zeitschr. f. Luther. Theol. u. Kirche. 1865. 1. konnte ich nicht mehr berücksichtigen. Der Verfasser stimmt mit mir darin überein, dass σύζυγε ein *Eigenname* sei.

aufhören, zum warnenden Exempel zu dienen. Man treibt ein Taschenspiel mit dem Heiligsten, wenn man dem Apostel in seinen Aussagen von Christo unterschiebt, was sich die eigene Weisheit zurechtgelegt hat; aber damit deckt sich eben das Gefährliche der abschüssigen Bahn auf, welche immer betreten wird, sobald man von dem festen Standpunkt der unbestechlichen rein historischen Auslegung weicht. Je mehr verhüllendes und täuschendes Phrasenwesen dabei getrieben wird, desto wachsamer, klarer, schärfer soll der Blick sein, die Geister zu prüfen, und desto unablässiger das besonnene Streben, auf dem Wege gründlicher und keuscher Wissenschaft immer tiefer in das ursprüngliche Licht und Leben zu dringen, welches im neuen Testamente für alle Zeiten und unabhängig von allem Wechsel menschlicher Systeme gegeben ist, — des wahren Erkennens Quell und Richtmaass, weil die Wahrheit Gottes selbst, welche auch durch der Menschen Lüge herrlicher werden muss zu seinem Preise.

Hannover, den 10. Januar 1865.

Dr. Meyer.

Der Brief an die Philipper.

Einleitung *).

§. 1.

Die Philipper-Gemeinde.

In Macedonien an der Thracischen Gränze war die feste Stadt *Philippi* **), früherhin von ihrer quellenreichen Lage Κρηνίδες (Diodor. S. 16, 3. 8. Strabo 7. p. 490.) genannt, welchen Namen sie aber nach dem ihres Erweiterers und Befestigers *Philippus*, des Sohnes des Amyntas, umänderte, reich an Goldgruben (*Voemel* ad Dem. Phil. I. p. 43.) und durch den bekannten Sieg über Brutus und Cassius zu einem weltgeschichtlichen Punkte geworden. Für sich selbst hatte sie durch diese Niederlage der Römischen Freiheit einen hohen Rang als Römische Coloniestadt mit dem Jus Italicum gewonnen (s. z. Act. 16, 11.); aber ein anderes und höheres weltgeschichtliches Interesse mit grösserem Gewinn für das Römerreich erhielt sie dadurch, dass sie die erste Stadt Europa's wurde, in welcher Paulus, und zwar auf göttliche Weisung durch eine nächtliche Erscheinung (s. z. Act. 16, 9 f.) und unter Misshandlung und Verfolgung (Act. 16, 16 ff. 1. Thess. 2, 2.), das Christenthum pflanzte, wodurch sich der ursprüngliche Name

*) S. überh. *Mynster* Einl. in d. Br. an d. Philipper, in s. kl. theol. Schr. p. 169 ff. *Hoog* de coetus Christ. Philipp. conditione etc. Lugd. Bat. 1825. *Rettig* Quaest. Philipp. Giess. 1831. *Schinz* d. christl. Gem. z. Phil. Zürich 1833.

**) jetzt das Dorf *Felibah*. Ueber die Ruinen s. *Cousinéry* Voyage dans la Macéd. Paris 1831. II. Kap. 10.

der Stadt in besonderem Sinne für den ganzen Occident bestätigte. Diess geschah im J. 53. auf der zweiten Missionsreise des Ap., welcher auch auf seiner dritten Reise in den Macedonischen Gemeinden (Act. 20, 1 f.), und namentlich in Philippi (Act. 20, 6.), wirkte. Wie erfolgreich er aber das Christenthum daselbst gegründet hat, beweist am besten unser Brief selbst, aus welchem ein so inniges, trautes, liebevolles und ungestörtes Verhältniss der Gemeinde zum Apostel, und so viel ungetrübte rühmliche Bezeugung zur Auszeichnung jener (vergl. bes. 4, 1.) sich kund giebt, wie aus keinem andern apostolischen Briefe. Diese gegenseitige besondere Liebesgemeinschaft erklärt es auch, dass Paulus von den Philippern, und zwar wiederholt, Unterstützung angenommen, 4, 10 ff. 2. Kor. 11, 9., was übrigens, eben jener Liebe wegen, zu einem Schlusse auf besondere Wohlhabenheit nicht berechtiget. Die Judenschaft war so gering, dass sie nur eine *προσευχή* hatte (s. z. Act. 16, 13.), und die Christengemeinde ward eine zumeist (nicht ganz, wie *Schinz* will) aus gewesenen Heiden bestehende, in welcher Judaisirende Partheiung zu finden, (3, 2.), um so unbegründeter ist (gegen *Storr*, *Flatt*, *Eichh.*, *Rheinwald*, *Guericke* u. M.; vrgl. *Bertholdt*, welcher aus 3, 18. auf *Sadducäische* Einflüsse schliesst), je mehr dem Apostel daran liegen musste, die damals überall nahe *Gefahr* des Eindringens Judaistischer Störung von seinen geliebten Philippern abzuhalten, und je weniger diese selbst durch einen gewissen geistlichen Dünkel *), welcher schon der Eintracht geschadet hatte (1, 12. — 2, 16. 4, 2.), unempfänglich waren für solche Gefahr. Vrgl 1, 28. S. gegen die Ansicht von häretischer Partheiung *Schinz* p. 48 ff. *Rilliet* Commentaire, Genève 1841. p. 352 ff. *Weiss* Einl. in s. Ausleg., Berl. 1859., vrgl. jedoch mit *Huther* in d. Mecklenb. theol. Zeitschr. 1862. p. 623 ff.

§. 2.

Ort und Zeit, Veranlassung und Inhalt.

Dass unser Brief in *Rom* geschrieben worden, ist mit Recht die allgemeine Ueberlieferung *(Chrys.*, *Euthal.*, b.

*) *Credner* §. 158 f. lässt den Dünkel der Philipper auch in dem „knechtischen Buhlen um den Rang einer *πρώτη πόλις*“ erscheinen. Allein zur Beschuldigung einer eigenmächtigen Rangannahme giebt die ohnehin rein geschichtliche Angabe Act. 16, 12. durchaus kein Recht.

Zacagn. Coll. vet. mon. p. 547. 642. 648., Synops. *Athanas.*, Syrische Kirche, die Unterschriften) und die fast einstimmige Ansicht der Neueren. Auf Rom führt die *οἰκία Καίσαρος* 4, 22., die Krisis zwischen Leben und Tod, in welcher sich P. befand, und welche seine Berufung an den Kaiser als das letzte Rechtsmittel bereits voraussetzt (1, 20 ff. 2, 17.), so wie die ganze Uebereinstimmung seiner Lage und Wirksamkeit (1, 12 ff.) mit dem, was Act. 28, 16 ff. enthalten ist. Und zwar muss in der *spätern* Zeit der Römischen Gefangenschaft der Brief geschrieben sein, da 1, 12 ff. 2, 26 ff. bereits einen längeren Verlauf der Haft bekunden, und da der Apostel schon von seinen sämmtlichen vertrauteren Gefährten, ausser vom Timotheus (1, 1.), verlassen war (2, 20.). Abzuweisen sind daher die vereinzelten Versuche, die Abfassung nach *Korinth* (Act. 18, 12.; so *Oeder* Progr. Onold. 1731.), oder nach *Caesarea* (Act. 23, 23. — 26, 32.; so *Paulus* Progr. Jen. 1799. und neuerlich *Böttger* Beitr. I. p. 47 ff., auch von *Rilliet* und *Thiersch* Kirche im apost. Zeitalt. p. 212. begünstigt) zu verlegen. S. über und gegen diese Ansichten bes. *Hoelemann* Commentar. 1839. p. III ff. *Neand.* Gesch. d. Pflanzung u. s. w. I. p. 498 f.

Als *Zeit* der Abfassung ist mithin etwa das Jahr 63. oder Anfang 64. anzunehmen. S. z. Act. Einl. §. 4.

Wie die *Veranlassung* des Briefs die *Liebe* gegeben hatte, da nämlich die Philipper den Epaphroditus mit einer *Geldunterstützung* an Paulus gesandt hatten, welcher dem nach überstandener tödtlicher Krankheit Zurückkehrenden das Schreiben mitgab (2, 25. 28.), so athmet auch der ganze *Inhalt* die innige und rührende *Liebe*, welche der gefangene P. zu seinen Philippern hegte. Keiner seiner Briefe ist so reich an herzlichen Ergüssen und zarten Beziehungen; keiner aber auch so charakteristisch *brieflich*, ohne strengere Disposition, fast ohne alle dogmatische Durchführungen, auch ohne alttestamentliche Anführungen *) und dialektische Schlussreihen; keiner so sehr ein Brief des *Gemüthes*, ein Ausfluss des Momentes aus dem innerlichsten Bedürfnisse der Liebesgemeinschaft bei der äusseren Verlassenheit und Trübsal, — dabei ein Muster der Vereinigung von zarter Liebe und stellenweise fast elegischem Gepräge der Resignation im Todesmuthe mit hoher apostolischer Würde und ungebrochener heiliger Freude, Hoff-

*) deren Mangel daher nicht mit *Schinz* als Beweis zu gebrauchen ist, dass die Gemeinde ganz heidenchristlich gewesen sei.

nung und Weltüberwindung. „Summa epistolae: *Gaudeo, gaudete*“, *Beng.*

Nach dem apostolischen Grusse (1, 1 f.) spricht P. Dank, Fürbitte und Vertrauen zu den Lesern mit herzgewinnender Innigkeit aus (1, 3–11.), und lässt sich dann über seine dermalige Lage mit der Hoffnung baldiger Rückkehr aus (1, 12—26.), worauf er zu Eintracht und Demuth und überhaupt zum christlichen Leben ermahnt (1, 27. – 2, 18.). Verheissung, bald den Timotheus zu ihnen zu senden; doch vertraue P., auch selbst bald zu kommen (2, 19—24.), sende indess ihren Abgeordneten Epaphroditus an sie ab, welcher in feiner und rührender Weise empfohlen wird (2, 25—30.). Im Begriffe, schon zum Schlusse überzugehen (3, 1.), kommt er noch auf seine Jüdischen Widersacher, mit denen er sich selbst ausführlich vergleicht, wobei die Leser erweckt werden, ihm gleich gesinnt zu sein und das künftige Messianische Heil im Auge zu haben, und so ihren Christenstand zu behaupten (3, 2. — 4, 1.). Nach einer besondern Ermahnung und Empfehlung zweier Frauen (4, 2. 3.) lässt der Apostel die Schlusserweckungen folgen, zu welchen er sich schon 3, 1. angeschickt hatte (4, 4—9.), fügt noch einen dankbaren Erguss seines Herzens über die Unterstützungsgabe hinzu (4, 10—20.), und endiget mit Begrüssung und Segenswunsch (4, 21—23.).

§. 3.

Aechtheit und Einheit.

Schien die *Aechtheit* sowohl *äusserlich* durch die schon von *Polycarp* Phil. 3. 11. an durch die alte Kirche fortlaufenden Zeugnisse (Marcion b. Epiph. Haer. 42. Canon Murat., Tertull. c. Marc. 5, 19. de praeser. 36; wörtliche Benutzung schon im Briefe von Vienne u. Lyon b. Eus. 5, 2.; namentliche Anführungen bei Iren. 4, 18, 4. 5, 13, 3. Cypr. test. 3, 39. Clem. Paed. 1, 107. Tert. de resurr. 23. 47.), als auch *innerlich* durch das ganz Paulinische Gepräge des Inhalts, des Geistes, der Affecte, der feinen Wendungen und Beziehungen, der ganzen Sprache und Darstellungsweise unangreifbar fest zu stehen, und zudem noch durch das Zurücktreten der eigentlichen Lehrbestimmung, wie durch das beständige Hervortreten der ursprünglichen Eigenthümlichkeit eines innigen und frischen Gelegenheits-

schreibens, jedem Verdachte einer Unterschiebung zu besondern Lehrzwecken sich völlig zu entziehen *): so hat gleichwohl *Baur* seine kühnen Angriffe, nachdem er sie wiederholt gedroht hatte (s. *Baur* die sogen. Pastoralbr. p. 79. 86. u. Tüb. Zeitschr. 1836. 3. p. 196.), auch auf diesen Brief erfolgen lassen (s. *Baur* Paulus, d. Ap. Jesu Chr. 1845. p. 458 ff. **), und *Schwegler* (nachapostol. Zeitalt. II. p. 133 ff.) hat ihm beigestimmt. S. gegen diese Angriffe *Lünemann* Pauli ad Phil. epist. contra Baurum defend., Gött. 1847. *Brückner* ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata contra Baur., Lps. 1848. *Ernesti* in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 858 ff. 1851. p. 595 ff. *Wiesinger* Kommentar, Königsb. 1850. p. 12 ff. *Reuss* Gesch. d. N. T. §. 133 *Lange* apost. Zeitalt. I. p. 130 ff *Grimm* im Lit. Bl. d. allg. K. Z. 1850. Nr. 149 ff. 1851. Nr. 11 ff. *Weiss* p. 12 ff. Nach *Baur* — dessen Gründe übrigens einer eingehenden Widerlegung nicht einmal werth sind — bewegt sich der Brief im Kreise *gnostischer* Ideen und Ausdrücke, an welche er sich anschliesse, weshalb aber nur 2, 5 ff. zum Beweise herbeigezogen wird, und diess lediglich unter Voraussetzung der Richtigkeit falscher Erklärungen oder willkürlicher Beziehungen der einzelnen Momente dieser Stelle (*οὐχ ἁρπαγμ. ἡγήσ.*, *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. — ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, — *μορφὴ θεοῦ — ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* etc., *ἐπουραν. κ. ἐπιγ. κ. καταχθον.*). Vrgl. d. Kommentar z. d. St. u. d. Anm. hinter 2, 11. Lediglich aber auf Verkennung und durch Voraussetzung irre geleiteter Beurtheilung der *brieflichen Eigenthümlichkeit* des Schreibens (welcher, wie kein anderer Brief des Ap., ein *Gelegenheitsbrief* ist ohne dogmatische Veranlassung und Bestimmung), wie der Stimmung des Ap. an sich und gegen seine Philipper, beruhen die ferneren Beschuldigungen, der Brief leide an matten Wiederholungen (Copieen aus Stellen anderer Briefe, wie 3, 4 ff., aus 2. Kor. 10, 13. u. a.), an Zusammenhangslosigkeit und Gedankenarmuth (weshalb 3, 1. als eigenes Bekenntniss des Verf. geltend gemacht wird). Völlig aus der Luft gegriffen ist endlich die Bezweiflung des 1, 12. Gesagten, wozu eine Combination dieser Stelle mit 4, 22. dienen soll,

*) Richtig *Rilliet* p. 93.: „Si parmi les écrits de Paul il est un, qui plus que d'autres porte l'empreinte de la spontanéité et repousse toute apparence de falsification motivée par l'intérêt d'une secte, c'est sans contredit l'épitre aux Philipp."

**) S. ausserdem *Baur* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 500 ff. Vrgl. auch *Plank* daselbst 1847. p. 481 f. *Köstlin* das. 1850. p. 263 ff. — *Hilgenf.* hält die Aechtheit des Briefs.

und die Erwähnung des Clemens 4, 3., welcher der Römische sei und das Band der Einigkeit um Paulus u. Petrus schlingen solle, den Schlüssel geben muss (p. 469 ff.), wie denn auch die vermeintlich anachronistische Erwähnung der Bischöfe u. Diakonen 1, 1., und die Euodia und Syntyche 4, 2. und der *σύζυγος γνήσιος* 4, 3. gegen die Paulinische Abfassung zu Hülfe genommen werden. Ja selbst die geschichtliche Veranlassung — die Unterstützungssache — soll als eine mit 1. Kor. 9, 15. streitende erdichtete Situation erscheinen. Die einzelnen Gründe *Baur's* erledigen sich durch unbefangene Erklärung der bezüglichen Stellen. S. daher das Nähere im Kommentar.

Hat *Heinrichs*, welchem im Wesentlichen *Paulus* beistimmte (in den Heidelb. Jahrb. 1817. 7. p. 702 ff.), die *Einheit* des Briefes durch die Annahme aufheben wollen, ursprünglich seien *zwei* Briefe gewesen ein *exoterischer* an die ganze Gemeinde, aus 1, 1. — 3, 1. *χαίρετε ἐν κυρίῳ* und den Grüssen 4, 21—23. bestehend, und ein *esoterischer* an die Vertrauteren, welcher 3, 1. *τὰ αὐτὰ γράφειν* bis 4, 20. enthalten habe *): so war diess nur eine gemissglückte Folge des Verkennens der freien briefstellerischen Bewegung, die zumal in einem solchen Gelegenheitsbriefe und an eine so traute Gemeinde am unbehindertsten sein konnte (s. z. 3, 1.), wobei die Scheidung exoterischer und esoterischer Elemente grade einem Briefe des Ap. an *diese* Gemeinde aufzudrängen, ein eben so unhistorischer wie unpsychologischer Fehlgriff ist.

Dass übrigens P. vor unserm Briefe schon ein anderes, nicht aufbehaltenes Schreiben an die Philipper gerichtet hat, ist nach 3, 1. anzunehmen, und wird durch Polycarp. Phil. 3. bestätiget. S. z. 3, 1. *Anm.*

*) Ganz grundlos zertheilt auch *Weisse* philos. Dogmat. I. p. 146. unsern Brief in zwei Briefe, deren zweiter 3, 2. anhebe, und nimmt dabei Interpolationen und Verstümmlungen an.

Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Φιλιππησίους *).

A. B. D. E. F. G. Sin. haben blos *πρὸς Φιλιππησίους*.

Kap. I.

V. 1. Ἰησοῦ Χριστοῦ) *Lachm.* u. *Tisch.*: Χριστοῦ Ἰησοῦ. Eben so V. 6. u. 8. Bei der starken Bezeugung von B. D. E. Sin. (dieser jedoch nur V. 1. u. 8.), welche V. 8. noch durch A. vermehrt wird, vorzuziehen; es ward leicht durch das gewohntere Ἰ. Χ. verdrängt. — V. 7. *Elz.* hat blos *τῇ ἀπολογ.* *ohne* ἐν. *Lachm.* hat ἐν, welches *Griesb.*, *Matth.*, *Scholz* u. *Tisch.* aufgenommen, in Klammern. Es findet sich bei B. D.** E. K. L. Sin. Minusk. Syr. Copt. Arr. Vulg. It. u. einigen Vätern. Bei dieser nicht entscheidenden Bezeugung, und da ἐν leichter ergänzend oder mechanisch zugesetzt, als weggelassen wurde, ist es zu tilgen. — V. 8. ἐστίν) hinter μου ist vertheidiget von *Griesb.*, eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.*, nach B. F. G. Sin.* Minusk. Vulg. It. Aeth. Chrys. Ergänzung in Erinnerung von Rom. 1, 9. — V. 9. περισσεύῃ) B. D. E.: περισσεύσῃ. So *Lachm.*, welcher περισσεύῃ an den Rand gesetzt hat, und *Tisch.* Bei den erheblichen Zeugen, welche für die Recepta bleiben, ist dieselbe beizubehalten, da περισσεύσῃ sehr leicht durch den Gleichklang der folgenden Endsylben von ἐπιγνώΣΕΙ, πάΣΗΙ und αἰσθήΣΕΙ entstehen konnte. — V. 11. *Elz.* hat καρπῶν — τῶν, gegen entscheidende Zeugen. Bessernde Aenderung. — V. 14. Nach λόγου hat *Lachm.* τοῦ θεοῦ, obwohl nach erheblichen Zeugen (darunter A. B. Sin. Clem.), doch Erklärungszusatz, welchen Codd. theils verschieden gestellt, theils mit τοῦ κυρίου vertauscht haben. — V. 16. 17. *Elz.* hat die umgekehrte Stellung: οἱ μὲν ἐξ ἐριθείας — μου· οἱ δὲ ἐξ ἀγάπης — κεῖμαι, gegen entscheidende Zeugen. Umsetzung zur Gleichmässigkeit mit V. 10. — Statt ἐγείρειν (*Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*) hat *Elz.* ἐπιφέρειν, welches *Matth.* und *Scholz* schützen und *Reiche* vertheidigt. Aber ἐγείρ. ist durch die Uncialen (auch Sin.) entschieden bezeugt; ἐπιφέρειν, wofür Theophyl. ms. προσφέρειν hat, ist altes Glossem. — V. 18. πλήν) B. hat ὅτι; A. F. G. Sin. Minusc. u. einige Verss. u. Väter: πλὴν ὅτι. So *Lachm.* Aber das πλήν, dessen Beziehung nicht verstanden wurde, ward durch ein beigeschriebenes ὅτι glossirt, welches theils πλὴν *verdrängte* (B.), theils *neben* πλήν in den Text kam. — V. 21. Χριστός) χρηστόν ist so vereinzelt und schwach bezeugt (Ar. pol.), dass es nicht von *Griesb.* nach Aelteren zu empfehlen war. — V. 23. Statt δέ hat *Elz.* γάρ,

---

**) Φιλιππήσιοι heissen die Philipper auch b. Steph. Byz., Φιλιππηνοί bei Polyb., Φιλιππεῖς in Corp. Inscript.

gegen entscheidende Zeugen. Das γάρ nach τολλῷ ist weder kritisch noch exegetisch verwerflich. S. *Reiche* Comm. crit. — V. 24, ἐν τῇ σαρκί) ἐν fehlt bei A. C. Sin. Minusk. Clem. Or. Petr. alex. Cyr. Chrys. Mit Unrecht von *Griesb.* verurtheilt; denn wie leicht wurde ἐν durch die Endsylbe von ἐπιμένειν absorbirt! — V. 25. συμπαραμενῶ *Lachm.*: παραμενῶ, was auch *Griesb.* billigte, nach A. B. C. D.* F. G. Sin. Minusk. Vernachlässigung des Verbi decompos., die um so leichter geschah, da es sonst im N. T. nicht vorkommt. — V. 28. ἐστὶν αὐτοῖς) *Elz.*: αὐτοῖς μέν ἐστιν, gegen entscheidende Zeugen. — ὑμῖν) A. B. C.** Sin. Minusk. Verss Aug. ὑμῶν. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; der Dativ ist mechanische Veränderung nach dem vorherigen αὐτοῖς. — V. 30. *Elz.*: ἴδετε. Aber εἴδετε ist durch A. C. D.* E.* Sin. Minusk. u. Väter bezeugt, und ward von ἴδετε durch den Itacismus verdrängt.

Inhalt: Nach dem Grusse (V. 1. 2.) versichert P. die Leser seines Dankes gegen Gott wegen ihres christlichen Zustandes (V. 3 5.), wobei er auch für die Zukunft auf die Wirksamkeit Gottes an ihnen vertraue gemäss seiner innigen Liebe zu ihnen (V. 6—8.). Sein Gebet sei, dass ihre Liebe noch mehr und mehr zunehmen möge behuf christlicher Vollendung zur Ehre Gottes (V. 9—11.). Dann bezeugt er, wie seine jetzige Lage zur Förderung des Evangel. gereiche, wozu auch die Predigt Solcher, bei welchen unlautere Beweggründe statt fänden, beitrage (V. 12—18.), weil eben Christus geprediget werde, was ihm, dem Apostel, zum Heile ausschlagen müsse, da auch jetzt nichts Anderes als die Verherrlichung Christi an ihm das Ergebniss sein werde, er möge nun leiblich am Leben bleiben oder nicht (V. 19 - 21.). Welches von diesen Beiden er vorziehen solle, erkenne er nicht; da jedoch Ersteres um der Leser willen nothwendiger sei, so sei er sich bewusst, dass es der Fall sein werde zu ihrer Förderung und Freude (V. 22 - 26.). Nur sollten sie angemessen dem Evangelium wandeln, damit er, wenn er wieder zu ihnen komme, oder abwesend, ihre christliche Einigkeit und Unerschrockenheit vernehme (V. 27—30.).

V. 1. 2. *Καὶ Τιμόθ*.) nicht als *Schreiber*, obwohl er diess gewesen sein mag (vrgl. 1. Kor. 16, 21. 2. Thess. 3, 17. Kol. 4, 18. u. s. z. Gal. 6, 11.); denn nach Rom. 16, 22. ist anzunehmen, dass der Schreiber als solcher nicht mit in der Aufschrift erscheint; aber auch nicht bloss als

Theilnehmer des *Grusses* (*Estius. Weiss*), da ja V. 1. die *Adresse* des Briefs ist und als solche dessen *Subjecte* nennt: sondern als untergeordneter *Mit-Briefsteller* (vrgl. z. 1. Kor. 1, 1. 2. Kor 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. 1.), welcher als angesehener Apostelgehülfe, den die Leser kennen, die vorher vom Ap. mit ihm besprochenen Lehren, Ermahnungen u. s. w. des Sendschreibens auch zu den seinigen mache. Dabei bleibt aber der Apostel selbst so sehr der eigentliche und principale Sendschreiber, dass er schon V. 3. nur in seiner eigenen Person zu reden anhebt, und 2, 19. von dem hinzusendenden Timotheus wie von einem Dritten spricht. Gleichwohl musste diese Mit-Nennung des Timoth. dem persönlichen Verhältniss zwischen diesem und den Lesern (Act. 16, 10 ff. 19, 22.) so entsprechend, wie für die beabsichtigte Sendung des Timoth. (2, 19.) zweckdienlich, vorbereitend und überhaupt als Zeugniss inniger Gemeinschaft des Apostels und seines ihm untergeordneten Arbeitsgenossen erbaulich und erwecklich sein *). — *δοῦλος X. I.)* Dass P. nicht ausdrücklich seine *apostolische* Würde neben Timoth. geltend macht (wie 2. Kor. 1, 1. Kol. 1, 1.), erklärt sich aus seinem vertrauten und innigen Verhältnisse zu den Philippern, denen gegenüber er weder eine äussere Veranlassung dazu sah, noch ein inneres Bedürfniss jener Geltendmachung fühlte, was auch Philem. 1. anzunehmen ist; ähnlich hat man die Nichthervorhebung seiner Apostelwürde in 1. u. 2. Thess. bei der frühen Abfassung dieser Briefe zu erklären (s. *Lünem.* z. 1. Thess. 1, 1.). In der gemeinsamen, aus dem tiefen Bewusstsein

*) Ueberhaupt muss, wo P. in der Zuschrift noch Andere neben sich nennt, der Grund davon in dem Verhältnisse gesucht werden, in welchem diese Genannten und bei P. grade Anwesenden zu den betreffenden Gemeinden gestanden, nicht aber darin, dass er damit den Briefen einen *amtlichen und öffentlichen Charakter* habe geben wollen (*Huther* z. Kol. p. 45., welchem *Cornel. Müller* Commentat. de loc. quibusd. ep. ad Phil. Hamb. 1843. p. 5. beistimmt); denn dann würden am wenigsten die Briefe an die Römer und Epheser den Namen des Ap. *allein* tragen. Auch musste ihm das Bedürfniss jedweder officieller Bestätigung oder Bekräftigung *durch Andere* vermöge seines hohen apostolischen Selbstgefühls (Gal. 1, 1.) völlig fremd sein. Endlich trägt ja grade der Philipperbrief weniger als alle übrigen den *officiellen* Charakter, und mehr als alle den *familiären*. — Dass übrigens fast in *allen* Briefen, in deren Aufschrift P. sich nicht allein nennt, *Timotheus* mit genannt ist (1. und 2. Thess. neben diesem auch noch Silvanus), ist ein Beweis, dass derselbe unter Allen sein *Vertrautester* und bei den Gemeinden in *hohem Ansehn* war. Nur 1. Kor. erscheint nicht Timoth. in der Aufschrift neben P., sondern Sosthenes.

des specifischen Lebensberufs (1. Kor. 4, 1.) hervorgegangenen Bezeichnung *δοῦλοι Ἰ. X.* (s. z. Rom. 1, 1.) ist sowohl das *Apostelamt*, als auch die amtliche Stellung des *Timoth.* (vrgl. Rom. 16, 21.: *Τιμόθ. ὁ συνεργός μου*, Kol. 4, 12.) eingeschlossen. — *τοῖς ἁγίοις ἐν X. Ἰ.* S. z. Rom. 1, 7. u. z. *ἡγιασμένος ἐν X. Ἰ.* 1. Kor. 1, 2. — *σὺν ἐπισκ. κ. διακόν.*) *nebst Aufsehern und Diakonen.* An *alle* *) Christen zu Philippi schreibt P., Bischöfe und Diakonen ausdrücklich *mit eingeschlossen* (*σύν*, vrgl. Act. 14, 5.). Der Grund, weshalb er diese, wie in keinem andern Briefe, im Grusse besonders aufführt, muss in der besondern Veranlassung des Schreibens gesucht werden, da die übermittelte Unterstützung nicht ohne die amtliche Leitung und sonstige Thätigkeit jener Bediensteten zusammengekommen sein konnte **). Dieselben können ihm auch mittelst eines *Schreibens* im Namen der Gemeinde die Gelder übersandt haben *(Ewald)*; doch findet sich davon sonst keine Spur. Verfehlt *Heinrichs*: P. habe das *omnibus* hervorheben wollen, im Gegensatze der Vertrauteren, denen Kap. 3. u. 4. bestimmt gewesen (vrgl. Einl. §. 3.); ganz willkürlich aber *Corn. a Lap.* u. *Grot.*: er habe den Gruss *in Rücksicht auf den Epaphroditus* so eingerichtet, welcher einer der *ἐπίσκοποι* gewesen sei; und *Matthies*: die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* hätten sich bei den Philippern durch Eifer und Kraft *besonders ausgezeichnet; Rilliet* und *Corn. Müller*: die Gemeinde solle als eine *ordentlich constituirte* oder als ungetrenntes Ganzes *(Rheinw.)* bezeichnet werden (was ja aber auch andere Gemeinden waren, an welche P. geschrieben), oder P. habe ihnen zur Verhütung von Uneinigkeit die Anerkennung des Amtes als Gegenmittel gegen Selbsterhebung nahe legen wollen *(Wiesing.)*. Andere anders. — Die Zusammenschreibung *συνεπισκόποις* (B.** D.*** K. *Chrys.*, *Theophyl.*, Minusk.) ist schon deshalb verwerflich, da *σύν*

---

*) Dass P. in diesem Briefe wiederholt und angelegentlich *aller* seiner Leser gedenkt (1, 4. 7 f. 25. 2, 17. 26. 4, 25.), erklärt sich in allen Stellen einfach und natürlich aus der Stimmung der *Alle umfassenden Liebe*, mit welcher er eben dieser wohlverfassten und durch keine Partheiungen zerklüfteten Gemeinde zugethan sein konnte. Daher ist kein Grund weiter herzuholen, wie z. B. irrig von *de Wette* geschieht (er habe seine *Unpartheilichkeit* hinsichtlich des Zwistes in der Gemeinde bezeugen wollen). Fernliegendes (P. habe auch die, welche nicht zur Unterstützung beigetragen, nicht hintansetzen wollen) hat auch *v. Heng.*

**) Um so grundloser geschieht es, dass *Baur* die Erwähnung der Bischöfe und Diakonen an u. St. mit als Zeichen einer nachapostolischen Abfassung zu Hülfe zieht.

ohne zutreffende Beziehung wäre, und der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist. S. schon *Theodor. Mopsv.* — Ueber die *Bischöfe*, von ihrer Amtspflicht ἐπίσκοποι (Act. 20, 28. 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 7.) oder bildlich ποιμένες (Eph. 4, 11.), und nach Jüdisch-theokratischer Analogie πρεσβύτεροι genannt, s. z. Act. 20, 28. Eph. 4, 11. Und wie sehr der *Plural* der katholischen Lehre vom Episcopat widerstrebe, s. b. *Calov.* Auch zeigt die Nichterwähnung von *Presbytern* *) schlagend, dass damals diese mit den Bischöfen identisch waren. Vrgl. bes. Act. 20, 17. 28. u. s. *Ritschl* altkath. Kirche p. 400 ff. Ueber die διακονία, die Armen-, Kranken- und Fremdenpflege, vrgl. z. Rom. 12, 7. 16, 1. 1. Kor. 12, 28. Uebrigens ist die logisch nicht erforderliche *Nachstellung* der Bediensteten *nach der Gemeinde überhaupt*, so wie die blose Anknüpfung mit σύν, charakteristisch für das Verhältniss Beider, welches damals noch nicht hierarchisch verschoben war. Vrgl. Act. 15, 4. Hebr. 13, 24. Klüglich *Corn. a Lap.* nach *Thom. Aq.:* der regierende Hirte *gehe hinter der Heerde her!* — χάρις ὑμῖν etc.) S. z. Rom. 1, 7.

V. 3 f. Vrgl. Rom. 1, 9. 1. Kor. 1, 4. Eph. 1, 16. 1. Thess. 1, 2. Philem. 4. Kol. 1, 3. — ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμ.) nicht: bei *jeder* (was der Artikel verbietet), sondern: bei meiner *gesammten* Erinnerung an euch, so dass der Sinn nicht ist: *so oft* ich euer gedenke (so gewöhnlich nach *Chrys.* u. *Luther*), sondern: mein Andenken an euch ist *ganz und durchaus* mit Dank gegen Gott verbunden. Verfehlt *Maldonat*, *Homberg*, *Peirce*, *Mich.*, *Bretschn.*: ὑμῶν sei Genit. *subj.* (und ἐπί grundangebend, 1. Kor. 1, 4.): „*dass ihr meiner beständig eingedenk seid*", was auf die übersandte *Unterstützung* gehe. *Wojir* P. Gott dankt — und das ist, wie in den übrigen Brief-Eingängen, etwas weit Höheres und Allgemeineres —, folgt erst V. 5. — μνείᾳ) ist wie gewöhnlich *Andenken* zu fassen (vrgl. 1. Thess. 3, 6. 2. Tim. 1, 3.), nicht mit *v. Hengel* in dem Sinne *Erwähnung*, welchen es in den sonst allerdings entsprechenden Stellen Rom. 1, 9. Eph. 1, 16. 1. Thess. 1, 2. Philem. 4. erst durch das Hinzutreten von ποιεῖσθαι erhält. Hier ist nicht das μνείαν ποιεῖσθαι, sondern das μν. ἔχειν gedacht. — V. 4. πάντοτε — ὑμῶν) hängt enge mit dem Vorherigen

*) Im Briefe des *Polycarp.* an die Philipper werden die πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι, aber kein ἐπίσκοπος in Philippi erwähnt. S. bes. Kap. 5. 6. Also waren auch noch in dieser spätern Zeit die Bischöfe und Presbyter in Philippi identisch.

zusammen, angebend, *wann* jenes *εὐχαριστῶ τ. θ. μ. ἐπὶ π. τ. μν. ὑμ.* geschehe, nämlich: *jederzeit in jeder Bitte, welche ich für euch Alle thue*, verbindet sich Dank gegen meinen Gott mit meiner ganzen Erinnerung an euch. Negativ ausgedrückt ist demnach der Sinn bis hieher; *„Nie (πάντοτε) thue ich mein Bittgebet für euch Alle, ohne jedesmal in demselben Danksagung gegen meinen Gott mit meiner ganzen Erinnerung an euch zu verbinden.“* Wollte man mit *Castal., Beza* u. V. auch *Weiss* verbinden: *„indem ich allezeit in allem meinem Gebete für euch Alle das Gebet mit Freuden thue“*, so würde der Ausdruck des demnach zusammengehörigen *ἐν πάσῃ δεήσει τὴν δέησιν ποιούμενος* nur lästig tautologisch sein. P. würde statt *μετὰ χαρ. τ. δ. ποιουμ.* einfach und natürlich blos *χαίρων* geschrieben haben. Diess auch gegen *Huther*, welcher (in d. Mecklenb. Zeitschr. 1863. p. 400.) im Wesentlichen mit *Weiss* stimmt. Unrichtig verbindet *Hoelem. ὑπὲρ πάντ. ὑμ.* mit *εὐχαριστῶ* (Rom. 1, 8. Eph. 1, 16. 1. Thess. 1, 2. 2. Thess. 1, 3.). Dagegen ist, dass schon der *Wahrheit* des Sinnes wegen *ἐν πάσῃ δεήσει μου* eines näher bestimmenden Zusatzes *bedarf* *), da ja *ἐπὶ πάσῃ τ. μν. ὑμ.* nicht heisst: *so oft* ich euer gedenke, und daher die nöthige Restriction nicht enthält; auch zeigt das folgende *μετὰ χαρ. τὴν δησ. ποιουμ.*, dass der Gedanke noch beim *Gebete* ist, und den Gegenstand des *Dankes* auszusprechen annoch *vorhat:* endlich wird durch das articulirte *τὴν δέησιν* auf eine *näher bestimmte δέησις* zurückgewiesen, welche nähere Bestimmtheit eben in *ὑπ. π. ὑμ.* enthalten ist. Vrgl. Kol 1, 3. — Ueber den Unterschied von *δέησις* und *προσευχή* (V. 9. 4, 6.) s. z. Eph. 6, 18. — Zu der nachdrücklichen Folge von *πάσῃ — πάντοτε — πάσῃ — πάντων* vrgl. *Lobeck* Paral. p. 56. Solche Häufungen sucht P. nicht, sondern das volle Gemüth giebt sie ihm. Vrgl. *Corn. Müller* p. 9. — *μετὰ χαρᾶς* etc.) Das Herz drängt ihn, bei der Erwähnung seines Gebetes für sie Alle, noch hinzuzufügen: indem ich *mit Freude* thue diess Gebet (*τὴν δ.*), — ein Zug, welcher im Eingange *nur dieses* Briefes sich findet. Zu parenthesiren sind die Worte nicht, da *ποιουμ.* mit *εὐχαριστῶ* zusammenhängt (gegen *Heinr.*), die charakteristische Modalitätsbestimmung zur *δέησις ὑπ. πάντ. ὑμ.* enthaltend.

V. 5 f. *Ἐπὶ τῇ κοινων. ὑμ. εἰς τὸ εὐαγγ.*) mit *εὐχαριστῶ* V. 3. zusammenzunehmen (1. Kor. 1, 4), nicht

*) daher auch nicht *ὑπὲρ πάντ. ὑμ.* zu *μετὰ χαρᾶς* etc. zu ziehen ist (*Ewald*).

mit *μετὰ χαρ.* etc. (*Calvin, Grot., v. Heng., de Wette, Ewald, Weiss*), weil sonst die Grundangabe des Dankes gänzlich fehlen oder sich wenigstens nur mittelbar, nämlich als Gegenstand der *Freude*, ergeben würde: *wegen eurer Gemeinschaft in Betreff des Evangel.* Damit meint P. das *gemeinsame brüderliche Zusammenhalten* (Act. 2, 42.), welches die Philipper *unter einander für das Evangel.* (zwecklicher *Beziehungspunkt* der *κοινωνία*), d. i. für dessen Förderung, verband. Die grosse Sache des Evang. war das Ziel, welches sie in gemeinschaftlicher Einheit verfolgten, was also ihrer gegenseitigen Gemeinschaft die specifische Bestimmtheit gab. Die Richtigkeit dieser Erklärung bestätigt der Context durch V. 9., wo das, was hier durch *ἡ κοινωνία ὑμῶν* ausgedrückt ist, der Kategorie der *Gesinnung* nach, auf welcher diese *κοινωνία* beruht, als *ἡ ἀγάπη ὑμῶν* charakterisirt wird. Da nun diese Fassung auch völlig sinn- und wortgemäss ist und zu keinerlei Ergänzung greift, so schliesst sie abweichende Deutungen aus. Abzuweisen ist daher nicht blos die Erklärung von der übersandten *Unterstützung* (*Zeger, Corn. a Lap., Estius, Wetst.* u. M., auch *Zachar., Michael., Bisp.*), so dass *κοινωνία* activisch, *Mittheilung* (s. *Fritzsche* ad Rom. III. p. 81. 287.) zu fassen wäre, wie es aber niemals im N. T. steht (vrgl. z. Rom. 15, 26. Gal. 6, 6.), sondern auch die Fassung von *Theodoret., Beza, Calvin, Grot., Heinr.* u. M.: *„quod evangelii participes facti estis“*, als ob *τοῦ εὐαγγελίου* stünde (*Theodoret.*: *κοινωνίαν δὲ τοῦ εὐαγγ. τὴν πίστιν ἐκάλεσε*). *Chrys.* u. *Theophyl.*, denen die meisten Neueren folgen (auch *Schinz, Weiss, Schenkel, Huther*), verstehen die Gemeinschaft der Philipper *mit dem Ap.*, d. i. *ὅτι κοινωνοί μου γίνεσθε κ. συμπερισταὶ τῶν ἐπὶ τῷ εὐαγγ. πόνων*, *Theophyl.*, also die *gemeinschaftliche Wirksamkeit* für das Evang. in welcher die Leser *mit dem Ap.* stehen, wobei ebenfalls die Beziehung auf die Unterstützung mit eingeschlossen wird. So wäre *μετ' ἐμοῦ* (1. Joh. 1, 3 al.) oder eine Näherbestimmung wie V. 7. ein wesentliches, nicht aus dem Contexte (wie Gal. 2, 9.) fliessendes Moment, welches daher *ausgedrückt* sein müsste, wie es denn P. auch hätte *sagen* müssen, wenn er von der Gemeinschaft *mit Allen, denen die Sache des Evang. am Herzen liegt*, hätte verstanden sein wollen (*Wiesing.*) Das *absolute* „euere Gemeinschaft“ kann, wenn nicht willkürlich vervollständiget werden darf, nur die *wechselseitige* der *Gemeindeglieder selbst* sein. — Der *Artikel* ist nach *ὑμῶν nicht* wiederholt, weil *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ.* zur Einheit des Begriffes zusammengedacht ist (vrgl. zu *κοινωνεῖν εἰς* 4, 15.

Plato Pol. 4. p. 453. A.) — ἀπὸ πρώτης ἡμ. ἄχρι τοῦ νῦν) wird *gewöhnlich* zu τῇ κοινωνίᾳ etc. gezogen, deren ununterbrochene Dauer ausgedrückt werde. Diese Verbindung ist die *richtige*, da eben die bis jetzt bewährte *Stetigkeit* der κοινωνία sowohl die Danksagung des Ap. motivirt, als auch sein gerechtes Vertrauen für die Zukunft begründet. Das Band des Artikels (τῇ vor ἀπό) ist nicht erforderlich, da einmal ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν wie ἐπὶ τῷ κοινωνεῖν ὑμᾶς construirt war (*Winer* p. 123.). Mit τ. δέησιν ποιούμ. (*Weiss*) kann nicht verbunden werden, wenn bereits ἐπὶ τ. κοινων. etc. nicht dazu gehörte. Mit πεποιθώς verbunden (*Rilliet* nach *Lachm.* ed. min.), enthielte es eine nachdrücklich vorangestellte Bestimmung des Vertrauens des Ap., während es doch im ganzen Zusammenhange auf das bisjetzige *Verhalten der Leser* ankam, welches durch die Verbindung mit πεποιθ. nur indirect angedeutet wäre. Mit εὐχαριστῶ verbunden (*Beza*, *Wolf*, *Beng.*), würden die Worte, nachdem bereits πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει etc. gesagt und dann mit ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ etc. schon auf den Gegenstand des Dankes übergegangen ist, eine nachschleppende Bestimmung enthalten. Der *erste* Tag ist der, wo er ihnen das Evang. verkündiget hat, was gleich mit entscheidendem Erfolge für die Sache des Evang. geschah, Act. 16, 13 ff. Vrgl. Kol. 1, 6. — αὐτὸ τοῦτο) wie gewöhnlich als *Objects*-Accus. genommen (vrgl. V. 25.), wäre nicht vorwärts weisend, als ob blos τοῦτο stände (*Weiss*), sondern: *eben dieses*, wovon die Rede ist (2, 18. Gal. 2, 10.) vertrauend. Allein von dem folgenden Inhalte des Vertrauens ist noch keine Rede gewesen. Daher fasse ich: *ob id ipsum*, *eben desshalb* (2. Petr. 1, 5. Plat. Symp. p. 204. A. Prot. p. 310. E. Xen. Anab. 1, 9, 21. u. dazu *Kühner*, s. auch *Winer* p. 129. u. vrgl. z. Gal. 2, 10.), weil nämlich euere κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ. vom ersten Tage bis jetzt es ist, was mein Vertrauen für die Zukunft, ὅτι ὁ ἐναρξάμενος etc., nur begründen und rechtfertigen kann. — ὁ ἐναρξάμενος etc.) *Gott*. Vrgl. 2, 13. Er wird, was er angefangen, nicht unvollendet lassen, nämlich durch seine fernere Gnadenwirkung. Die Resistenz als menschliche Möglichkeit ist damit nicht ausgeschlossen; aber P. hat sie bei seinen Philippern nicht zu fürchten wie bei den Galatern 1, 6. 3, 3. — ἐν ὑμῖν) Dass P. nicht: *unter euch*, sondern *in* euch, *in animis vestris* (vrgl. 2, 13. 1. Kor. 12, 6.), gedacht hat (gegen *Hoelem.*), zeigt das folgende ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, womit das mit ὁ ἐναρξ. ἐν ὑμῖν etc. Gesagte in Betreff aller *Individuen* vertraut wird. — ἔργον ἀγαθόν) ohne Artikel, daher: *ein treffliches*

Werk, womit contextmässig die *κοινωνία ὑμ. εἰς τὸ εὐαγγ.* gemeint ist. — *ἄχρις ἡμέρας Ἰ. Χ.*) setzt die *Nähe* der Parusie voraus (gegen *Wiesing.* u. M.), wie überall im ganzen N. T. Vrgl. V. 10. Die platte Ausflucht Aelterer (s. schon *Pelag.*): „perseverat autem in illum usque diem, quicunque perseverat *usque ad mortem suam*“ *(Estius)*, wobei nicht „*continuitas usque ad illum diem*“, sondern „*terminus et complementum perfectionis, quod habituri isto die erimus*“ *(Calov.)*, gemeint sei, ist eben so unpaulinisch wie der Nothgriff *Calvin's:* die Gestorbenen seien noch *in profectu*, weil sie das Ziel noch nicht erreicht, und die philosophische Ausdeutung von *Matthies* von der *beständigen* und *ewigen* Parusie.

V. 7. Subjective Rechtfertigung des V. 6. ausgesprochenen Vertrauens. Wie sollte er es nicht, und zwar auf Grund jener objectiven Erfahrung (*αὐτὸ τοῦτο*), hegen, da es ihm durch seine Liebe zu den Lesern *Pflicht und Schuldigkeit* ist! Es *nicht* zu hegen, wäre *unrecht*. „Caritas enim omnia sperat“, *Pelag.* — Ueber *καθώς*, welches in der Vorstellung des *entsprechenden* Verhältnisses den *Grund* angiebt, vrgl. z. 1. Kor. 1, 6. Eph. 1, 4. Matth. 6, 11. — Zu *δίκαιον* vrgl. Act. 4, 19. Eph. 6, 1. Phil. 4, 8. Kol. 4, 1. 2. Petr. 1, 12. Ein Classiker würde geschrieben haben: *δίκαιον ἐμὲ τοῦτο φρ.* (Herod. 1, 39.), oder: *δίκαιός εἰμι τοῦτο φρ.* (Herod. 1, 32. *Valck.* ad Hippol. 1080.) — *τοῦτο φρονεῖν*) *diese Gesinnung zu haben* zu Gunsten eurer, womit das V. 6 ausgesprochene *Vertrauen* gemeint ist, nicht *sein Gebetstrachten nach der Heilsvollendung der Leser* (V. 4.), was schon der Wortsinn von *φρονεῖν* nicht erlaubt (gegen *Weiss*), welches nicht gleich *ζητεῖν* ist (vrgl. z. Kol. 3, 2.). S. ausserdem *Huther* a. a. O. p. 405 f. Zu *ὑπέρ* vrgl. 4, 10. Plut. Phil. c. Flam. 3. — *διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδ. ὑμᾶς*) Ausdruck der *innigen Liebe* (vrgl. 2. Kor. 7, 3.) *des Ap. zu den Lesern*, nicht umgekehrt *(Oeder, Mich., Storr, Rosenm., am Ende, Flatt)*, so dass *ὑμᾶς* das Subject wäre, wogegen zwar nicht der Singul. *καρδία* (vrgl. 4, 18. 5, 19. 6, 5. Rom. 1, 21. 2. Kor. 3, 15. al.), wohl aber die Wortstellung ist, wie auch der Context, s. V. 8. Die Leser sind dem Ap. in seinem liebevollen Herzen gegenwärtig. — *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς* etc.) so dass also dieser leidensvolle Zustand und die grosse Aufgabe, welche mir in demselben obliegt, euch nicht aus meinem Herzen verdrängen kann. S. schon *Chrys.* u. *Pelag.* Diess *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς* etc. stellt die *treue* und *beständige* Liebe heraus. Es *enthält* aber die *zwei*, durch *τέ — καί* (sowohl —

als auch) eingeführten Momente: 1) die *Lage* des Ap., und 2) sein *Geschäft* in dieser Lage. Letzteres, durch Nichtwiederholung des Artikels vor *βεβ.* als Ganzes zusammengefasst (*Buttm.* neut. Gr. p. 294.), ist sowohl *antithetisch*, die *Vertheidigung* des Evang., als auch *thetisch*, die *Bekräftigung* desselben, d. i. die Bestätigung seiner Wahrheit durch Beweis, Zeugniss u. s. w. (vrgl. Hebr. 6, 16. Rom. 15, 8. Mark. 16, 20. Thuc. 1, 140. 4, 87. Sap. 5, 18.). Ein Beispiel solcher *βεβαίωσις* gleich aus der ersten Zeit der Römischen Gefangenschaft s. Act. 28, 23. Die Frage übrigens, ob P. mit *τῇ ἀπολ. κ. βεβ. τοῦ εὐαγγ.* seine *gerichtliche* Vernehmlassung (*Heinr., v. Heng.*) oder seine *aussergerichtliche* Thätigkeit während der Gefangenschaft (Act. 28, 16 ff. 30. 31.) meine, ist ohne Willkür nur so zu beantworten, dass *Beides* gemeint sei; denn die gerichtliche Vertheidigung auszuschliessen (*Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 430.), rechtfertigen die Worte nicht, da die *ἀπολογία* nicht blos gegen Juden und Judaisten, sondern auch gegen heidnische Untersuchungsrichter geführt werden konnte. — *τοῦ εὐαγγ.*) gehört zu *τῇ ἀπολ. κ. βεβαιώσει*, nicht blos zu *βεβ.*, so dass mit *τῇ ἀπολ.* die *persönliche* Verantwortung bezeichnet werde (*Chrys., Estius* u. M.), wogegen die Nichtwiederholung des Artikels vor *βεβ.* entscheidet. *ἀπολογία* aber und *βεβαίωσις* als *synonym* (*Rheinw.*) zu fassen oder ein *ἓν διὰ δυοῖν* anzunehmen für *ἀπολογίᾳ εἰς βεβαίωσιν* (*Heinr.*), ist logisch unrichtig und ohne Grund im Zusammenhange. Contextwidrig ist es auch (wegen *τῇ ἀπολογίᾳ*), die *βεβαίωσις τ. εὐαγγ.* von der *thatsächlichen* Bekräftigung, welche durch die *Leiden* geschah (*Chrys., Theodoret., Erasm.* u. M.), zu verstehen. — *συγκοινωνούς μου* etc.) charakterisirt die *ὑμᾶς*, und motivirt dadurch das *ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς* etc. Diese in meiner Drangsal wandellose Liebe zu euch beruht in der realen *Sympathie*, nach welcher meine *Mittheilhaber* an der Gnade ihr Alle seid. Den Nachdruck hat zunächst *συγκοιν.* und sodann *πάντας*. Der Begriff *der dem Ap. gewordenen Gnade* (*τῆς χάριτος*), bestimmt sich lediglich aus dem Zusammenhange, und zwar durch die unmittelbar vorangegangenen beiden Momente *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου* und *τῇ ἀπολ. κ. βεβ. τοῦ εὐαγγ.*, nämlich als die göttliche Gnadenwohlthat, für das Evangel. zu *leiden* (vrgl. V. 29 f., s. auch Act. 5, 41. 1. Petr. 2, 19.), und dabei das Evangel. zu *vertheidigen* und zu *bekräftigen*, nicht abzufallen und zu verleugnen. „Magnus in hac re honos, magna praemia“, *Grot.* Dieser Gnadenerfahrung wusste P. nicht blos sich selbst, sondern auch

alle seine Philipper, welche ebenfalls für Christum zu leiden hatten (V. 29 f.), gewürdigt, und so trug er sie als seine *Mitgenossen* dieser Gnade in seinen Banden und während er das Evang. verantwortete und bestätigte, mit dem Bewusstsein der heiligen Gleichheit, welche hier in seiner und ihrer Erfahrung statt fand, sympathetisch liebevoll in seinem Herzen. Er wusste: während er litt und das Evang. vertheidigte und bekräftigte, hatte er als *συμπάσχοντες, συναπολογούμενοι, συμβεβαιοῦντες τὸ εὐαγγέλιον* alle seine Leser, und zwar vermöge der nämlichen Gottesgnade, als deren Erweisung er seine Banden und sein Wirken für das Evang. in diesen Banden erkannt hatte. Viel zu allgemein und vag inmitten der zarten und *speciellen* Beziehungen des Zusammenhanges erklären *Andere* von der „gratiosa *evangelii* donatio“ (*Hoelem.*, vrgl. *Wolf*, *Heinr.*, *de Wette* u. M.), oder von der *Auswahl zum ewigen Leben* (*Vatabl.*). Ohne nähere Beziehung zum Contexte und unangemessen wird vom *apostolischen Amte* erklärt (Rom. 1, 5. al.), dessen thätige Förderer die Philipper geworden seien, wobei man eine Beziehung auf die *Unterstützung* einbringt (*Storr*, *am Ende*, *Rosenm.*, *Flatt*, vrgl. auch *Weiss*). Diese Beziehung findet *Rilliet* dadurch, dass er *χάρις Erkenntlichkeit* nimmt. Aber warum sollte Paulus, hätte er jetzt schon für das Empfangene danken wollen, sich nicht bestimmt ausgesprochen haben (wie 4, 10 ff.), sondern nur so, dass es der Leser hätte *errathen* müssen? Vermisst man, dass er gleich im Anfange die Unterstützung erwähne, so legt man einen Maassstab an, welchen P. nicht anwendete, wenn er seiner Liebe zu den Philippern erst in höherem und allgemeinerem Interesse Genüge leistet, und die eigentliche Danksagung bis an's Ende aufhebt. Gegen *Rilliet* ist auch, dass die Leser wohl die persönlichen *Objecte* der Dankbarkeit, aber nicht *Genossen* derselben gewesen wären. Die Uebersetzung *gaudii* endlich (*Vulg. It. Ambrosiast. Pelag. Primas. Sedul.*) ist aus einer andern Lesart (*χαρᾶς*) herzuleiten. — Die Beziehung von *σύν* in *συγκοινωνούς* liegt in *μου: meine Mittheilhaber* (4, 14.) *der Gnade*, wobei *συγκ.* mit doppeltem Genit. der Person und Sache verbunden (*Winer* p. 172.), und mit Nachdruck an die Spitze gestellt ist; denn diese *Mitgemeinschaft* ist die *Pointe* der Liebe, von welcher die Rede ist. — Ueber die Wiederholung von *ὑμᾶς* s. *Matthiae* p. 1031. *Bernhardy* p. 275 f. *Fritzsche* Quaest. Luc. p. 14 f.

Anmerk. Ob *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς — εὐαγγ.* mit dem vorherigen *διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς* (*Chrys.*, *Luther* u. V., auch *Huther*), oder

mit dem folgenden *συγκοιν.* etc. (*Beza, Calvin, Calov., Corn. a Lap., Storr, Flatt, Lachm., v. Heng., Tisch., Wiesing, Ewald, Bisp., Weiss, Schenkel*) zu verbinden sei? Ersteres, das weniger Periodische, ist dem gerührten Affecte entsprechender, als wenn P. gleich *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς* etc. mit *συγκοιν.* etc. zusammengedacht hätte, was mehr reflectirend wäre. Auch die Wiederholung von *ὑμᾶς* verräth einen Absatz des Gedankenflusses nach *τ. εὐαγγ.*

V. 8. Feierliche Bekräftigung der vorherigen Versicherung, dass er die Leser im Herzen habe u. s. w. Vrgl. zum Zusammenhang Rom. 1, 9. Treffend übrigens *Theophyl.: οὐχ ὡς ἀπιστούμενος μάρτυρα καλεῖ τὸν θεόν, ἀλλὰ τὴν πολλὴν διάθεσιν οὐκ ἔχων παραστῆσαι διὰ λόγου. — ὡς ἐπιποθῶ* etc.) *wie sehr ich mich nach euch Allen sehne* u. s. w., was nicht der Fall sein würde, wenn ich euch nicht im Herzen trüge (*γάρ*). Zu *ἐπιποθῶ* vrgl. Rom. 1, 11. Phil. 2, 26. 1. Thess. 3, 6. 2. Tim. 1, 4. Das *Compos.* bezeichnet die *Richtung* (Plat. Legg. 9. p. 855. F. Herod. 5, 93. Diod. Sic. 17, 101. Sir. 25, 20.), nicht die *Stärke* des *ποθεῖν* (vrgl. z. 2. Kor. 5, 2.), welche in *ὡς* liegt. — *ἐν σπλάγχ. Ἰ Χ.*) Ausdruck der *Innigkeit und Wahrheit* seiner Sehnsucht, wie er nicht stärker sein kann. *ἐν* ist wegen des folgenden sinnlichen Ausdruckes (*σπλάγχνα*, wie רַחֲמִים, als Sitz der Affecte, besonders der innigen Liebe, 2, 1. Kol. 3, 12. Philem. 7. 12. 20., auch bei Classikern) *local* zu nehmen: *im Herzen Jesu Christi*, d. h. so dass diese meine Sehnsucht nicht ein menschlich-individueller Affect ist (vrgl. *Erasm.*), sondern *eine Sehnsucht, welche ich vermöge des Wohnens und Wirkens Christi in mir empfinde.* Paulus redet so aus dem Bewusstsein, dass sein innerstes Leben nicht das seiner eigenen menschlichen Individualität, sondern dass Christus selbst, mittelst des heil. Geistes, das Princip und das Agens seines Denkens, Wollens und Empfindens in ihm sei. Vrgl. z. Gal. 2, 20. Vermöge dieser Gemeinschaft konnte er sinnlich das Verhältniss seines *ἐπιποθεῖν* so darstellen, als würden die *viscera Christi* in ihm afficirt, *als schlüge Christi Herz in ihm* nach seinen Philippern. Gut *Bengel:* „in Paulo non Paulus vivit, sed Jesus Christus; quare Paulus non in Pauli, sed Jesu Christi movetur visceribus.“ Vrgl. *Theodoret.: οὐκ ἀνθρώπινον τὸ φίλτρον, πνευματικόν.* Diesem paulinischen Bewusstsein der *unio mystica*, aus welchem der Ausdruck hervorgegangen, entgegen hat man theils *ἐν* von der *Norm* gefasst: nach dem Muster der Liebe Christi zu den Seinigen (*Rosenm., Rilliet*), theils den Sinn der Norm im *Genitiv-Ver-*

hältnisse gefunden: „in animo penitus affecto ut animus fuit Christi“ *(v. Heng.)*. So auch *Wetst.*, *Heinr.* u. Aeltere, während *Storr* ἐν σπλ. Ἰ. Χ. gar auf die Leser (sc. ὄντας) bezog. Viele andere Ausdeutungen s. b. *Hoelem.* u. *Weiss.* Die nur ungefähre Sinnangabe bei *Grot.* u. M.: „amore non illo communi, sed *vere Christiano*,“ ist der Sache nach richtig, entbehrt aber der Entwickelung aus dem Bewusstsein von dem Χριστὸς ἐν ἡμῖν (Gal. 2, 20. 4, 19. Rom. 8, 10. 2. Kor. 13, 5. Eph. 3, 17).

V. 9. Nachdem P. V. 3–8. gesagt und besprochen hat, wesshalb er Gott *danksagt* in Betreff der Leser, spricht er nun bis V. 11. aus, was er von ihm *erbittet* für sie. „Redit ad precationem, quam obiter tantum uno verbo attigerat; exponit igitur summam eorum, quae illis petebat a Deo,“ *Calvin.* — καί) das einfache *und*, den neuen Redetheil anknüpfend *), und so die Rede weiterführend: *Und Folgendes ist es, was ich bete*, — so dass der Fortschritt der Rede zunächst mit dem *Objecte* gemacht ist, daher nicht καὶ προσεύχομαι τοῦτο, sondern κ. τοῦτο προσεύχ. steht. — ἵνα) Inhalt des Gebets in der Vorstellungsform seiner *Absicht* (Kol. 1, 9. 1. Thess. 1, 11. Matth. 24, 20.), und somit Erklärung des präparativen τοῦτο. Vrgl. z. Joh. 6, 29. „*Dieses* bete ich: *euere Liebe soll noch mehr und mehr* u. s. w. — ἡ ἀγάπη ὑμῶν) nicht die Liebe *zu Paulus (v. Heng.* nach *Chrys.*, *Theophyl.*, *Grot.*, *Beng.* u. M.), was um so unangemessener wäre, als der Ap. eben einen thatsächlichen Beweis der Liebe der Philipper erhalten hat, wie es auch zum folgenden Contexte (ἐν ἐπιγνώσει etc.) gänzlich nicht passen würde. Es ist die brüderliche Liebe der Philipper *unter einander*, die gemeinschaftliche Grundgesinnung und Grundstimmung jener κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ., für welche er V. 5. gedanksagt hat **). Diese Danksagung beruhte auf

*) Einen *neuen* Redetheil nämlich zeigt das jetzt eintretende προσεύχομαι an, nachdem bisher die Danksagung und deren Motivirung besprochen ist. Daher ist nicht mit *Rilliet* u. *Ewald* κ. τ. προσεύχ. an das Vorherige anzuschliessen: *und* (wie ich) *dieses bete*. So würde Verschiedenes verbunden. Das Vorige ist mit dem inbrünstigen und feierlichen V. 8. *abgeschlossen*. Auch *Jatho* (Br. an d. Phil., Hildesh. 1857. p. 8.) verbindet mit ὡς, so nämlich: *und wie ich dieses*, nämlich zu euch zu kommen, *bete*, *damit* ich euch erbauen kann. Aber für τοῦτο aus ἐπιποθῶ ὑμᾶς den Begriff: „meine Anwesenheit bei euch“ herauszunehmen, ist viel zu hart, da P. nicht einmal ἐπιποθῶ ἰδεῖν ὑμᾶς wie Rom. 1, 11. geschrieben hat.

**) Dass „euere Liebe“ die *Leser selbst* meine (*Bulling.*), oder dass aus d. St. die Anrede der Gemeinde in der Kirchensprache entstanden sei (*Beng.*), ist aus der Luft gegriffen.

dem Vertrauen: ὅτι ὁ ἐναρξάμενος etc. V. 6., und diesem Vertrauen entspricht nun völlig auch der Inhalt seines Gebets. Unrichtig daher im Zusammenhange auch *Calov.*, *Rheinw.*: die Liebe *zu Gott und Christo;* und *Matthies* (vrgl. *Rilliet*): die Liebe zu Allem, *was wahrhaft christlich ist;* vrgl. *Wiesing.*: die Liebe zum Herrn und Allem, was ihm angehört und ihm dient; *Weiss* u. *Schenkel:* der Liebeseifer für die Sache des Evang., womit aber eben das nothwendige persönliche Object der ἀγάπη unbestimmt gelassen und dem in κοινωνία V. 5. liegenden Begriff der zusammenwirkenden Gemeinsamkeit nicht genügt wird. — ἔτι μᾶλλον) ganz unser: *noch mehr.* Vrgl. Od. α, 322. σ, 22. Herod. 1, 94. Pind. Pyth. 10, 88. Olymp. 1, 175. Plat. Euthyd. p. 283. C. Xen. Anab. 6, 6, 35. Diog. L. 9, 10, 2. Beispiele zu μᾶλλον καὶ μᾶλλον s. b. *Kypke* II. p. 307. — ἐν ἐπιγνώσει κ. πάσῃ αἰσθήσει) ist das, *worin*, d h. *woran* die Liebe der Leser noch mehr und mehr reich werden soll. Vrgl. Rom. 15, 13. 2. Kor. 3, 9. Elz. 8, 7. Kol. 2, 7. Sir. 19, 20. (24.). *Andere* fassen ἐν instrumental: *durch (Heinr., Flatt, Schinz* u. M.) oder local: *in*, d. i. *in Gemeinschaft mit (Oecum., Calvin, Rheinw., Hoelem.* u. M.), so dass also περισσ. *absolut* gemeint wäre *(reichlich sei).* Allein das Folgende, welches sich nicht auf die Liebe, sondern auf die ἐπίγνωσις und αἴσθησις bezieht, beweist, dass P. nicht das Wachsen der *Liebe*, sondern die Zunahme an ἐπίγνωσις und αἴσθησις, welche die Liebe der Philipper immer noch mehr gewinnen sollte, im Auge hatte. Je weniger es der Liebe an Erkenntniss und αἴσθησις mangelt, desto sittlicher, wirksamer und beständiger ist sie. Ist ἐπίγνωσις die eindringende (s. z. 1. Kor. 13, 12. Eph. 1, 17.) *Erkenntniss* der (theoretischen und praktischen) göttlichen Wahrheit, die rechte Heilserkenntniss *), welche Quell, Kraft und Normativ der Liebe ist (1. Joh. 4, 7 ff.), so ist αἴσθησις (nur hier im N. T.), welches das *Wahrnehmen* oder *Empfinden* bezeichnet, es mag nun mit den leiblichen Sinnen (Xen. Mem. 1, 4, 5.), die auch selbst αἰσθήσεις heissen (Plat. Theaet. p. 156. B.), oder geistig (Plat. Tim. p. 43. C.) geschehen **), hier nach dem fol-

*) nicht blos Erkenntn. des *göttlichen Willens (Rheinw.)*, welche auf die rechten Gegenstände, Zwecke, Mittel und Bethätigungen der Liebe führe (*Weiss*). Das würde P. wie Kol. 1, 9. *ausgedrückt* haben. Eben so wenig ist ἐπιγν. auf *Menschen*kenntniss (*Chrys., Erasm.* u. M.) zu beschränken.

**) „Nam etiam spiritualiter datur visus, auditus, olfactus, gustus, tactus, i. e. sensus investigativi et fruitivi", *Beng.*

genden Contexte *die mit den ethischen Sinnen geschehende Wahrnehmung*, welche Thätigkeit der sittlichen Perception das Gute und Böse als Solches auffasst und zum Bewusstsein bringt (vrgl. Hebr. 5, 14.); das Gegentheil ist die Stumpfheit und Unthätigkeit des innern Sinnes (Rom. 11, 8. Matth. 13, 15. al.), die Stockung der *αἰσθητήρια τῆς καρδίας* (Jer. 4, 19). Vrgl. LXX. Prov. 1, 7. Ex. 28, 5. Sir. 20, 17. (*αἴσθησις ὀρθή*), wodurch moralische Unempfänglichkeit, Urtheilslosigkeit und Gleichgültigkeit statt findet. Vrgl. *Beck* bibl. Seelenl. p. 22. *Jegliche* (*πάσῃ*) *αἴσθησις* wünscht P. den Lesern, weil ihr innerer Sinn in keinem Falle ohne die entsprechende sittliche Empfindungs-Thätigkeit, welche je nach den Verhältnissen sehr verschieden sein kann, bleiben soll. Die *ἐπίγνωσις* verhält sich zur *αἴσθησις* wie Spontaneität zur Receptivität, und jene ist das *ἡγεμονικὸν* für die Wirksamkeit der letztern.

V. 10 f. *Εἰς τὸ δοκιμάζειν* etc.) *Zweck*-Angabe des *περίσσ. ἐν ἐπιγν. κ. π. αἰσθ.*, und dann folgt mit *ἵνα ἦτε εἰλικρ.* etc. der *Endzweck*. *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* ist wie Rom. 2, 18. zu fassen: *um zu billigen das* (sittlich) *Vorzügliche*. So *Vulg.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Grot.*, *Calov.*, *Estius*, *Beng.*, *Mich.*, *Flatt*, *Rheinw.*, *Rilliet*, *Ewald* u. M. S. z. *διαφέρω praestantiorem esse* (Dem. 1466. 22. Polyb. 3, 87. 1. Matth. 10, 31.) und *τὰ διαφέροντα praestantiora* (Xen; Hier. 1, 3. Cass. Dio 44, 25) *Sturz* Lex. Xen. I. p. 711 ff. Vrgl. *διαφερόντως*, *eximie* (Plat. Prot. p. 349 D. u. oft). Zu *δοκιμάζ.* vrgl. Rom. 14, 22. al. *Andere* verstehen vom *Prüfen des* (sittlich) *Verschiedenen (Theodoret., Beza, Grot., Wolf* u. M., auch *Matthies, Hoelem., v. Heng., de Wette, Corn. Müller, Wiesing., Weiss, Schenkel, Huther.)*. Sprachlich ebenfalls richtig; zu *δοκιμάζ.* in beiden Sinnbeziehungen s. 1. Thess. 2, 4. Aber Ersteres ist als *Zweckbestimmung* des *περισσ. ἐν ἐπιγν. κ. π. αἰσθ.*, so wie als das *Antecedens der folgenden εἰλικρίνεια* contextmässiger. Das *Prüfen* des Guten und Bösen ist nicht Zweck, sondern Aeusserung und Thätigkeit der *ἐπίγνωσις* und *αἴσθησις;* als Zweck ist es auf der Stufe des christlichen Lebensstandes, welche nach V. 5. 7. anzunehmen ist, (anders Rom. 12, 2.), zu wenig, und die *εἰλικρίνεια* ist die Folge nicht jener Prüfung, sondern der *Billigung des Guten*. — *εἰλικρινεῖς*) *rein, lauter*, = *καθαρός* Plat. Phil. p. 52. D.). Vrgl. zum *ethischen* Gebrauche Plat. Phaed. p. 66. A. 81. C. 2. Petr. 3, 1. 1. Kor. 5, 8. 2. Kor. 1, 12, 2, 17. Richtiger mit Spirit. *asper* (gegen *Stallb.* ad Plat. Phaed. p. 66. A.), weil von *εἵλη* stammend. S. *Schneider* Plat.

Rep. II. p. 123. — *ἀπρόσκοποι*) Bethätigung der *εἰλικρίνεια* in Beziehung auf den Verkehr mit Anderen (2. Kor. 6, 3.): *keinen Anstoss gebend.* 1. Kor. 10, 32. Ignat. Trall. interpol. 7. *Suicer.* Thes. s. v. Da es Paulus 1. Kor. l. l. entschieden *activ* braucht (vrgl. Sir, 35, 21.), so ist dieser Sinn dem an sich ebenfalls zulässigen *intransitiven* (Act. 24, 16. vgl. Joh. 11, 9.) auch hier vorzuziehen, gegen *Ambr., Beza, Calvin, Hoelem., de Wette, Weiss, Huther* u. M. — *εἰς ἡμέρ. X.*) *auf,* d. i. *für* den Tag Christi, wo ihr dann als rein und unanstössig vor dem Gerichte *erscheinen* sollet. Vrgl. 2, 16. Eph. 4, 30. Kol. 1, 22. 2. Petr. 2, 9. 3, 7. 2. Tim. 1, 12. Diese Stellen zeigen, dass der Ausdruck nicht gleich *ἄχρις ἡμέρας X.* V. 6. ist (*Luther, Erasm.* u. M), sondern das Gesagte in Beziehung auf die Entscheidung, Enthüllung u. dergl. des jedoch auch hier als nahe gedachten Tages der Parusie setzt. — V. 11. *πεπλ. καρπὸν δικ.*) Modalbestimmung von *εἰλικριν. κ. ἀπρόσκ.*, und zwar nach der *positiven* Seite dieser Eigenschaften, welche in dieser Fruchtfülle zur Erscheinung und Bewährung kommen. *καρπὸς δικαιοσ.* ist Frucht, *welche das Erzeugniss von Rechtbeschaffenheit ist,* welche aus einer rechtbeschaffenen sittlichen Verfassung hervorgeht. Vrgl. *καρπ. τοῦ πνεύματος* Gal. 5, 22., *κ. τοῦ φωτός* Eph. 5, 9. *κ. δικαιοσύνης* Jak. 3, 18. Rom. 6, 21 f.; *δικαιοσύνη* aber ist nicht *justitia fidei* (*justificatio*), wie Viele, auch *Rilliet* u. *Hoelem.*, wollen, sondern nach Maasgabe von V. 10. *moralische* Rechtbeschaffenheit, welche die sittliche *Folge*, weil nothwendige *Lebensäusserung* der Glaubensgerechtigkeit ist, und in welche der Mensch nun *καρποφορεῖ τῷ θεῷ ἐν καινότητι πνεύματος*, Rom. 7, 5 f. vrgl. 8, 2. Man beachte, dass nicht *δικαιοσύνης*, sondern *καρπόν* den Nachdruck hat, welches daher auch nachher eine nähere Bestimmung erhält, — so dass *δικαιοσύνης* keinen *neuen* Begriff bringt, sondern nur den schon V. 10. *dagewesenen* der rechten ethischen Verfassung vertritt. Vrgl. zu *δικαιοσύνη* Eph. 5, 9. Rom. 6, 13. 18. 20. 14, 17. al. — Zu dem *Accus. des entfernten Objects* vrgl. Kol. 1, 9. (nicht 2. Thess. 1, 11.) *Winer* p. 205. Ein Classiker würde den Genit. (*Elz.*) oder Dativ gesetzt haben. — *τὸν διὰ Ἰ. X.*) sc. *ὄντα*, specifische Näherbestimmung dieser Frucht, deren eigenthümliche *heilige Würde* fühlbar gemacht wird, da sie nicht durch menschliche Kraft, sondern *durch Christum,* welcher sie vermöge der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu Stande bringt (Gal. 2, 20. 3, 22. Eph. 4, 7 f. 17. al.), vermittelt wird. — *εἰς δόξαν* etc.) gehört zu *πεπληρ.* etc. *Wie fern* diese Fruchtbarkeit zur Ehre Gottes gereiche (vrgl. Joh.

15, 8.). s. Eph. 1, 6–14. *δόξα* ist die *Majestät Gottes* an sich, *ἔπαινος* die *Lobpreisung* derselben. Vrgl. Eph. 1, 6. 12. 14. Dieser *ἔπαινος* ist ein *thatsächlicher*, sofern eben in der christlich sittlichen Vollendung der Gläubigen das Heilswerk Gottes an ihnen, und somit seine Herrlichkeit, vermöge deren es gewirkt ist, sich offenbart. Vrgl. 1. Kor. 6, 20. Das ganze Erlösungswerk ist die Kundgebung der göttlichen *δόξα*. S. Joh. 12, 27 f. Die Ehre Gottes aber ist das letzte Ziel aller christlichen Vollendung, 2, 11. 1. Kor. 10, 31. Eph. 3, 21, 1. Petr. 4, 11. Rom. 11. 36.

V. 12. Jetzt geht P. (durch das weiterführende *δέ*) zur Schilderung *seiner eigenen Lage* über, bis V. 26. S. d. Inhaltsangabe. — Das Uebergangsmoment im Gedankengange ist das der *Kenntnissgebung*, welche P. nun eintreten lassen will, daher *γινώσκειν* an die *Spitze* gestellt ist: *wissen aber sollt ihr*. Anders 2. Tim. 3, 1., auch 1. Kor. 11, 3. — *τὰ κατ' ἐμέ*) *meine Umstände*, meine Lage, wie Eph. 6, 21. Kol. 4, 7. Tob. 10. 9. 2. Makk. 3, 40. al. Xen. Cyr. 7, 1, 16. Ael. V. H. 2, 20. — *μᾶλλον*) nicht *zum Hinderniss*, sondern *vielmehr*. S. *Winer* p. 217. Es deutet auf die *Besorgniss* der Leser, welche er vor allem Weiteren zu heben wünscht. Hoelem.: „magis, *quam antea contigerat*," was aber durch ein *νῦν* oder *ἤδη* angedeutet sein müsste. — *προκοπήν*) *Fortgang*, d. i. Gedeihen. Vrgl. V. 25. 1. Tim. 4 15. Ueber die späte Gräcität des Wortes s. *Lobeck* ad Phryn. p. 85. Durch des Apostels Loos hatte das Evangel. mehr Aufmerksamkeit erregt, und der Muth seiner Verkündiger war gewachsen. S. V. 13 f. — *ἐλήλυθεν*) *evenit*. Vrgl. Act. 19, 27. Sap. 15, 5. Herod. 1. 120. Soph. Aj. 1117. El. 988. Plat. Gorg. p. 487. B.

V. 13. *Ὥστε* etc.) *so dass* — in Folge dieses fördernden Verhältnisses, welches eingetreten — *meine Banden offenbar in Christo wurden* u. s. w. *Ἐν Χριστῷ* gehört nicht zu *τοὺς δεσμούς μου*, wobei es nicht steht, sondern *φανερούς ἐν Χριστῷ* gehört zusammen, und den Nachdruck hat *φανερούς*, so dass die *δεσμοί* nicht *κρυπτοί* oder *ἀπόκρυφοι ἐν Χριστῷ* blieben, was der Fall gewesen sein würde, wenn sie nach ihrem christlichen Verhältniss unbekannt geblieben wären, und man den Ap. eben nur als gewöhnlichen, in Untersuchungshaft befindlichen Gefangenen hätte ansehen müssen. Diese Unbekanntschaft aber findet nicht statt, sondern *bekannt in Christo*, wurden seine Fesseln, sofern man nämlich *in ihrem Verbande mit Christo*, in ihrer *christlichen Eigenthümlichkeit* sie kennen lernte. Wäre P. blos überhaupt als *δέσμιος* bekannt geworden, so wären

seine Fesseln *κρυπτοὶ ἐν Χριστῷ* gewesen, nun aber ward er als *δέσμιος ἐν κυρίῳ* oder *τοῦ κυρίου* (Eph. 4, 1. 3, 1. Philem. 9.), als *πάσχων ὡς Χριστιανός* (1. Petr. 4, 16.) Gegenstand der öffentlichen Beachtung, so trat damit die *φανέρωσις ἐν Χριστῷ* betreffs seiner Fesseln ein, deren Bekanntwerdung mithin hierdurch die specifische Inhaltsbestimmtheit erhält. *Ewald* fasst: „leuchtend in Christus", d. i. viel aufgesucht und geehrt als christliche. Vrgl. auch *Calvin* u. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 457. Aber so viel liegt nach neutestam. Gebrauche nicht in *φανερός*; im classischen Gebrauche (Thuc, 1, 17, 2. 4, 11, 3. Xen. Cyr. 7, 5, 58. Anab. 7, 7, 22. u. dazu *Krüger)* kann es *hervorstechend*, *eminent* heissen. — *ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ*) *πραιτώριον* ist nicht der *kaiserliche Palast* in Rom *(Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Beza, Calvin, Estius, Corn. a Lap., Grot., Bengel* u. V., auch *Mynster, Rheinw.* u. *Schneckenb.* in d. Deutsch. Zeitschr. 1855. p. 300.), welcher 4, 22. durch *ἡ καίσαρος οἰκία* bezeichnet wird; niemals aber *praetorium* hiess **), und um so weniger so heissen *konnte*, da diess die ständige Bezeichnung der Paläste der *Provincial*-Chefs war (Matth. 27, 27. Joh. 18, 28. 19, 9. Act 23, 35.), daher es von dem procuratorischen Palaste *in Cäsarea (Paulus)* verstanden werden müsste, wenn unser Brief nach *Cäsarea* gehörte (s. bes. *Böttg.* Beitr. I. p. 51 ff.). Es ist das *Castrum praetorianorum*, die *Caserne der kaiserlichen Leibgarde (Camerar., Perizon., Cleric., Elsn., Mich., Storr, Heinr., Flatt, Matthies, Hoelem., v. Heng., de Wette, Rilliet, Wiesing., Ewald, Weiss, Schenkel* u. M.), deren Chef der *praefectus praetorio* war, an welchen P. nach seiner Ankunft in Rom überliefert wurde (Act. 28, 16.). Vom *Sejanus* erbaut, lag es unweit der porta Viminalis an der östlichen Seite der Stadt **). S. Suet.

*) Act. Thom. §. 3. 17. 18. 19. b. *Tisch.* Act. apocr. p. 192. 204 f. kann nicht für diese Bezeichnung benutzt werden (gegen *Rheinw*); daselbst sind *πραιτώρια βασιλικά* (§. 3.), *königliche Schlösser*, nach Analogie der Römischen *Provinzial*-Residenzen so bezeichnet. Vrgl. Sueton. Aug. 72. Tib. 39. al.

**) Ohne Zweifel war auch im kaiserlichen Palast selbst, auf dem mons Palatinus, eine Prätorianer-Wache casernirt, wie zur Zeit des Augustus (Cass. Dio 53, 16.). S. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeit. p. 404., welcher hier das Local dieser Palastwache versteht. Aber es ist nicht nachzuweisen, dass nach den Zeiten des Tiberius, unter welchem die castra praetoriana vor dem Viminalischen Thore erbaut wurden (nachdem vorher nur drei Cohorten, und zwar *sine castris* in der Stadt gelegen hatten, Sueton. Octav. 49.), unter dem sollennen *Praetorium, στρατόπεδον*, ohne anderweite Bestimmung

Tib. 37. Tac. Ann. 4, 2. *Pitisc.* Thesaur. antiq. III. 174. u. bes. *Perizon.* de orig., signif. et usu voce. praetoris et praetorii, Franeq. 1687.; über den Streit, in welchen *Perizon.* hierüber mit *Huber* gerieth, s. *Perizon.* Disquisitio de praetorio ac vero sensu verbor. Phil 1, 13, Franeq. 1690. Acta erud. Lips. 1691. p. 237 ff. *Wolf* Cur. z. St. *Hoelem.* p. 45. — Die Bekanntwerdung *im ganzen Prätorium* erklärt sich daraus, dass immer ein Prätorianer als Wache bei Paulus anwesend war (Act 28, 16.), und P. selbst in seiner Haft ungehindert das Predigen fortsetzte (Act. 28, 30 f.). — *καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι*) nicht von *ἐν* regiert *(Chrys., Theodoret.)* und von *Orten* zu verstehen, sondern Dativ: *und den Uebrigen allen*, ausser den Prätorianern. Es ist populär-ungenaue Bezeichnung der *noch viel weiteren* Bekanntwerdung unter den (nichtchristlichen) Römern; daher ohne nähere Bestimmung zu belassen. Diese weite Verbreitung der Sache geschah theils unmittelbar von P. selbst, da Jeder zu ihm kommen konnte (Act. ll. ll), theils mittelbar durch die Prätorianer, Gerichtsdiener, Schüler und Freunde des Ap. u. s. w. Unrichtig übrigens *v. Heng.: οἱ λοιποί* seien speciell homines *exteri*, *gentiles*, welche Beschränkung lediglich aus dem Contexte fliessen müsste, und daher nicht durch Eph. 2, 3. 4, 17. 1. Thess. 4, 13. zu belegen ist.

V. 14. *Τοὺς πλείονας*) nicht: *viele* Brüder *(Luther)*, sondern: *die Mehrzahl*, 1. Kor. 10, 5. 15, 6, al. — *ἐν κυρίῳ*) gehört nicht zu *ἀδελφῶν (Luther, Castal., Grot., Corn. a Lap., Heinr., v. Heng., de Wette, Ewald, Weiss* u. M.), wobei es zwar das Band des Artikels nicht bedürfte (Kol. 1, 2. 4, 7.), aber ganz überflüssig wäre, sondern zu *πεποιθότας*, wobei es indess nicht zu fassen ist: *auf den Herrn vertrauend in Betreff meiner Banden (Rheinw., Flatt, Rilliet*, vrgl. *Schneckenb.* p. 301.), sondern: *im Herrn vertrauend meinen Banden*, so dass *ἐν κυρίῳ* die specifische Modalbestimmung von *πεποιθ. τοῖς δ. μ.* ist, *welches Vertrauen in Christo begründet ist und beruht.* Vrgl. Gal. 5, 10. Phil. 2, 24. 2. Thess. 3, 4. Zum Dativ *τοῖς δεσμ.* vrgl. Philem. 21. 2. Kor. 10, 7. und den gewöhnlichen Gebrauch bei den Classikern; im N. T. meist mit *ἐπί* oder *ἐν*. *Vorangestellt* ist *ἐν κυρίῳ* als Correlat des *ἐν Χριστῷ* V. 13. Sind die Banden des Ap. als in seiner Gemeinschaft *mit Christo* getragen allbekannt geworden, so kann nun auch *in Christo*

(wie Joseph. Antt. 18, 6, 7.: *πρὸ τοῦ βασιλείου*) etwas Anderes als diese Castra zu verstehen sei.

(der das offenkundige Werk seines Bandenträgers nicht im Stiche lassen werde) der gerechte Grund des Vertrauens gefunden werden, welches die Brüder (die Mitchristen in Rom) ermuthiget, ἀφόβως τ. λ. λαλεῖν. *Den Banden* des Ap. aber vertrauen sie, in sofern ihnen diese Banden nicht etwa blos ein aufmunterndes Beispiel der Geduld darstellen *(Grot.)*, sondern *eine thatsächliche* das Evangel. hoch ehrende *Gewähr von der ganzen Wahrheit, Kraft und Herrlichkeit des Evangel.* *), um dessen willen P. seine Fesseln trägt; dadurch werden sie, statt den Muth zu verlieren, nur um so kühner gemacht u. s. w. *Weiss* erklärt, als ob τῇ φανερώσει τῶν δεσμῶν μου (welche zur Empfehlung des Evang. gereiche) gesagt wäre. — περισσοτ.) nämlich als wenn ich nicht in Banden wäre **). — τὸν λόγον λαλεῖν) d. i. das Evangel. laut werden zu lassen, zu predigen, Act. 11, 19. u. oft.

V. 15. Zwar ist diess *nicht bei Allen* der Fall, dass sie nämlich ἐν κυρίῳ πεποιθότες τοῖς δεσμ. μου περισσοτ. τολμ. etc. Nein, Manche in Rom predigen auch in unrechter Gesinnung und Absicht; manche aber auch wohlmeinend (Beides wird dann V. 16. 17. näher erklärt). So oder so, — Christus wird verkündigt, worüber ich mich freue und freuen werde (V. 18.). — τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον κ. ἔριν) Diese sind nicht etwa ein Theil der V. 14. Bezeichneten *(Ambr., Erasm., Calvin* u. M. auch *Weiss*), da letztere durch ἐν κυρίῳ πεποιθ. τοῖς δεσμοῖς μου ganz anders, ja in einer das Neid- und Streittreiben ausschliessenden Weise charakterisirt sind (vrgl. *v. Heng.*) und als die *Mehrzahl* erscheinen, der diese τινές als *Ausnahme* entgegenstehen, sondern *Antipauliner*, judaizirende Prediger, welche auch in Rom, wie in Asien und Griechenland, in feindlichem, unsittlichem Streben wider den Apostel und dessen Evangel. ihr Wesen getrieben haben müssen. Näheres wissen wir nicht, aber schon Rom. 14. sehen wir den fruchtbaren Boden, auf welchem diese Richtung in Rom Fuss fassen und sich ausbreiten konnte. An *Pauliner* zu denken, die gleichwohl *persönlich* den Ap. gehasst (*Wiesing.*, vrgl. *Flatt*), oder seine hohe Geltung beneidet und die Art seines Wirkens bestritten haben (*Weiss*), hat jenes ἐν κυρίῳ wider sich, ergiebt ein an sich unwahrscheinliches Verhält-

*) Gut *Oecum.*: εἰ γὰρ μὴ θεῖον ἦν, φησὶ, τὸ κήρυγμα, οὐκ ἂν ὁ Παῦλος ἠνείχετο ὑπὲρ αὐτοῦ δεδέσθαι. Vrgl. V. 16.

**) Vrgl. μᾶλλον V. 12. Unrichtig *Schneckenb.*: mehr *als vorher*, was darauf hinweise, dass vor Ankunft des Ap. nicht viel für die Verbreitung des Evang. in der Römischen Gemeinde geschehen sei.

niss, und wird nicht durch die Aeusserung V. 18. erfordert (s. d. Anm. nach V. 18.). S. auch *Schneckenb.* p. 301 f. — καί) *auch*, bezeichnend, dass, während die Mehrzahl jene gute Gesinnung hat (V. 14.), bei Manchen *auch ein schlechtes Motiv* statt findet, mithin das *Hinzutreten von etwas Anderem* ausdrückend. — διὰ φθόνον κ. ἔριν) *Neides und Streites halber*, d. i. um den Interessen ihrer über meinen Einfluss neidischen und gegen mich streitsüchtigen Gesinnung Genüge zu thun. Vrgl. V. 17. Zu διὰ φθόνον: Matth. 27, 18. Gegentheil: Eph. 2, 4. — τινὲς δὲ καί) *Manche aber auch: es fehlt aber auch nicht an Solchen, welche* u. s. w. Diess sind nun die V. 14. als die πλείονες Bezeichneten, hier als der dem τινὲς μέν gegenüberstehende *andere Theil* der Verkündiger aufgeführt, ohne abermalige Rücksicht auf ihr bereits angedeutetes überwiegendes Zahlenverhältniss *). — δι' εὐδοκίαν) *Wohlmeinens halber*, d. i. weil sie wohlmeinende Gesinnungen gegen mich hegen. Diese Fassung fordert der Context sowohl durch den Gegensatz διὰ φθόν. κ. ἔριν, als auch durch V. 16. Ueber den Sprachgebrauch von εὐδοκία in diesem Sinne (2, 13.) s. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 372. Vrgl. z. Rom. 10. 1. Contextwidrig *Andere*: „ex benevolentia, *qua desiderant hominum salutem*" (*Estius*, vrgl. schon *Pelag.*: „alios salvare volentes"), oder: „*quod ipsi id probarent*", aus Ueberzeugung (*Grot., Heinr.* u. M.), aus Wohlgefallen *an der Sache des Ap. (de Wette)*, oder an seiner *Predigt (Weiss, Schenkel)*.

V. 16 f. Nähere Charakterisirung beider Theile in Betreff des motivirenden Verhältnisses ihrer Thätigkeit zu den δεσμοῖς des Ap. — οἱ μέν — οἱ δέ) entspricht den beiden Theilen von V. 15., jedoch, und zwar ohne besondere Absichtlichkeit, in *umgekehrter* Ordnung (s. d. krit. Anm.), wie 2. Kor. 2, 16. u. öfter auch bei Classikern (Xen. Anab. 1, 10, 4.). V. 18. tritt wieder die Ordnung von V. 15. ein. — οἱ ἐξ ἀγάπης) sc. ὄντες, *genetische* Bezeichnung der geistigen Verfassung, die (mich) *Liebenden* Vrgl. Rom. 2, 8. Gal. 3, 7. Joh. 18, 37. al. Zu ergänzen ist

*) Diess hat *v. Heng.* nicht beachtet, welcher annimmt, P. habe bei τινὲς δὲ καί nur *einen Theil* der V. 14. Bezeichneten im Sinne gehabt. Dagegen ist, dass das, was von den τινὲς δὲ καί nachher V. 16. gesagt wird, völlig *dem* entspricht, wodurch V. 14. die πλείονες *überhaupt* charakterisirt wurden (ἐν κυρ. πεπ. τ. δεσμ. μ.), nicht blos ein Theil derselben. — Der bessere Theil der mit dem ersten τινές bezeichneten Ausnahmen (*Schenkel*) kann mit τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν nicht gemeint sein; denn diese stehen im *Gegensatz* zu jenen.

nachher aus dem Vorherigen: *τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν*, wovon dann *εἰδότες* etc. den besondern *Beweggrund* enthält (Rom. 5, 3. 6. 9. Gal. 2, 16. Eph. 6, 8 f. al.). Beachte den Unterschied von *εἰδότες* hier und *οἰόμενοι* V. 17. — *ὅτι εἰς ἀπολ. τοῦ εὐαγγ. κεῖμαι*) *dass ich* (zu nichts Anderem als) *zur Verantwortung des Evangel. bestimmt bin* (von Gott *verordnet* bin), welcher Bestimmung sie also, vermöge ihrer Liebe zu mir, auch ihrerseits zu dienen sich bewogen fühlen. Sie arbeiten sympathetisch Hand in Hand mit mir. *κεῖμαι*) wie Luk. 2, 34. 1. Thess. 3, 3. (vrgl. Plat. Legg. 10. p. 909, Thuc. 3, 45. Soph. Ant. 481. u. andere Stellen, in denen „*κεῖσθαι* tanquam passivum verbi *ποιεῖσθαι* vel *τιθέναι* videtur," *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 943.), nicht: *ich liege gefangen (Luther, Pisc., Estius, Wolf, am Ende* u. M.); denn die Vorstellung des *Darniederliegens* in Fesseln, welche *κεῖμαι* ergäbe (vrgl. Eur. Phoen. 1633. Aesch. Ag. 1471.), entspricht der *Lage* des Ap, nicht, so wenig wie die Sinnbeziehung, welche man hineinlegt: sie wissen mich *behindert am Predigen*, daher sie „supplent hoc meum impedimentum sua praedicatione, *Estius*. So auch *Krause* Opusc. p. 32. S. dagegen Act. 28, 30 31. Phil. 1, 7. Eintragend auch *v. Heng.* (vrgl. *Weiss*): „me ad causam rei Christianae, ubi urgeat necessitas, coram judice defendendam hic *in miseria jacere*." Vrgl. Hom. Od. I. 46. Soph. Aj. 316. — *ἀπολογίαν* ist wie V. 7, nicht von der Verantwortung *vor Gott (Chrys., Oecum.)*, welche Rechenschaft dem Ap. durch die Erfolge der Wirksamkeit der Prediger erleichtert werde. — *οἱ δὲ ἐξ ἐριθ.*) sc. *ὄντες*, die *Factionssüchtigen*, die *Kabalenmacher*. S. z. Rom. 2, 8. So auch Ignat. ad Philadelph. 8. (gegen *v. Heng.*). Es entspricht dem *φθόνον κ. ἔριν* V. 15. *Lohnsucht (Schenkel)* heisst es niemals. — *τὸν Χ. καταγγ. οὐχ ἁγνῶς*) gehört zusammen. *καταγγ.* ist sachlich dasselbe, was *κηρύσσειν* ist, aber in näherer Bestimmtheit, als *Ankündigen* des Messias Act. 17, 3, 23. Kol. 1, 28. al. Sie thun diess *non caste* (Cic. p. leg. Man. 1.), nicht *in lauterer Gesinnung und Absicht*. Synonym ist *καθαρῶς* (Hom. h. in Apoll. 121.), auch in geistiger Beziehung (Hesiod. *ἔργ.* 339.). Vrgl. Plat. Legg. 8. p. 840. D. 2. Kor. 7, 11. 11, 2. Phil. 4, 8. al. 2. Kor. 6, 6, — *οἰόμενοι* etc.) Aufschluss über das *οὐχ ἁγνῶς: indem sie glauben, Drangsal zu erwecken meinen Banden*, meine Gefangenschaft leidensvoll zu machen. Das *meinen* sie (*οἰόμ.*), aber es trifft nicht ein; s. vielmehr V. 18. *Wiefern* sie diesen Erfolg durch ihr Predigen zu bewirken glaubten, folgt aus V. 15. u. aus *ἐξ ἐριθείας*, nämlich in

so fern, als sie, ohne Zweifel durch die Gefangenschaft des Ap. um so kühner gemacht, durch ihr Predigen seinem Ansehn zu schaden, Judaistisches Streit- und Parthei-Interesse gegen ihn zu wecken und zu nähren trachteten. Rein eingetragen ist die Ansicht: sie hätten durch Verbreitung des Evang. den Hass der Feinde, insonders des Nero, gegen P. reizen u. Verschärfung seiner Gefangenschaft bewirken wollen (*Erasm., Corn. a Lap., Grot., am Ende* u. M.; vrgl. schon *Chrys., Oecum., Theophyl., Pelag.*).

V. 18. *Τί γάρ*:) *wie nun?* was ist bei dieser Lage der Sache der Fall? „cum alacritate quadam ad novam sententiam transgreditur," *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 6, 2. *Klotz* ad Devar. p. 245 *) Anders Rom. 3, 3. — *πλὴν παντὶ τρόπῳ* etc.) *nisi quod omni modo* etc., d. h. nur das ist der Fall, dass *durch jegliche Art* des Predigens, *mag es nun vorwandsweise oder in Wahrheit geschehen, Christus verkündigt wird, — und darüber*, dass immer *Christus* es ist, den man prediget, *freue ich mich* u. s. w. Welche hochsinnige Freiheit des Urtheils über die gegebenen Verhältnisse in deren Beziehung auf Christus! Durch *προφάσει* und *ἀληθείᾳ* wird das charakteristisch Verschiedene der beiden Arten von Verkündigern V. 15—17. bezeichnet, und somit erhält *παντὶ τρόπῳ* seine merismatische nähere Bestimmung. Den Einen ist das Predigen Christi nicht ein aufrichtiges und wahrhaftiges Geschäft, bei welchem es ihnen, in Uebereinstimmung mit ihrer Gesinnung, wirklich um Christus zu thun wäre, sondern ein Geschäft des *Vorwandes*, hinter welchem sie „animo insincero" *(Erasm.)* Neid, Streit und Kabale als eigentliche Bestrebung im Herzen haben. Beispiele des Gegensatzes von *πρόφασις* und *ἀλήθεια* oder *ψᾶλῆθές* s. b. *Raphel* Polyb. p. 354. *Loesn.* u. *Wetst. πρόφασις Gelegenheit, Anlass* zu fassen (Herod. 1, 29. 30. 4, 145. 6, 94. Dem. 20. 26. Antiph. 5, 21.), wie nach *Vulg., Luther, Estius; Grot.* („nam *occasione* illi Judaei, dum nocere Paulo student, multos pertrahebant ad evang."), *Hammond* u. M. wollen, ist nach V. 15—17., wo die *unredliche Gesinnung* das charakteristische Merkmal dieser Leute ist, contextwidrig. — *ἐν τούτῳ*) Neutr.: *darüber*, nach der Vorstellung: in diesem Verhältnisse, welches um mich statt findet, Kol. 1. 24. Plat. Pol. 10, p. 603. C.

*) Nach *Weiss* soll *γάρ* das *οἰόμενοι* etc., sofern dieses nur eine *leere Einbildung* sei, *begründen*. So wird aber eine sehr versteckte Beziehung unnöthig gesucht. Das *τί γάρ* zieht gleichsam das *Facit* aus V. 15—17.

Soph. Trach. 1109. S. *Bernhardy* p. 210. — *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι*) Sowohl das abbrechende und ein neues Moment einführende *ἀλλὰ* an sich, als auch die folgende Begründung, welche sich ganz mit der *Zukunft* beschäftiget, giebt der Interpunktion von *Lachm.* u. *Tisch.* den Vorzug, welche nach *χαίρω* ein Punkt setzen. Das *neue* Moment, welches rasch eingeführt wird (vrgl. *Fritzsche* ad Rom I. p. 374.), ist das *zukünftige χαίρειν:* Aber ich *werde* mich auch freuen; denn ich weiss u. s. w.

Anmerk.: Diese Freude betrifft natürlich nicht die unlautere Absicht der Prediger, sondern den objectiven Erfolg. S. schon Augustin. c. Faust. 22, 48. c. ep. Parm. 2, 11. Auch geht *παντὶ τρόπῳ* nicht auf den Lehr*inhalt* (Gal. 1, 8.), sondern auf die *ethische* Art u. Weise, auf Gesinnung und Absicht. S. *Chrys.* u. seine Nachfolger. Gleichwohl fällt das Urtheil des Ap. wegen seiner Gelindigkeit auf (vrgl. 3, 2.), da diese Gegner auch sachlich Antipaulinisches gelehrt haben müssen. Allein man beachte theils die *Stimmung der Resignation* überhaupt, welche an u. St. vorherrscht, und welche ihn mehr als sonst über Gegensätze zu erheben geeignet sein konnte; theils dass hier die Gefahr nicht, wie in Asien und Griechenland, das *eigene apostolische Gebiet* des Ap. berührte; theils dass ihm grade in *Rom* die Predigt von Christo schon *an sich* von so überwiegender Wichtigkeit erscheinen konnte, um zeitweilig, während sein eigenes Wirken gehemmt, ja vom nahen Ende bedroht war, in hochherziger Toleranz selbst unpaulinische Beimischungen im Vertrauen auf die ausscheidende Macht der Wahrheit gewähren zu lassen; theils endlich dass die Vergleichung von 3, 2. bei den an u. St. gemeinten Lehrern einen *geringern Grad* antipaulinischer Lehre *), namentlich keinen grundstürzenden Inhalt voraussetzen lässt. Vrgl. auch z. 3, 2. Gut übrigens *Calvin:* „Quamquam autem gaudebat Paulus evangelii incrementis, nunquam tamen, si fuisset in ejus manu, tales ordinasset ministros."

V. 19. Begründung des *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι*; *denn ich weiss, dass diess mein gegenwärtiges Verhältniss* (*τοῦτο*), in welchem ich zu erfahren habe, dass Christus nicht bloss redlich, sondern auch vorwandsweise und in feindlich gegen mich gerichteter Absicht geprediget wird (V. 17. 18.), *mir ablaufen werde* u. s. w. — *εἰς σωτηρίαν*) ist contextmässig nicht von der *Befreiung aus der Gefangenschaft (Chrys., Theophyl., Muscul., Heinr.)*, nicht von der *Lebenserhaltung (Oecum.)*, nicht vom *Siege über die Feinde (Mich.)*,

*) Vrgl. *Lechler* apost. Zeitalt. p. 388.

nicht vom Heile *multorum hominum (Grot.)* zu erklären, auch nicht als die *ewige Messianische Heilsrettung (v. Heng., Weiss*, vrgl. *Matthies* u. *Hoelem.)*, oder als das *geistige* Heil *(Rheinw., de Wette)* näher zu bestimmen: sondern der Ausdruck: „es wird mir *zu Heil* ablaufen" (vrgl. Hiob 13, 16.), wird mir *heilsam* werden, ist, ohne dem Folgenden vorzugreifen, hier *ohne nähere Modalbestimmung* zu belassen, da P. selbst erst im Fortschritte der Rede V. 20. sagt, *in wie fern* er heilsame Folgen für sich aus dem fraglichen Verhältnisse erwarte. So auch *Schenkel.* — *Durch die Fürbitte seiner Philipper* aber, das weiss P., wird es ihm heilsam werden (vrgl. 2. Kor. 1, 11. Rom. 15, 31. 2. Thess. 3, 1f. Philem. 22.) und *durch Darreichung des Geistes Christi*, d. h. dadurch, dass ihm der Geist Christi Hülfe, Kraft, Muth, Licht u. s. w. darreicht (vrgl. z. ἐπιχορηγ. Eph. 4, 16.). Die Worte διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως — Χριστοῦ enthalten also *zwei* das ἀποβήσ. εἰς σωτηρ. vermittelnde zusammenwirkende Momente, von denen eines Seitens der *Leser selbst* (daher ὑμῶν vorgerückt), das andere aber Seitens des *heiligen Geistes* statt finde. Nach καί ist wieder διά zu denken, der Artikel aber ist vor ἐπιχορ. nicht wiederholt, nicht weil die Fürbitte und die ἐπιχορηγία wie Eine Kategorie zusammengefasst wäre, was hier unlogisch sein würde *), sondern weil P. das zweite Glied ohne *Artikel* gedacht hat; *Darreichung* (nicht: die Darr.) des Geistes. τοῦ πνεύματος ist Genit. *subjecti*; als Genit. *objecti (Wiesing.* nach Gal. 3, 5.) wäre der Ausdruck nicht angemessen, da P den Geist *hat*, und nicht erst dessen Darreichung, wohl aber in seiner Lage *Hülfe*, Trost u. s. w. erwartet, *welche der Geist darreicht.* Vrgl. *Theodoret.*: τοῦ θείου μοι πνεύματος χορηγοῦντος τὴν χάριν. Ueber das πνεῦμα Χριστοῦ s. z. Rom. 8, 9. Gal. 4, 6. 2. Kor. 3, 17. P. bezeichnet *hier* den heil. Geist so, weil eben *Jesus Christus* das lebendig bewusste Interesse seiner ganzen Rede ist. V. 18 ff.

V. 20. Diess wird mir heilsam werden *gemäss meines Harrens* (s. über ἀποκαραδοκία z. Rom. 8. 19), *und meiner Hoffnung*, dass ich u. s. w. (Object des Harrens u. Hoffens). *Andere* fassen ὅτι *argumentativ (Vatabl.)*, *Estius*, *Matthies*, vrgl. *Heinr.)*, wobei aber das καιὰ τ. ἀποκ. κ. ἐλπ. μ. nach

*) Gut *Beng.*: „precationem *in coelum ascendentem;* exhibitionem *de coelo venientem.*" Sollte aber ἐπιχορηγίας noch mit von τῆς ὑμῶν abhängen (so *Buttm.* neut. Gr. p. 87.), so würden jedenfalls die *Leser* als die Darreichenden erscheinen, was eine unpassende Vorstellung ergäbe.

dem bereits gesagten *οἶδα* als nicht motivirter Zusatz erscheint, und der Fluss der Rede abgebrochen wird. Nein, indem P. sagt, *worauf* er harre und hoffe (vrgl. Rom. 8, 20 f.), giebt er damit die nähere Bestimmung des vorher nur allgemein ausgedrückten *εἰς σωτηρίαν — ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι*) dass ich *in keinem Punkte* (2. Kor. 6, 3. 7, 9. Jak. 1, 4.), in keiner Hinsicht, *werde zu Schanden gemacht werden*, d. h. es wird in keiner Beziehung ein mir zur Beschämung gereichender Erfolg eintreten, ein Erfolg, welcher mich als meine Bestimmung verfehlt habend blosstellt (vrgl. d. Folgende). Vrgl. z. *αἰσχύνεσθαι* 2. Kor. 10, 8. 1. Joh. 2, 28. u. d. Stellen d. LXX. b. *Schleusn.* I. p. 98 f., auch Xen. Cyr. 6, 4, 6. Plut. Mor. p. 1118. E. Anders *Matthies*: in nichts werde ich mich *schamhaft und furchtsam zeigen*; vrgl. *v. Heng.*: „pudore confusus *ab officio deflectam.*" Allein dem Zusammenhange, nach welchem P. jenes *μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν.* V. 19. näher erklären will (vrgl. V. 21.), entspricht keine andere als obige rein passivische Fassung, auch nicht der Sinn, dass P. nicht „mit Schande *bestehen*" (*Weiss*), d. i. seinem Amte nicht untreu oder in mangelhafter Erfüllung desselben werde erfunden werden. Der Zusammenhang fordert die Bezeichnung des *Geschickes*, wozu ihm das *τοῦτο* V. 19. ausschlagen werde, nicht die seines *Verhaltens*. *Hoelem.* nimmt *ἐν οὐδενὶ* als *Mascul.*, von den V. 15 ff. beschriebenen *Verkündigern*, welche in ihrem, wenngleich so verschieden motivirten Wirken „ita esse versaturos, ut inde non oriatur, de quo erubescat et doleat quum ipse, tum etiam in re sua quasi Christus." Dagegen ist theils der Context, welcher von V. 18. an gar *keine Personen* aufführt, theils der Sinn selbst, weil P., so verstanden, ein *Vertrauen* zu dem Wirken jener Lehrer ausspräche, welches zu dem böswilligen Theile derselben (V. 17. vrgl. V. 15.), nicht passte. Dieser Theil beabsichtigte ja grade das *αἰσχύνεσθαι* des Ap., aber (treffend so *Chrys.*) *οὐκ αἰσχύνομαι, τουτέστιν οὐ περιέσονται. — ἀλλ' ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ* etc.) Gegensatz des *ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι*; denn grössere Ehre und mehr Triumph (Gegentheil des *αἰσχύνεσθαι*) kann dem Ap. nicht werden, als wenn er das Organ der Verherrlichung Christi ist (3, 7 ff.): *sondern mit aller Freimüthigkeit, wie immer, auch jetzt Christus gepriesen werden wird an meinem Leibe.* *ἐν πάσῃ παῤῥησ.*) *ἐν πάσῃ* entspricht dem vorherigen *ἐν οὐδενί* so dass *jede Art* von Freimuth, *alle mögliche* Parrhesie gemeint ist, nicht *„une pleine* liberté" (*Rilliet* u. Aeltere). Das freimüthige *Subject* ist *Paulus selbst*, sofern

nämlich sein *Leib* es war, woran die freimüthige Lobpreisung Christi zur Erscheinung kommen sollte (s. nachher); aber nicht activisch, sondern *passivisch* (μεγαλυνθήσεται) drückt er sich aus, weil jenes μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν V. 19. seine Vorstellung regiert und seinen Ausdruck bestimmt. — ὡς πάντοτε καὶ νῦν) so dass also die jetzigen Verhältnisse, so feindselig sie auch theilweise gegen mich sind (V. 15—18.), kein anderes Ergebniss als dieses höchst glückliche für mich, welches immer statt gefunden hat, herbeiführen werden. — ἐν τῷ σώματί μου) Statt zu sagen: ἐν ἐμοί, sagt er: *an meinem Leibe*, weil ihm jetzt die Alternative bevorstand, dass sein Leib entweder werde am Leben bleiben oder getödtet werden. Von jedem dieser beiden Fälle aber, mochte nun der eine oder der andere eintreten, harrte und hoffte er, dass der Preis Christi dadurch werde vermittelt werden (εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου), sofern nämlich *durch seine leibliche Erhaltung* sein apostolisches Wirken zur Ehre Christi fortgesetzt, *durch seine leibliche Tödtung* aber seine Vereinigung mit Christo (im Himmel) eintreten werde (s. V. 21 ff.), so dass er also auch durch seinen Tod nicht werde zu Schanden gemacht, sondern Christus durch denselben mit Freimuth werde gepriesen werden, thatsächlich nämlich, indem P. um des Gewinnes willen, welchen er durch den Tod erlange (V. 21.), mit ungebrochener Freudigkeit zur Ehre Christi sterben werde. Vrgl. Joh. 21, 19. Sonach musste jedenfalls das Resultat kommen, dass freimüthige Verherrlichung Christi auch jetzt *an seinem Leibe*, wie dieser bisher immer das lebendige persönliche Organ derselben gewesen, sich herausstellte, mochte diess nun *durch Lebendigerhaltung oder durch Tödtung* vermittelt werden. *Hoelem.* bezieht ἐν πάσῃ παῤῥ. auf die freimüthige Predigt der V. 15—18. geschilderten verschiedenen *Lehrer*, aus welcher, wie immer, so auch jetzt, die Ehre Christi sich ergeben werde, und zwar durch den Einfluss, welchen jenes freimüthige Wirken auf das Geschick des Ap. haben werde, an seinem *Leibe*, Christus möge ihm nun längeres Leben schenken, oder den Tod, in welchen beiden Fällen er sich ihm als *augustissimum auxiliatorem* zeigen werde. Dagegen aber ist, dass ἐν οὐδενί nicht auf die Lehrer geht (s. vorher); dass ferner παῤῥησία das Gegentheil von αἰσχυνθήσομαι ist, dessen Subject also auch das Subject der παῤῥησία sein muss; und dass endlich P. sagen würde, das freimüthige Wirken Anderer habe *immer* die Ehre Christi *an seinem Leibe* gezeigt, zu welchem letztern Punkte zwar die *jetzige* Lage

des Ap., aber nicht das ὡς πάντοτε passen würde. *Rilliet* fasst μεγαλυνθήσεται nicht im Sinne des *Preisens.* (Luk. 1, 46. Act. 5, 13. 10, 46. 19, 17. Thuc. 8, 81. Xen. Hell. 7, 1, 13.), sondern in der sinnlichen Bedeutung *grandir* (Matth. 23, 5. Luk. 1, 58. 2. Kor. 10, 15.), es gehe auf die *geistige Einwohnung Christi* (Gal. 2, 20. Rom. 8, 10. Gal. 4, 19.); P. hoffe, Christus werde immer mehr in ihm wachsen, d. i. als das Princip seines Lebens sich immer mehr enthüllen, welche Zunahme sich vollziehen werde, er selbst möge nun leben oder sterben. Allein ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ wäre eine *inconcinne* Bezeichnung des gedeihlichen *Wachsens; inconcinn* wäre ferner ἐν τῷ σώματί μου, da Christus auch durch den *Tod* des Ap. in dessen Leibe wachsen müsste; endlich weisst der Zusammenhang weder vorher noch nachher auf die absonderliche mystische Vorstellung von einem *Wachsen Christi im menschlichen Leibe* hin (die ähnliche Vorstellung Gal. 4, 19. ist daselbst vom *Contexte* an die Hand gegeben).

V. 21. Rechtfertigung nicht der Freude V. 18. (*Weiss*), welche schon V. 19 f. gerechtfertigt ist, sondern des so eben gesagten εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου: *denn mir ist das Leben Christus*, d. h. wenn ich am Leben bleibe, so ist mein längeres Leben kein anderes, als ein solches, dessen ganzes inneres Wesenselement und wahrer Inhalt Christus ist („quicquid vivo, vita naturali, Christum vivo", *Beng.*), als auf welchen die ganze Bestimmung und Thätigkeit meines Lebens sich bezieht (vrgl. Gal. 2, 20.), *und das Sterben* *) *Gewinn*, sofern ich nämlich durch den Tod zu Christo gelange, s. V. 23. *Welches* von Beiden also auch eintreten möge, zum freimüthigen Preise Christi wird es gereichen; *Ersteres* indem ich zur Ehre Christi fortwirken; *Letzteres*, indem ich in der Gewissheit jenes Gewinnes mit freudigem Muthe den Tod leiden werde. Vrgl. *Corn. Müller* p. 18., welcher jedoch annimmt, P habe im zweiten Gliede den Gedanken gehabt: „*et si mihi moriendum est, morier Christo, ita etiam morte mea Christus celebratur*," habe jedoch im Affecte der Rede diess nicht so ausgesprochen, sondern sich von der Vorstellung des in der Sache liegenden *Gewinns* beherrschen lassen. Diese Annahme ist entbehrlich, da dem christlichen Bewusstsein des Lesers die

*) nicht das *Gestorbensein*, wie *Schenkel* irrt. Act. 25, 11. Zur Verbindung des Infin. *Praes.* (fortdauernd) und *Aor.* (momentan) vrgl. Xen. Mem. 4, 4, 4.: προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν. 2. Kor. 7, 3. S. überh. *Mätzn.* ad Antiph. p. 153 f.

Beziehung des κέρδος zu Christo an und für sich klar und gewiss sein musste. Der Begriff von κέρδος aber, welcher sich dem Ap. mit dem Gedanken des Todes verband, hindert auch, als seinen Sinn anzunehmen, ihm für seine Person *liege gar nichts daran*, ob er am Leben bleibe oder sterbe (*Wiesing.*); denn wegen des κέρδος im Tode musste er seinem persönlichen Wunsche nach dem Sterben den Vorzug geben (s. V. 23.). Um so verkehrter war es ferner, dass *Andere* (*Calvin*, *Beza*, *Muscul.*, *Er. Schmid*, *Raphel*, *Knaehtb.* u. M.) durch die Nichterwähnung Christi im zweiten Gliede zu der wort- und sprachwidrigen Annahme geführt wurden, Χριστός sei in beiden Gliedern das Subject, κέρδος in beiden das Prädicat, und die articulirten Infinitiven seien durch πρός oder κατά zu erklären, so dass *Christus „tam in vita quam in morte lucrum esse praedicetur."* Contextwidrig endlich (nach εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου) *Rheinw.* u. *Rilliet: τὸ ζῆν* sei das Leben *im höhern, geistlichen* Sinne, und καί: *und folglich*, welches letztere dem vorherigen alternativen εἴτε — εἴτε nicht entspricht. Diese Erklärung wird durch das folgende τὸ ζῆν ἐν σαρκί V. 22 nicht bestätiget, sondern widerlegt, da ἐν σαρκί nicht einen Gegensatz gegen das absolute τὸ ζῆν, sondern eine Näherbestimmung desselben enthält. — ἐμοί) mit Nachdruck vorangestellt: *mir* für meine Person, mag es bei Anderen anders sein. Vrgl. das nachdrückliche ἡμῶν 3, 20. — Profan-Parallelen zu dem Gedanken (natürlich nicht zu dem christlichen Inhalt) von τὸ ἀποθανεῖν κέρδος s. b. *Wetst.*

V. 22. Δέ) weiterführend zu der Vergleichung beider Fälle hinsichtlich ihrer Wünschenswürdigkeit. *Weiss* nimmt δέ *gegensätzlich*, nämlich gegen τὸ ἀποθανεῖν κέρδος, aber nach einer unrichtigen Fassung des V. 22.; s. nachher. — Nach dem eben gesagten τὸ ἀποθανεῖν κέρδος war das ἀποθανεῖν als der für P. persönlich *wünschenswerthere* Fall gesetzt; allein da das ζῆν, in welchem ja Christus sein Eins und Alles ist, seine *amtliche Wirksamkeit* bedingte, so spricht er dies jetzt im Vordersatze aus, und sagt im Nachsatze: so sei er auch hinsichtlich einer Wahl zwischen Beidem im Zweifel. — Die *Structur* ist so, dass mit καὶ τί αἱρήσομαι der Nachsatz eintritt und nichts zu ergänzen ist: *„Wenn aber das Verbleiben im leiblichen Leben, diess grade, fruchtet meinem Werke: so enthalte ich mich auch darüber, was ich mir wählen soll, einer Kundgebung."* Im Einzelnen ist zu beachten: 1) das εἰ das vom ζῆν ἐν σαρκί Gesagte nicht problematisch macht, sondern nach bekanntem syl-

logistischen Gebrauche (*Bornem.* ad Xen. Conv. p. 101. *Herbst* ad Mem. 1, 5, 1. Conv. 4, 18.) das unbezweifelt Gewisse setzt (*Wilke* Rhetor. p. 258.), welches im Falle der Lebenserhaltung statt finde; ferner 2) dass P. hier zu τὸ ζῆν das näher Bestimmende ἐν σαρκί zuzufügen (vrgl. Gal. 2, 20. 2. Kor. 10, 3.) um so natürlicher veranlasst war, weil ihm beim vorherigen κέρδος das Leben ausser dem Leibe (vrgl. 2. Kor. 5, 8.) vorschweben musste; 3) dass τοῦτο mit bewegtem Nachdruck (vrgl. Rom. 7, 10.) das eben gesagte τὸ ζῆν ἐν σαρκί wieder zusammenfasst und der Aufmerksamkeit vorhält (*Bernhardy* p. 283. *Krüger* §. 50, 6. *Fritzsche* ad Matth. p. 219.), denn das am Leben bleiben, *diess eben*, diess und nichts Anderes (im Gegensatz gegen das ἀποθανεῖν) war es, was dem Ap. καρπὸς ἔργου sein musste; 4) dass καρπός dem vorherigen κέρδος correlat ist, und den Begriff *emolumentum* (Rom. 1, 13. 6, 21. al. Sap. 3, 13.) versinnlichet, welcher durch ἔργον näher bestimmt wird: *Werkfrucht*, *Werkesgewinn*, d. i. *Vortheil, welche meinem apostolischen Werke zu Gute kommt*; vrgl. zur Idee Rom. 1, 13; 5) dass καί an der Spitze des Nachsatzes das zufügende *auch* ist, anzeigend, dass, wenn das Eine statt finde, *auch* das Andere hinzutrete; s. *Hartung* Partikell. I. p. 130 f. *Buttm.* neut. Gr. p. 311. u. d. Stellen b. *Bruder* Concord. p. 455; 6) dass τί das genauere πότερον vertritt (Xen. Cyrop. 1, 3, 17. *Stallb.* ad Phileb. p. 168. *Jacobs* ad Del. epigr. p. 219. *Winer* p. 153,), und dass das *Futur.* αἱρήσομαι (was ich vorziehen *soll*) ganz in der Ordnung (s. Eur. Hel. 631. u. dazu *Pflugk*, u. *Winer* p. 267.), wie auch der Sinn des *Mediums*, *sich* erwählen, *für sich* vorziehen, nicht zu vernachlässigen ist; vrgl. Xen. Mem. 4, 2, 29.: οἱ δὲ μὴ εἰδότες ὅ τι ποιοῦσι, κακῶς δὲ αἱρούμενοι. Soph. Ant. 551.: σὺ μὲν γὰρ εἶλου ζῆν; 7) dass οὐ γνωρίζω nicht, wie gewöhnlich, nach dem classischen Gebrauch mit der *Vulg.* *ignoro* zu fassen sei, sondern dem durchgängigen Gebrauche von γνωρίζω im N. T. entsprechend: *ich gebe es nicht kund, erkläre mich darüber nicht*, gebe keinen Bescheid darüber ab. Vrgl. *v. Heng.*, *Ewald*, *Schenkel*, auch *Beng.*, welcher jedoch ohne Grund *mihi* ergänzt. P. verzichtet aber darauf, eine solche Wahlentscheidung zu geben, weil (s. V. 23 f.) sein Begehren zwischen den beiden möglichen Fällen so steht, dass es mit demjenigen, was er für das Bessere halten muss, *collidirt*. — Die Wort- und Contextgemässheit und Einfachheit dieser ganzen Erklärung (so im Wesentlichen schon *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Luther*, *Calvin* u. V., auch *Heinr.*, *Rheinw.*, *v. Heng.*,

de Wette, Wiesing., Ewald, Schenkel), bei welcher jedoch weder καρπ. ἔργου *operae pretium (Calvin, Grot.* u. M.), noch καί als überflüssig per Hebraism. *(Heinr.* u. M.), noch οὐ γνωρίζω *ignoro* (s. vorher) zu fassen ist, schliesst alle anderen Auslegungen aus. Dahin gehört a) die Erklärung von *Pelag., Estius, Bengel, Matthies* u. M. (vrgl. *Lachm.*, welcher nach ἔργον ein Punkt setzt): nach ἐν σαρκί sei ἐστί zu denken, mit τοῦτο gehe der Nachsatz an, und καὶ τί αἱρ. etc, sei ein Satz für sich: *..wenn ich noch leben soll, so ist mir dieses eine Frucht des Werkes und ich weiss* (oder *entscheide*) *nicht* u. s. w. So wäre εἰ — σαρκί: wenn aber das Leben i. F. *der Fall ist*, wogegen sprachlich nichts einzuwenden wäre. Aber das als Nachsatz genommene τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου eignet sich, nachdem eben schon ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός gesagt war, weniger zu einer neuen nachdrücklichen Folgerung, als zu einer ausgemachten Annahme; und die Rede verliert an Fluss und Kraft. b) *Beza's* Fassung, εἰ sei *ob: „an vero vivere in carne mihi operae pretium sit, et quid eligam ignoro.“* Sprachlich falsch (καρπὸς ἔργου), unbeholfen (εἰ — καὶ τί), und im ersten Gliede unpaulinisch (V. 24—26.). c) die Annahme einer *Aposiopese* nach ἔργου: wenn mir das Leben u. s. w. καρπὸς ἔργου ist: *non repugno, non aegre fero* (so *Corn. Müller*), oder: *je ne dois pas désirer la mort (Rilliet).* S. *Winer* p. 528 f. Unnöthig und nicht durch den Affect der vielmehr sehr ruhigen Darstellung begründet. d) die Erklärung von *Hoelem.*: nach ζῆν sei aus dem Folgenden καρπός zu suppliren, mit τοῦτο, welches auf das ἀποθανεῖν gehe, beginne der Nachsatz, und καρπὸς ἔργου sei eine *wirkliche* Frucht: *„Wenn aber das Leben eine Frucht im Fleische (eine irdische Frucht), so ist dieses (der Tod) eine Frucht (in) der That (eine wesentliche reelle Frucht).“* Contort und sprachwidrig (καρπ. ἔργου!). e) die Deutung von *Weiss:* nach ἐν σαρκί sei als Prädicat wieder κέρδος zu denken, so dass τοῦτο, welches sich auf den ganzen Vordersatz beziehe, den Nachsatz anfange: „Wenn aber das Leben ein Gewinn ist, so ist das eine Frucht seines Wirkens, weil die Erfolge seiner apostolischen Thätigkeit ihm allein sein Leben noch werthvoll machen können (V. 24.).“ Jene Ergänzung von κέρδος, welches vom Gegentheil des ζῆν prädicirt war, ist eben so willkürlich wie unerträglich hart; und nicht einmal das blosse κέρδος, sondern ἐμοὶ κέρδος wäre nach V. 21. zu ergänzen; auch müsste man, da ja dem ἀποθανεῖν sein Prädicat κέρδος nicht genommen werden soll, vor τὸ ζῆν ein καὶ *auch*, erwarten, so dass P. geschrieben haben würde:

εἰ δὲ (oder ἀλλ' εἰ) καὶ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ ἐμοὶ κέρδος etc. Die Ausleger haben sich an τοῦτο und an καί gestossen.

V. 23. Ueber jenes τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω erklärt sich nun P. V. 23. 24. näher. — *In der Enge gehalten* (vrgl. Luk. 12, 50. Act. 18, 5. 2. Kor. 5, 14. Sap. 17, 11. Dem. 396, 22. 1484. 23. Plat. Legg. 7. p. 791. E. Theaet. p. 165 B. *Heind.* ad Plat. Soph. 46.) *aber* (weiterführend) *werde ich von den beiden Stücken aus* (nämlich von dem ἀποθανεῖν und dem ζῆν, von welchen er eben gesagt hat: τί αἱρ. οὐ γνωρ. *)). Diese δύο sind nicht instrumental gedacht, was bei συνεχ. durch den *Dativ* ausgedrückt wird (Matth. 4, 24. Luk. 8, 37. Act. 18, 5.), sondern als das, wovon das συνέχεσθαι ausgeht und herkommt (*Bernhardy* p. 227 f. *Schoem.* ad Is. p. 348. *Mätzn.* ad Antiph. p. 167.) — τὴν ἐπιθυμ. ἔχων etc.) *indem ich mein Verlangen habe* auf das Sterben. Der *Artikel* bezeichnet nicht „votum *jam commemoratum* (*Hoelem.*) da ja P. ein Verlangen noch nicht ausgesprochen, sondern das Verlangen, *welches P. hat.* Er sagt: sein *Begehren* stehe auf das Sterben u. s. w. **), das Leben aber sei *nothwendiger* (V. 24.), und daher wisse er: nicht das, wornach er verlange, sondern das Nothwendigere werde eintreten, er werde am Leben bleiben (V. 25.). Treffend *Augustin*: „Non patienter moritur, sed patienter vivit et delectabiliter moritur." — ἀναλῦσαι) Vrgl. 2. Tim. 4, 6. Jes. 38, 12. Das Sterben ist als ein *Aufbrechen* (Bild vom Lager oder Anker) aus dem zeitlichen Leben zu Christo vorgestellt (vrgl. ἐπάγειν Matth. 26, 24. u. Aehnliches); daher das unmittelbar angeknüpfte καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι ***). — πολλῷ γ. μᾶλλ. κρεῖσσον) Häufung in der Stärke und Lebendigkeit des Gefühls. Ueber μᾶλλον beim

---

*) Contextmässiger daher, ἐκ τῶν δύο auf das *Vorhergehende* zu beziehen, als auf das *Folgende* (*Luther, Rheinw., Corn. Müller, Schenkel*). Man beachte, dass der *Nachdruck* auf συνέχομαι liegt, welches das *neue* Moment der fortschreitenden Rede ist. Das Wort συνέχ. selbst giebt schon *Vulg.* richtig *coarctor*. Das blose *teneor* (*Weiss* u. Aeltere) genügt nach dem Contexte nicht. P. fühlt sich von zwei entgegengesetzten Seiten her *in der Klemme*, „ab utraque parte contraria quasi pressus", *Reiche.*

**) Daher erklärt sich auch, dass P. nicht τοῦ ἀναλῦσαι geschrieben hat (wie *Orig.* liest). εἰς hängt nicht von τὴν ἐπιθ. ab (niemals wird ἐπιθ. so struirt; vrgl. *Corn. Müller*), sondern τὴν ἐπιθ. ist absolut, und εἰς τὸ ἀναλ. ist die Richtung von τὴν ἐπιθ. ἔχων: *mein Verlangen habend auf das Sterben hin.* Vrgl. Thuc. 6, 15, 2.

***) *Beng.*: „*Decedere* sanctis nunquam non optabile fuit, sed *cum Christo esse* ex novo testamento est." — Die Uebersetzung *dissolvi* (*Vulg., Hilar.*) ist auf eine andere Lesart zurückzuführen (ἀναλυθῆναι).

Comparat. s. z. Mark. 7, 36. 2. Kor. 7, 13. u. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 13, 5. *Bornem.* ad Cyrop. p. 137. Goth. *Ast* Lex. Plat. II. p. 274. Hier *potius* erklärt, würde es auf den gewöhnlich dem *Leben* gegebenen Vorzug blicken, wozu aber nichts im Zusammenhange anleitet. Das Prädicat *κρεῖσσον* (ein viel *besseres*, d. i. *glücklicheres* Loos) bezieht sich auf *den Ap. selbst;* vrgl. nachher *δι' ὑμᾶς.*

V. 24. In *ἐπιμένειν* liegt die Vorstellung; *noch* (noch fernerhin) bleiben, verbleiben, vrgl. Rom. 6, 1. — *ἐν τῇ σαρκί*) *in meinem Fleische.* Nicht ganz gleich war die Vorstellung *ἐν σαρκί* ohne Artikel V. 22. — *ἀναγκαιότ.*) nämlich als jener für mich weit glücklichere Fall des *ἀναλῦσαι κ. σ. Χ. εἶναι. Dessen* Nothwendigkeit ist nur ein subjectives Bedürfen im frommen Gefühl. Diesem geht die objective Nothwendigkeit des andern Falls als die grössere vor; deren nähere Bestimmung ist *δι' ὑμᾶς*, und zwar vom Gesichtspunkt der *Liebe* aus. „Vitae suae adjici nihil desiderat sua causa, sed eorum, quibus utilis est," *Senec.* ep. 98. Vrgl. ep. 104. — *δι' ὑμᾶς*) geht auf die *Philipper*, denen es sich übrigens von selbst verstand, dass P. diesen Nothwendigkeitspunkt nicht *ausschliesslich* auf sie beziehen wollte. Aber *δι' ὑμᾶς* entspricht ganz der individualisirenden Ausdrucksweise der besondern Liebe zu den Lesern.

V. 25 f. *Τοῦτο πεποιθ.*) *τοῦτο* gehört nicht zu *οἶδα*, sondern zu *πεποιθ.*, und bezieht sich auf das eben ausgesprochene Nothwendigkeitsverhältniss, auf welches vertrauend P. weiss, dass u. s. w., so dass also *ὅτι* nur von *οἶδα* abhängt, — gegen *Theophyl.*, *Erasm.*, *Calov.*, *Heinr.*, *Flatt* u. M., bei deren Fassung dem *οἶδα* die *Grundangabe* fehlen würde, welche eben in *τοῦτο πεποιθ.* gegeben ist, wie sie pragmatisch nothwendig war. Zum Objects-Accus. bei *πεποιθ.* vrgl. *Bernhardy* p. 106. *Krüger* §. 46, 10. Beachte, dass man sagen kann: *πεποίθησιν πέποιθα*, 2. Reg. 18, 19. Vrgl. z. 2, 18. — *μενῶ*) *bleiben werde*, Gegensatz des *ἀναλῦσαι*, welcher vorher durch *ἐπιμένειν ἐν τ. σαρκί* ausgedrückt war. Vrgl. Joh. 12, 34. 21, 22 f. 1. Kor. 15, 6. An das absolute *μενῶ* knüpft der liebevolle Affect (V. 8.): *καὶ συμπαραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν*) *und sammt euch allen dableiben werde*; ich und ihr Alle, wir werden am Leben erhalten werden. Welchen *terminus ad quem* P. im Auge hat, ist nach V. 6. u. 10. nicht zweifelhaft. — *παραμένω*, *dableiben*, ganz wie *μένω* im Sinne von *in vita manere:* Herod. 1, 30. Daher *συμπαραμένειν* (Thuc. 6, 89, 3. Men. b. Stob. 69, 4, 5.), mit dableiben: *mit am Leben bleiben.* So LXX. Ps. 72, 5. Basil. I. p 49. Greg. Naz. I.

p. 74. (mit *συνδιαιωνίζειν* verbunden). — *εἰς τὴν ὑμῶν — πίστ.*) *ὑμῶν* mit dem Nachdrucke des liebevollen Interesses voran; *τῆς πίστεως* aber bezieht sich (gegen *v. Heng.*) auf *προκοπ. und χαράν*: *zu eures Glaubens Fortschreitung und Freude*, und ist Genit. des *Subjects*. Die beiden concreten Vorstellungen, dass der Glaube der Philipper (nicht blos: „cum felicem videbunt istius captivitatis exitum", *Beza*, sondern auch durch die Erfahrung erneueter Wirksamkeit des Ap. unter ihnen, s. V. 26.) gedeihen und sich freuen soll, sind nicht durch ein willkürlich gemachtes *ἐν διὰ δυοῖν* zu verschmelzen: „in incrementum gaudii vestri, quod ob agnitum evang. percipitis," *Heinr.* vrgl. auch *am Ende* u. *Flatt.* Irrig *Weiss*: *τῆς πίστ.* könne nicht auch zu *προκοπήν* gehörig sein, weil es hierzu Genit. *objecti* wäre; der Glaube ist ja das fortschreitende *Subject*. Vrgl. V. 12, 1. Tim. 4, 15. 2. Makk. 8, 8. Sir. 51, 17. — V. 26. *ἵνα τὸ καύχημα* etc.) von dem allgemeinen *εἰς τὴν ὑμῶν προκ. κ. χ. τ. πίστ.* der *besondere und concrete Zweck*, welcher also als der *Endzweck* des *μενῶ κ. συμπαραμ. πᾶσ. ὑμ.* dargestellt ist. Vrgl. V. 10. Das *καύχημα* ist, weil *ὑμῶν* dabeisteht (vrgl. 1. Kor. 5, 6. 9, 15. 2. Kor. 2, 14. 9, 3.), das der *Leser*, nicht des *Apostels (Chrys.: μειζόνως ἔχω καυχᾶσθαι ὑμῶν ἐπιδόντων, Ewald: „mein Stolz auf euch* am jüngsten Tage"); auch ist es nicht, wie gewöhnlich, (auch noch von *Schenkel*, nicht aber von *Weiss*) geschieht, *gloriatio* (*καύχησις*) zu fassen (wobei *Flatt* u. M. sogar an das Rühmen *gegen judaisirende Lehrer* denken), sondern *materies gloriandi* (Rom. 4, 2. 1. Kor. 5, 6. 9, 15 f. 2. Kor. 1, 14. 5, 12.): *damit das, dessen ihr euch rühmet* (nämlich der Besitz des Evang., *euer Christenstand*; vrgl. vorher *τῆς πίστεως* und nachher V. 27. *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ* X.), *überschwenglich werde* (d. i. *uberima incrementa capiat*) *in Christo Jesu*. Letzteres drückt die *Sphäre* aus, *in welcher* das *περισσεύειν* geschehen soll, so dass dieses als *specifisch christliches* charakterisirt wird, welches in Christo als dem Elemente, in welchem das religiöse Bewusstsein und die ethische Lebensthätigkeit dabei ist, sich entwickelt. Geschähe das *περισσεύειν ausser* Christo, so wäre es ein selbstisches, fremdartiges, überh. abnormes. Dieses *περισσεύειν ἐν X. I.* aber soll geschehen: *ἐν ἐμοὶ διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας* etc. (vor *διά* ist *kein* Komma zu setzen), d. h. *es soll in mir vermittelst meiner Wiederkunft zu euch seinen Grund haben*, sofern nämlich diese meine Rückkehr an sich und vermöge meiner erneueten Wirksamkeit unter euch den glücklichen Erfolg jenes rechten Reichlichwerdens eueres *καύχη-*

μα hervorbringen wird. Demnach sind die beiden ἐν in ἐν Χ. Ἰ. und in ἐν ἐμοὶ *verschieden* gedacht; ersteres ist *Modalbestimmung* von περισσεύῃ, letzteres *Grundbestimmung* zu περισσ. ἐν Χ. Ἰ. Gegen die Wortstellung beziehen Viele (s. *Calvin, Heinr., Rheinw., Rilliet* u. M.) ἐν Χ. Ἰ., ja Manche auch ἐν ἐμοὶ (*Storr, Flatt*), zu τὸ καύχημα ὑμῶν unter verschiedenen willkürlichen Sinnbestimmungen, z. B. *Flatt:* „so dass ihr noch mehr Ursache haben werdet, euch in Rücksicht auf mich Jesu Christi zu rühmen" (der mich euch wiedergegeben hat), *Rheinw.*: „Wenn ich durch die Macht Christi gerettet werde, so werdet ihr reichlichen Grund finden, den Herrn zu preisen, der so Grosses an mir gethan," *Rilliet:* „afin que vous trouviez en moi, par mon retour auprès de vous, l'occasion de vous glorifier toujours plus, d'être unis à Christ." — πάλιν) schliesst sich wie eine adjectivische Bestimmung an παρουσ. an. S. z. 2. Kor. 11, 23. Gal. 1, 13. 1. Kor. 8, 7.

Anmerk.: Aus V. 20—26. ist nicht zu entnehmen, dass P. damals zweifelhaft gewesen sei, ob er die Parusie noch erleben werde (*Usteri* Lehrbegr. p. 355. u. M.). Denn V. 20. *setzt er nur den Fall* seines Todes, und zwar V. 21. als den für ihn *gewinnreichen* Fall, nach welchem er daher auch V. 23. zu *verlangen* versichert. Auf Grund der Nothwendigkeit seines längern Lebens aber (V. 24.) *weiss* er V. 25., dass jener Fall *nicht* eintreten werde. Dieses οἶδα V. 25. ist nicht in ein *probabiliter sperare* u. dergl. (*Beza, Calvin, Estius* u. V., auch *Heinr., Rheinw.;* vrgl. *Matthies, v. Heng., Rilliet*) abzuschwächen, wobei *Grot.* aus der Verbindung von οἶδα πεποιθ. sogar den Sinn herausbringt: *„scio me haec sperare, i. e. malle"*, während Andere auf das Argumentum *a silentio* sich zurückziehen, dass P. hier nichts von einer *Offenbarung* sage (s. *Estius, Matthies* u. M.), sondern nur einen an sich irrsamen *Schluss* ausdrücke (*Weiss*). Nein, wenngleich er die *Möglichkeit* gesetzt hat (vrgl. 2, 17.) hingerichtet zu werden, so *weiss* er doch, dass er am Leben bleiben werde, und dabei ist zuzugestehen, dass der *Erfolg* diesem bestimmten οἶδα, welches *Beng.* sogar auf ein *dictamen propheticum* zurückführt, *nicht entsprochen* hat, nicht aber eine *zweite* Römische Gefangenschaft mit u. St. zu begründen (*Chrys., Oecum., Theodoret., Bulling., Pisc., Calov., Estius, Beng.* u. V., auch *Wiesing.*); über das Verhältniss u. St. zu Act. 20, 25. s. z. Act. — Zu beachten ist noch, dass P. nach V. 23. voraussetzt, er werde, falls er getödtet würde, *nicht in den Hades*, sondern *in den Himmel zu Christo* kommen, — eine Ueberzeugung vom Glücke des Märtyrertodes, die auch 2. Kor. 5, 8. u. in der Geschichte des Stephanus Act. 7, 59., also nicht erst in der Apokal. (6, 9 ff. 7, 9 ff.)

ihren Sitz hat *). Leere Ausflucht bei *Wetst.*: mit ἀναλῦσαι zwar sei das Sterben, aber mit σὺν X. εἶναι erst die Zeit nach der Auferstehung gemeint (vrgl. auch *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 954 ff.), und bei *Grot.*: σὺν X. εἶναι heisse: *in Christi custodia esse*, und „*nihil hinc de loco definiri potest.*“ Auch ist es durchaus contextwidrig (s. V. 20. 21.) ἀναλῦσαι mit *Kaeuffer* von der Verwandelung bei der Parusie („ut quasi eximeretur carne“) zu deuten. Vrgl. vielmehr Polyc. ad Phil. 9.: ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. Clem. Rom. 1. Kor. 5. von *Petrus*: μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, von *Paulus*: εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη. Es ist ein *Mittelzustand* zu denken, noch nicht die vollendete Herrlichkeit, aber im *Himmel*, wo Christus ist, 3, 20 f. Mit Unrecht findet *Georgii* in *Zeller's* theol. Jahrb. 1845. I. p. 22. nach *Usteri* Lehrbegr. p. 368. an u. St. eine *Fortbildung* der neutestam. Ansicht, erst durch das Zurücktreten der Hoffnung einer *baldigen* Parusie entwickelt. Vrgl. *Neand.* u. *B. Crus.* (welcher auf eine Inconsequenz der Vorstellungen hinauskommt). Dagegen ist, auch abgesehen von 2. Kor. 5, 8. u. Act. 7, 59., dass noch in unserm Briefe die *baldige* Parusie sehr bestimmt erwartet wird. S. bes 3, 20 f. Von einem *Zwischenkörper* aber zwischen Tod u. Auferstehung enthält das N. T. nichts. S. Anm. z. 2. Kor. 5, 3. Unklare Phantasie bei *Delitzsch* Psychol. p. 443 f., welcher aber p. 419 ff. treffend die Unrichtigkeit der Lehre vom *Seelenschlaf* nachweist.

V. 27. An diese Nachrichten über seine damalige Lage knüpft nun P. Ermahnungen zum rechten Verhalten für die Leser. — μόνον) Vrgl. Gal. 2, 10. 5, 13. Bei jener Gewissheit nämlich, dass er am Leben bleiben werde u. s. w., hat er, damit der Zweck dieser seiner Lebenserhaltung (V. 25 f.) an ihnen erreicht werde, *lediglich* zum würdigen Christenwandel sie aufzufordern; eines Weiteren bedarf es nicht dazu. — τοῦ Χριστοῦ) *von Christo.* S. z. Mark. 1, 1. — πολιτεύεσθε) Vrgl. z. Act, 23, 1. S. auch 2. Makk. 6, 1. 11, 25. 3. Makk. 3, 4. Joseph. Antt. 3, 5, 8. *Wetst.* z. St. u. *Suicer.* Thes. II. p. 709 ff. *Ge-*

*) Rom. 8, 10 f. ergiebt nur überhaupt, dass das Leben der Gläubigen vom Tode des Leibes unberührt bleibt wie Joh. 11, 25 f. Sie bleiben in Gemeinschaft mit Christo; aber über die Art und den Ort dieser Gemeinschaft, in der sie ja auch im *Hades* stehen können (Luk. 16, 22 ff. 23, 43. Phil. 2, 10.), sagt jene Stelle so wenig wie 8, 38. 11, 8. An u. St. aber weist das σὺν Χριστῷ εἶναι auf ein wirkliches Zusammensein mit dem Herrn im Himmel; vrgl. 1. Thess. 4, 14. 17. Act. 7, 59. 2. Kor. 1. l., geht also nicht auf den Zustand im Hades (*Schenkel*).

wählt aber ist das (sonst von P. in den Briefen nicht gebrauchte) Wort von der Lebensführung, weil er das dem Inhalte des Evang. entsprechende sittliche *Gemeinde*leben (*πολιτεύεσθαι, Bürger im Staate sein, als Bürger leben*, s. d. *Lexica*) im Auge hat. S. d. Folgende. Gewählt ist es auch Act. 23, 1., wo die Vorstellung des amtlichen Dienstverhältnisses zu Grunde liegt (*πολιτεύεσθαι*, ein Amt im Staate verwalten). Vrgl. 2. Makk. 6, 1. 11, 25. 3. Makk. 3, 4. Ohne solche Beziehungen sagt P. *περιπατεῖν* (Eph. 4, 1. Kol. 1, 10. mit *ἀξίως*). — *εἴτε ἐλθὼν* etc.) Zwischenbestimmung bis *ἀπών*, so dass dann *ἀκούσω* von *ἵνα* abhängt: *damit ich — sei es wenn ich gekommen sein und euch gesehen haben werde, sei es wenn ich abwesend bin — höre* u. s. w. Die beiden Fälle *εἴτε — εἴτε* beziehen sich nicht auf die Befreiung *und Nichtbefreiung*, sondern sie *setzen die Gewissheit der Befreiung voraus* (V. 25 f.), nach welcher P. seine apostolischen Reisen fortsetzen und wieder zu den Philippern kommen wollte, ja zu kommen vertraute (2, 24.), aber auch, je nach den Umständen, anderswohin geführt werden und fern von ihnen sein konnte (*εἴτε ἀπών*). In beiden Fällen aber wünschte er in Betreff der Philipper *zu hören* u. s. w., nämlich im *ersteren* Falle *aus ihrem eigenen Munde*, durch seine Gespräche mit ihnen, durch ihr Bekenntniss u. dergl., in *letzterem* Falle *aus dem Munde Anderer*, durch Nachrichten und Bezeugungen über ihre christliche Verfassung. Die voreilige Annahme, dass *ἀκούσω* nur zu dem zweiten Falle passe, hat dem Ap. das Unrecht gethan, seine Rede sei „*hiulca*“ (*Calvin*), wobei man annahm, er habe entweder schreiben wollen: „ut sive veniens *videam* vos, sive absens audiam,“ oder: „sive quum venero et videro vos, sive absens audiam de statu vestro, *intelligam utroque modo*“ etc. Zwischen beiden lässt *Calvin* die Wahl; dass Letztere billigen *de Wette* u. *Weiss*, vrgl. *Rilliet*. Ganz willkürlich erklärt *Hoelem.*, als ob P. geschrieben hätte: *ἵνα, εἴτε ἐλθὼν κ. ἰδὼν ὑμᾶς, εἴτε ἀπὼν καὶ ἀκούσας τὰ περὶ ὑμῶν. στήκητε* etc., so dass die Participia *absolute* Nominat. wären. — *τὰ περὶ ὑμῶν*) Object von *ἀκούσω*, so dass *ὅτι στήκετε* etc., *dass ihr* nämlich *stehet* u. s w., eine aus dem liebevollen Vertrauen des Ap. geflossene *Näherbestimmung* ist, analog der bekannten Attraction *οἶδά σε τίς εἶ* u. dergl. *Winer* p. 551. Ungeschickt hat man es *absolut* erklärt: „*quod attinet ad* res vestras“ (*Heinr., Rheinw., Matthies* u. M.), während *v. Heng.* nicht geschickter *εἴτε ἀπὼν ἀκούσω τ. π. ὑμ.* zusammennehmend, hernach wieder *ἀκούσω* supplirt. *Grot., Estius* u. *am Ende*

nahmen *τά* gar für *ταῦτα*, u. *Hoelem.*, lässt P. auch hier (vergl. vorher z. *εἴτε ἐλθὼν* etc.) *anakoluthisch* sich ausdrücken, so dass entweder *ὅτι* wegzulassen und *στήκητε* zu schreiben, oder *τά* nicht zu setzen gewesen wäre. — *ἐν ἑνὶ πνεύματι*) ist das gemeinsame Element, *in welchem* sie *stehen*, d. h. standhaft verharren sollen (Rom. 5, 2. 1. Kor. 15, 1.); *πνεύματι* aber geht nicht auf den *heiligen Geist (Erasm., Beza* u. M., auch *Heinr., Rheinw., Matthies, v. Heng., Weiss*), sondern, wie der Context durch *μιᾷ ψυχῇ* anzeigt, auf den *menschlichen* Geist. Die völlige *Uebereinstimmung* der Geister in Ueberzeugung, Willensrichtung und Gesinnung bietet die Erscheinung *Eines* Geistes dar, welchen die verschiedenen Persönlichkeiten gemeinsam haben. Gut *de Wette*: „der praktische Gemeingeist.“ Vrgl. Act. 4, 32. Dabei versteht sich dem christlichen Bewusstsein von selbst, dass diese Einheit des menschlichen Geistes vom *heiligen* Geiste *gewirkt* ist (s. z. Eph. 4, 3 f. 23.), aber es ist durch *ἑνὶ πνεύμ.* nicht *gesagt*. Diess *ἐν ἑνὶ πν.* hat übrigens den *Nachdruck*, weshalb nachher *μιᾷ ψ.* an die Spitze gestellt ist (*Kühner* II. p. 626.). — Die *besondere Modalität*, welche diess verlangte Standhalten in Einem Geiste haben soll, enthält das Folgende bis *ἀντικειμ.* — *μιᾷ ψυχῇ συναθλ.* etc.) Die *ψυχή*, vom *πνεῦμα* unterschieden, ist das Princip des individuellen persönlichen Lebens, welches einerseits vom *πνεῦμα*, als dem Principe der höhern göttlichen *ζωή*, und andererseits von der Aussenwelt die Eindrücke empfängt und die Werkstätte der Empfindungs- und Triebthätigkeit ist, deren *sympathetische Einheit* in der Gemeinde hier bezeichnet wird (vrgl. z. Luk. 1, 46 f.). Vrgl. *ἰσόψυχος* 2, 20., *σύμψυχοι* 2, 2., Herodian. 8, 5, 15.: *μιᾷ τε γνώμῃ καὶ ψυχῇ*, Rom. 15, 6.: *ὁμοθυμαδόν*. Nicht noch zu *στήκετε* gehört *μιᾷ ψ. (Chrys., Theophyl., Luther, Er. Schmid* u. M.), da *συναθλ.* eine contextmässige Modalbestimmung verlangt. — *συναθλοῦντες*) passend zu *στήκετε* nach der Vorstellung des *Wettkampfes* (vrgl. V. 30.), unter welcher die Thätigkeit der christlichen *Treue* im Verhältnisse zu allen feindlichen Gewalten erscheint. Vrgl. Kol. 2, 1. 1. Thess. 2, 2. 1. Tim. 6, 12. 2. Tim. 4, 7. al. auch Soph. O. C. 564. Eur. Suppl. 317 al. Das *Compos., mitkämpfend* (vrgl. 4, 3. u. *συναγωνίζεσθαι* Rom. 15, 30.), geht nicht auf die *Gemeinschaft der Philipper* selbst („quasi facto agmine contra hostes evang.,“ *Grot.* vrgl. *Hoelem. Rilliet, de Wette, Wiesing., Weiss* u. M. nach *Chrys., Theodoret., Theophyl., Oecum.*), sondern P. denkt *sich selbst* als Kämpfer (V. 30.), und die

Philipper kämpfen mit, leisten ihm Beistand (Diod. 3, 4.) im Kämpfen. Dass sie es *einmüthig* thun sollen, ist vorher nachdrücklich gesagt, liegt aber nicht im *συναθλ.* Ist aber *Paulus* der Kämpfer, so darf auch nicht gefasst werden: „*adjuvantes decertantem* adversus impios evangelii *fidem*," *Erasm.* Paraphr., vrgl. *Castal., Mich., Mynster, Flatt,* — auch abgesehen davon, dass eine *solche Personification* der *πίστις* ohne Beispiel ist und vom Texte dargeboten sein müsste. *τῇ πίστει* ist Dativ. *commodi* (vrgl. Jud. 3.), nicht *instrumenti* (*Beza, Calvin, Grot., Calov., Loesn., Rheinw.* u. M.), was *μιᾷ ψυχῇ* war. Ueber den Objects-Genitiv bei *πίστις* s. z. Rom. 3, 22.

V. 28. Ueber *πτύρεσθαι, scheu werden* (von Pferden, Diod. S. 2, 19. 17, 34. Plut. Fab. 3. Marc. 6.), in *Bestürzung gerathen* (Diod. S. 17, 37 f. Plat. Ax. p. 370. A.), s. *Kypke* II. p. 312. Gen. 41, 8. hat Aq. *καταπτύρεσθαι.* — *ἐν μηδενί*) *in keinem Punkte, nulla ratione*, V. 20. 2. Kor. 6, 3. 7, 9. Jak. 1, 4. — Die *ἀντικείμενοι* (vrgl 1. Kor. 16. 9.) sind nicht die *Judaisirenden* und ihre Anhänger *(Flatt)*, die böswilligen *Irrlehrer (Matthies)*, sondern die *nichtchristlichen Widersacher des Evangel.* unter Juden und Heiden. Diess folgt aus V. 30., da des Ap. Lage und Wirken ein Kampf mit *Solchen* war, vrgl. V. 7. — *ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς* etc.) *welches ja ist* u. s. w., geht auf das eben gesagte *μὴ πτύρεσθαι ὑπὸ τῶν ἀντικειμ.*, wozu P. *ermuthigen* will. Diese *Standhaftigkeit* im Kämpfen ist der herrschende Begriff, nicht das Kämpfen oder Leiden selbst, worauf *Ewald* ἥτις bezieht, welcher hernach, doch ohne kritischen Nachweis, *ἀπωλείας ὑμῶν, ὑμῖν δέ* lesen will. — *αὐτοῖς*) *τοῖς ἀντικειμένοις*, ist einfach als Dativ der *Beziehung* zu nehmen: *als welches ihnen eine Anzeigung von Verderben ist.* Ὅταν γὰρ ἴδωσιν, ὅτι μυρία τεχναζόμενοι οὐδὲ πτῦραι ὑμᾶς δύνανται, οὐ δεῖγμα τοῦτο σαφὲς ἔξουσιν, ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν ἀπολοῦνται, τὰ δὲ ὑμέτερα ἰσχυρὰ καὶ ἀνάλωτα καὶ αὐτόθεν ἔχοντα τὴν σωτηρίαν; *Theophyl.* Das einen *Grund* enthaltende ἥτις ist ganz wie Eph. 3, 13. S. z. d. St. Nachdrücklicher noch wäre diess durch ἥτις γε ausgedrückt *(Klotz* ad Devar. p. 305.). Dass aber die *ἀντικείμενοι* in der Unerschrockenheit der Verfolgten einen Beweis (nicht: *causa*, wie *Vulg.* hat, sondern vrgl. Rom. 3, 25 f. 2. Kor. 8, 24. Plat. Ep. 7. p. 341. E. Legg. 12 p. 966. C.) ihres eigenen Verderbens und anderseits des Heils der Verfolgten (*ὑμῶν δὲ σωτηρίας*) *nicht erkennen*, ändert das Sachverhältniss an sich nicht, dass das *μὴ πτύρεσθαι* eine solche *ἔνδειξις* für sie objectiv wirklich *ist.* Es ist ja das

σημεῖον der gerechten göttlichen Sache und ihres nothwendigen endlichen Sieges. *Verderben* und *Heil:* Beides ohne nähere Bestimmung; aber der Leser *wusste*, welche Beziehung er Beiden zu geben habe, nämlich auf das *Messianische* Verderben und Heil. Vrgl. zur Sache 2. Thess. 1, 5 ff. Rom. 8, 17. 2. Tim. 2, 12. Luk. 12, 32. al. — καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ) *und zwar* (s. z. Rom. 13. 11.) *von Gott*, so gewiss und unfehlbar also; es verstärkt das Ermuthigende, welches mit ὑμῶν δὲ σωτηρίας gegeben war; denn dass τοῦτο nur auf diesen zweiten und Haupt-Theil von ἥτις etc. (*Calvin, Piscat., Calov., Flatt* u. M. auch *Ewald*), nicht aber auf beide Hälften von ἥτις etc. sich bezieht (*Beza, Grot.* u. V. auch *Wiesing., Weiss, Schenkel*), ergiebt der Context durch das folgende nachdrücklich vorangestellte ὑμῖν V. 29. Ganz fremd aber dem Zusammenhange ist eine Absicht der *Demüthigung* (*Hoelem.* u. Aeltere nach den Griechischen Vätern). Auch sind die Worte nicht zum *Folgenden* (ὅτι, *dass*) zu ziehen (*Clem. Al., Chrys., Theodoret., Erasm.* u. M. u. neuerlich *Rilliet*), wobei das (präparative) τοῦτο ein unpragmatisches Gewicht bekäme, gleichwohl aber ἀπὸ θεοῦ durch ἐχαρίσθη selbstverständlich wäre.

V. 29. Ὅτι ist argumentativ. „Καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ, sage ich, *da ja Euch geschenkt wurde*" u. s. w. Diese *Euch* auszeichnende Verleihung ist der Thatbeweis, dass es mit jenem ἀπὸ θεοῦ seine unzweifelhafte Richtigkeit hat, dass also jene ἔνδειξις eueres endlichen Heils, welche sich in euerer Unerschrockenheit darstellt, eine *göttliche*, dass sie der *Fingerzeig Gottes* ist. — ὑμῖν) mit Nachdruck voran, den vorherigen ὑμῶν δὲ σωτηρίας (worauf sich καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ bezieht) entsprechend. — ἐχαρίσθη) *donatum est*, von wem, versteht sich von selbst. 1. Kor. 2, 12. — τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ) als ob gleich das πάσχειν folgen sollte. Aber der Gedanke οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτ. πιστεύειν tritt dazwischen, so dass nun auch noch ἀλλὰ καί gesagt werden muss und wegen des eingetretenen verschiedenen Präpositions-Verhältnisses (εἰς) das schon gesagte τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ durch τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ wiederaufgenommen wird. So erscheint οὐ μόνον — ὑπὲρ αὐτοῦ als ein näher bestimmendes Eingeschobenes, nach welchem auf dem schon durch τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ vorbereiteten, nun aber erst eintretenden πάσχειν mit Nachdruck zu verweilen ist: „*Euch ist die Gnadenverleihung geworden, für Christum* — nicht allein an ihn zu glauben, sondern auch für ihn — *zu leiden.*" Plat. Leg. 10, p. 802. C.: εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ

οὐδὲ ἀλλ. ψυχὴ δὲ ἐν πρώτοις γεγενημένη. S. auch *Dissen* ad Dem. de cor. p. 431. *Fritzsche* ad Matth. p. 501. Ungeschickt war es, *τὸ ὑπὲρ X.* absolut und (trotz des nachherigen *ὑπὲρ αὐτοῦ*) in dem Sinne: *was Christum anbelangt*, zu nehmen (*Beza, Camerar., Calov.* u. M., auch *Matthies* u. *Rilliet*). Die Auffassung des *Leidens* für Christum als hoher göttlicher *Auszeichnung* s. schon Act. 5, 41. vrgl. Matth 5, 11 f. Vrgl. zu V. 7.

V. 30. *so dass ihr den nämlichen Kampf habet* u. s. w., dient zur Charakterisirung des eben gesagten *ὑμῖν ἐχαρ. τὸ ὑπὲρ X. πάσχειν*, und die Absicht dabei ist eben die Fühlbarmachung *der hohen Würde und Auszeichnung* des Leidens für Christum, welche in dem Bewusstsein der Schicksalsgemeinschaft mit dem Ap. lag. Das Particip. konnte P. im *Nominat.* setzen (statt Dativ.), weil ihm *ὑμεῖς* als das *logische* Subject des Vorherigen vorschwebt. Vrgl. z. Eph. 3, 18. 4, 2. 2. Kor. 1, 7. Kol. 2, 2. Phil. 3 19. *Kühner* II. p. 377. *Wilke* Rhetor. p. 210 f. Daher ist, wie kein logischer, so auch kein grammatischer Grund, mit *Bengel, Michael., Lachm., Ewald* (vrgl. auch *Buttm.* neut. Gr. p. 256.) *ἥτις — πάσχειν* zu parenthesiren, was vielmehr den Fluss der Rede nur störend unterbricht. — *τὸν αὐτόν*) nämlich in Betreff des *Objectes;* es ist der Kampf *für Christum* (V. 29.) *und sein Evangel.* V. 7. — *οἷον εἴδετε* etc.) *wie ihr ihn gesehen habet an mir* (nämlich damals als ich noch bei euch in Philippi war; Scenen dieses Kampfes: Act. 16, 16 ff.) *und jetzt* (aus meinem Briefe, welcher euch vorgelesen wird) *höret an mir.* In seinem Briefe *spricht* P. zu den Philippern, als ob sie ihn selbst reden hörten, — so *hören sie an ihm* seinen Kampf, welcher sich in des Apostels Aeusserungen zu vernehmen giebt. Falsch *Syr., Vulg., Erasm., Beza, Calvin, Grot.* u. M., auch *Flatt*, das zweite *ἐν ἐμοί* sei *de me.* — Uebrigens ist die wortwidrige Ansicht von *Heinr.*, dass P. „quasi auguratus *futura* temporibus *praesentibus* eloquatur," lediglich eine Folge der irrigen Ansicht, dass die *ἀντικείμενοι* V. 28. *falsi doctores* seien. S. vielmehr V. 7.

Kap. II.

V. 1. Statt *εἴ τι παραμ.* haben D.* L. Minusk.: *εἴ τις παραμ.* Gebilligt von *Griesb.*, aufgenommen von *Matth.* Nichts als mechanische Wiederholung des vorherigen *εἴ τις.* Eben so ist zu urtheilen über die Lesart: *εἴ τις πλάγχνα*, obwohl *dieses τις* (statt dessen die Re-

cepta τινα herzustellen ist) die überwiegende Beglaubigung von A. B. C. D. E. F. G. L. Sin. Minusk. Bas. Chrys. Damasc. Oec. Theoph. hat, und von *Griesb.*, *Matth.*, *Scholz*, *Lachm.* (jetzt auch *Tisch.*) aufgenommen ist. τινα (so schon *Clem. Al.* Strom. 4. p. 604.) ist trotz seiner geringen Minuskelbezeugung schlechthin nothwendig *) — V. 3. ἤ) *Lachm.* u. *Tisch.*, wie auch *Griesb.* empfahl: μηδὲ κατά, nach A. B. C. Sin. Minusk. Verss. Vätern. Interpretament, wofür auch die Lesarten ἤ κατά, καὶ κατά, μηδὲν κατά sprechen. — V. 4. *Elz.*, *Scholz* haben beide Male ἕκαστος, welches auch *Reiche* schützt. Aber ἕκαστοι, durch überwiegende Zeugen beglaubiget, wurde durch den Singul. verdrängt, da nur dieser sonst im N. T. vorkommt. — Statt σκοποῦντες hat *Elz.* σκοπεῖτε, gegen entscheidende Zeugen. — V. 5. τοῦτο γάρ) Blos τοῦτο haben A. B. C.* Sin.* Minusk. Verss. Väter, *Lachm.* Aber zur Weglassung von γάρ veranlasste, dass man das vorherige ἕκαστοι als Anfang des neuen Satzes betrachtete (A. C. Sin.). Wo das nicht der Fall war, begünstigte der Anfang einer Lection bei τοῦτο die Weglassung. — φρονείσθω) Entscheidende Bezeugung durch die Majuskeln hat φρονεῖτε, welches *Griesb.* empfohlen und *Lachm.* aufgenommen. Richtig; die Recepta ist Correctur, durch das folgende ὁ καὶ ἐν X. 'I. veranlasst. Anders und gegen *Lachm.*: *Ch. F. Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 49. u. *Reiche* Comm. crit. p. 217. — V. 9. Statt τὸ ὄνομα haben *Elz.*, *Scholz* blos ὄνομα, gegen A. B. C. Sin. 17. u. m. Väter. Der Artikel ist durch die vorhergehende Sylbe untergegangen. — V. 13. Der Artikel vor θεός (*Elz*, *Scholz*) ist überwiegend verurtheilt. — V. 15. γένησθε) A. D.* E,* F. G. Vulg. It. Cypr.: ἦτε. So *Lachm.* Aber die Zeugen sind nicht entscheidend, und die Recepta ist um so mehr zu schützen, da γένησθε leichter durch ἦτε als umgekehrt glossirt werden konnte, sowohl an sich, als auch hier wegen des folgenden ἐν οἷς φαίνεσθε etc. — ἀμώμητα) *Lachm.*: ἄμωμα, nach A. B. C. Sin. Minusk. Clem. Cyr. Aber letzteres ist die *gangbare* Form im N. T., und drängte sich leicht ein (vrgl. Var. 2. Petr. 3, 14.). — ἐν μέσῳ) A. B. C. D.* F. G. Sin. Minusk. Clem.: μέσον. Gebilliget von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die Recepta ist erklärend. — V. 19. κυρίῳ) *Lachm.*: Χριστῷ, nach zu schwachen Zeugen. — V. 21. *Elz.*: τὰ τοῦ Χριστοῦ 'Ιησοῦ. Aber τὰ 'Ιησοῦ X. (*Tisch.*: τὰ Χριστοῦ 'Ιησοῦ) hat das Uebergewicht der Zeugen. — V. 26. Nach ὑμᾶς haben A. C. D. E. Sin.* Minusk. Verss. u. e. spätere Väter ἰδεῖν, welches *Lachm.* in Klammern hat. Aufzunehmen, da die Auslassung nach 1, 8. sehr nahe lag, und da kein Grund vorhanden war, hier und nicht 1, 8. zu glossiren. —

*) *Reiche* Comm. crit. p. 213. will statt τινα: τι lesen, was aber auch nur bei Minusk. sich findet und kaum einer erzwungenen Erklärung fähig ist („*si qua* est vobis", oder „*si quid* valet").

V. 27. *Elz.*: ἐπὶ λύπῃ. gegen überwiegende Zeugen, welche ἐπὶ λύπην haben. — V. 30. τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ) *Tisch.* hat blos τὸ ἔργον, zwar nur nach C., aber richtig, da das blose τὸ ἔργον eines bestimmenden Zusatzes bedürftig erschien, welchen man ihm auch durch κυρίου (A. Sin.) gab. — παραβουλ.) Die Form παραβολ. ist überwiegend bezeugt, und vorzuziehen. S. d. exeg. Anm.

V. 1. *Οὖν*) folgert aus 1, 30., was unter diesen Umständen die angelegentliche Pflicht der Leser sei. Sind sie mit dem Ap. in gleichem Kampfe, so fordert die Pietät desto dringender von ihnen, dass sie seine Freude voll machen u. s. w. Somit führt er nach der von ἥτις V. 28. an enthaltenen Digression auf die schon V. 27 gegebene Ermahnung zur *Einmüthigkeit* zurück, an welche sich dann V. 3 f. die Ermunterung zur gegenseitigen *Demuth* anreiht. — εἴ τις etc.) *vier* Punkte, deren Vorhandensein die Erfüllung seiner Freude V. 2. den Lesern dringend an's Herz legen müsse. Bei jedem ist einfach ἐστί zu ergänzen: *wenn es irgend eine Ermunterung in Christo, wenn es irgend eine Liebeströstung giebt* u. s. w. Man bemerke, dass diese vier Punkte in *zwei parallele Hälften* zerfallen, so dass in jeder der erste Punkt auf das *objective* Princip des christlichen Lebens (ἐν Χριστῷ und πνεύματος), und der zweite auf das *subjective* Princip, auf die specifische *Gesinnung* des Christen hinweist (ἀγάπης und σπλάγχνα κ. οἰκτιρμοί). So ist die Motivirung, welche in diesen vier Momenten liegt, gleichmässig sowohl objectiv *verbindend* als innerlich *rührend* (πῶς σφοδρῶς, πῶς μετὰ συμπαθείας πολλῆς! *Chrys.*). — παρακλ. ἐν Χ.) ἐν Χ. bestimmt die παρακλ. als *specifisch christliche*, welche in Christo ihr Lebenselement hat, so dass sie aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgeht, in ihr wurzelnd und von ihr getragen und bestimmt. So geschieht's in *Christo*, dass der Bruder dem Bruder *Zuspruch* thut. Παράκλησις nämlich ist *Zuspruch* (1. Kor. 14, 3. Rom. 12, 8. Act. 4, 36. 9, 31. 13, 15. 15, 31.), d. i. erweckliches und erbauliches Zureden; die Fassung *consolatio* greift dem richtig gefassten folgenden παραμύθιον vor (gegen *Vulg.*, *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Estius*, *Grot.*, *Heinr.* u. V.; neuerlich wieder so *Hoelem.*, u. *Ewald*). — εἴ τι παραμ. ἀγάπ.) παραμύθιον (s. *Lobeck* ad Phryn. p. 517. *Jacobs* ad Ach. Tat. p. 708.) entspricht dem vierten Gliede (σπλάγχνα κ. οἰκτ.), und ist deshalb und weil es nicht mit dem vorherigen Punkte gleich sein kann, nicht allgemein *Zureden*, *Zu-*

spruch zu fassen (Plat. Legg. 6. p. 773. E. 11. p. 880. A.), sondern bestimmt: *Tröstung* (Thuc. 5, 103. Theocr. 23, 7. Sap. 3, 18. Esth. 8, 15. vrgl. *παραμυθία* Plat. Axioch. p. 365. A. Luc. Nigr. 7. Ps. 65, 12. Sap. 19, 12. 1. Kor. 14, 3.; s. *Schaef.* ad Bos. p. 492.). So die Meisten, gegen *Calov., Flatt, Matthies, de Wette, Hoelem., v. Heng., Ewald, Weiss.* Der Genit. *ἀγάπης* ist der des *Subjects*: eine Tröstung, *welche Liebe giebt*, welche aus christlicher Bruderliebe fliesst. Um in den drei ersten Momenten die *Trinität* zu finden, haben Dogmatisten, wie *Calov.* auch *Wolf, ἀγάπης* von der Liebe *Gottes* (zu uns) verstanden. — *εἴ τις κοινων. πν.*) *wenn irgend eine Gemeinschaft des Geistes* (d. i. Theilhabung am Geist) vorhanden ist, vrgl. z. 2. Kor. 13, 13. Vom *heiligen* Geiste ist zu erklären, nicht von der *animorum* conjunctio (*Mich., Rosenm., am Ende, B. Crus., de Wette, Hoelem., Wiesing., Schenkel; Usteri* u. *Rilliet* vermengen Beides), was dem Verhältnisse dieses dritten Gliedes zum ersten (*ἐν Χριστῷ*), so wie dem Folgenden zuwider ist, wornach P. zur Sinnesgemeinschaft *ermuntert* (V. 2.), sie also V. 1. nicht als *Motiv* schon *setzen* kann. — *εἴ τινα σπλ. κ. οἰκτ.*) *wenn es irgend Herz und Erbarmen giebt.* Jenes wie 1, 8. als die Werkstätte der innigen liebevollen Affecte überhaupt; dieses speciell: *misericordia* (s. z. Rom. 9, 15.), welche im Herzen Sitz und Leben hat. S. auch z. Kol. 3, 12. vrgl. Luk. 1, 78. *Tittm.* Synon. p. 68 f. — Ueber *alle vier Punkte* ist noch zu merken, dass der Context vermöge der darauf gegründeten Ermahnung *πληρώσατέ μου τὴν χαράν* V. 2. dieselben allerdings auf Seiten der Philipper voraussetzt, dass aber der *allgemeine* Ausdruck (*wenn es giebt*) *beweglicher* motivirt und nicht durch ein hinzugesetztes *bei euch* (*Luther, Calvin* u. M.) zu beschränken ist. Daher der Gedanke: „*Giebt es Zusprache in Christo*, wodurch ein Bruder den andern zur rechten Stimmung und Stellung aufmuntert und erweckt; *giebt es Liebestrost*, womit einer den andern erquickt; *giebt es Gemeinschaft am Geiste*, welcher die rechten Gesinnungen einflösst und die Weihe der Kraft verleiht; *giebt es Herz und Erbarmen*, womit man sich mitfühlend und mitleidig der Bedrängten annimmt, so erweiset dieses Alles dadurch an mir, *dass ihr mir meine Freude* (*μου τὴν χαράν*) *völlig machet.*“ Dann nämlich erfahre ich jenen christbrüderlichen *Zuspruch* thatsächlich von euch *), und der *Liebestrost* wird

*) In der *Anwendung* des allgemeinen *εἴ τις παράκλησις ἐν* X. nämlich müssen die *Subjecte* dieser *παράκλησις* nach Maassgabe der

mir von euch zu Theil, und die *Gemeinschaft am Geiste* bethätiget ihr an mir, so wie das *innige Mitleid*, welches mich nicht betrübt, sondern froh macht in meiner leidensvollen Lage. — Viel Verkehrtes bei den Vertheidigern der Lesart τις vor σπλ. (s. *v. Heng.* u. *Reiche*), welche *Rilliet* richtig als „*lapsus pennae*" betrachtet, nur dass er diesen nicht dem Ap., sondern den Abschreibern hätte beimessen sollen. Unmöglich ist's auch, mit *Beng.* die Lesart des viermaligen εἴ τις durch Ergänzung von χαρά zu erklären („si quod ergo gaudium est exhortatio in Christo" etc.), oder gar mit *Matth.* ein βούλεται ἡμῖν γενέσθαι hinzuzudenken. Auch als Constructio *ad synesin* (*Buttm*, neut. Gr. p. 71.) bliebe der Ausdruck beispiellos und monströs.

V. 2. Die Freude, welche P. bereits über die Philipper hat (1, 4.), sollen sie *voll machen*, wie ein Maass (vrgl. Joh. 3, 29. 15, 11. 17, 13. 1. Joh. 1, 4. 2. Joh. 12. 2. Kor. 10, 6.). Zum Sachverhältnisse vrgl. 1, 9. — ἵνα) *Wie* sie seine Freude voll machen sollen, ist in *telischer* Form gedacht, als das bei der Thätigkeit des Vollmachens zu *Erstrebende*, in welchem Ziele des πληροῦν das Maassgebende für diese Thätigkeit liegen sollte. P. hätte eben so füglich das τὸ αὐτὸ φρονεῖν in die Imperativ-Form, und das πληροῦν τὴν χαράν in die telische Form stellen können, aber das unmittelbare Verhältniss, in welches er die ganze Ermahnung *zu sich selbst* gedacht hat, brachte jenes πληροῦν τ. χ. in den Vordergrund. — τὸ αὐτὸ φρονῆτε) bezeichnet überhaupt die *Einträchtigkeit*, und zwar als *Identität der Gesinnung*, hier durch das Folgende näher bestimmt. S. *Tittm.* Synon. p. 67. *Fritzsche* ad Rom. III. p. 87 f. Vrgl. Herod. 1, 60. 9, 54. u. d. Stellen b. *Wetst.* Gegentheil: ἀμφὶς φρ. Hom. Il. 13, 345., ἄλλῃ φρ. hymn. Ap. 469. Irrig *Hoelem.*: τὸ αὐτὸ sei *illud ipsum*, nämlich was V. 1. gesagt sei, die παράκλησις ἐν Χ. bis οἰκτιρμοί Contextwidrig (s. d. folgende τ. αὐτ. ἀγάπ. u. ἓν φρον.), und gegen den sonstigen sollennen Gebrauch des Ausdrucks (Rom. 12, 16. 15, 5. 2. Kor. 13, 11. Phil. 4, 2.). — τὴν αὐτὴν ἀγ. ἔχ., σύμψ. τὸ ἓν φρον.) zwei Näherbestimmungen jener Gleichgesinntheit, sofern sie *Identität der* (wechselseitigen) *Liebe* und *Uebereinstimmung der Empfindung und Triebsthätigkeit*, Sympathie ist (σύμψυχοι, nur hier im N. T., aber s Polemo 2, 54. u. vrgl. z. 1, 27, auch z. ἰσόψυχον V. 20.). Diese *Häufung* der Bestimmun-

übrigen Punkte die *Philipper* sein; nicht *Paulus* (*Wiesing.*, vrgl. *Ewald*) kann als der παραχαλῶν gedacht werden.

gen ist *angelegentlich*; P. kann sich nicht trennen von dem Gedanken, von welchem sein Herz so voll ist. Vrgl. *Chrys.*: *βαβαὶ, ποσάκις τὸ αὐτὸ λέγει ἀπὸ διαθέσεως πολλῆς!* Gut Derselbe z. τ. αὐτ. ἀγάπ. ἔχ.: *τουτέστι ὁμοίως φιλεῖν καὶ φιλεῖσθαι. — τὸ ἓν φρονοῦντες* aber ist enge mit *σύμψ.* zu verbinden, so dass *σύμψ.* den Nachdruck hat und die *nähere Bestimmtheit* der schon vorher erwähnten Gesinnungseinheit hinzufügt, *mit Seelenharmonie die Eine Gesinnung hegend.* Es sind daher nicht *drei*, sondern *zwei* Nähererklärungen zu *τὸ αὐτὸ φρονῆτε* vorhanden, und das *articulirte* ἓν weist auf das vorherige *τὸ αὐτό* zurück, welches nun von *τὸ ἓν* ohne wesentliche Sinnverschiedenheit vertreten wird. Die Ausleger, diese Zugehörigkeit von *σύμψ.* zu *τὸ ἓν φρον.* (die auch *Wiesing.*, *Weiss*, *Schenkel* anerkannt haben) nicht beachtend, haben theils den Ap. das Nämliche zweimal sagen lassen (*Oecum.*: *διπλασιάζει τὸ ὁμοφρονεῖν*), theils ganz willkürliche Unterschiede zwischen *τὸ αὐτὸ* und *τὸ ἓν φρονεῖν* gemacht, wie *Tittm.* l. l.: jenes sei *idem sentire, velle et quaerere*, dieses *in uno expetendo consentire*; *Beza* u. M.: jenes gehe auf die Uebereinstimmung des *Willens*, dieses auf die der *Lehre*; Andere umgekehrt. — Dass beim Verbum das Particip. des nämlichen Zeitworts steht, aber so dass eines von Beidem eine nähere Bestimmtheit hat, ist auch im Classischen gangbar. S. *Stallb.* ad Plat. Hipp. m. p. 292. A. *Bornem.* ad Cyrop. 8, 4, 9. Goth. *Lobeck* Paral. p. 534 f.

V. 3 f. *Μηδὲν κατὰ ἐριθ. ἢ κενοδοξ.*) sc. *φρονοῦντες* (nicht: *ποιοῦντες*, *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Camerar.*, *Storr*, *am Ende*, *Rheinw.*, *Flatt*, *v. Heng.* u. M.), so dass also das, was durch das vorher geforderte *τὸ αὐτὸ φρονῆτε — φρονοῦντες ausgeschlossen* werde, ausgedrückt wird. *Hoelem.* verbindet zu *ἡγούμ.* und nimmt *μηδὲν* absolut: *neutiquam.* Unrichtig, da *ἡγουμ.* etc. das Höherachten Anderer *als sich selbst* aussagt, was mithin nicht partheitreiberisch (*κατὰ ἐρίθειαν*, z. s. 1, 17.) oder auf renomistische Weise (*ἢ κενοδοξίαν*) geschehen kann. *κατά* bezeichnet das *Maassgebende* des Gesinntseins und somit dessen *Charakter*, und wechselt im Gegensatze mit dem *Dativ. instrum.*: *vermöge der Demuth*, wobei diese durch den Artikel als Gattungsbegriff hingestellt wird (vermöge der Tugend der Demuth). Vrgl. *Kühner* II. p. 129. Die gegenseitige brüderliche Demuth (Eph. 4, 2. Kol. 3, 12. Act. 20, 19.) ist das *Bestimmende*, wodurch z. B. *Cajus* bewogen wird, den *Lucius* für sittlich höher stehend zu erachten als sich selbst, und hinwiederum *Lucius* den *Cajus*

für höhern sittlichen Ranges als sich selbst (d. i. *ἀλλήλους — ἑαυτῶν*). Unrichtig bezieht *Hoelem.* *τῇ ταπεινοφρ.* zu *ὑπερέχ.*, so dass es „*excellentiae* designet *praesidium*," wovor schon die *Wortstellung* hätte warnen müssen. — *κενοδοξία Prahlsucht*, nur hier im N. T. Vrgl. Sap. 14, 14. Polyb. 3, 81, 9. Lucian D. Mort. 10, 8. 20, 4. u. s. zu Gal. 5, 26. — V. 4. *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοπ.*) Dieser demüthige Sinn kann nicht mit der *Selbstsucht* bestehen, welche das eigene Interesse im Auge hat. Beispiele zu *σκοπεῖν τά τινος*, auf Jemandes Vortheil bedacht sein (Herod. 1. 8. Plat. Phaedr. p. 232. D. Thuc. 6, 12. al.), s. b. *Wetst.* Vrgl. Lucian. Prom 14.: *τὰμαυτοῦ μόνα σκοπῶ.* Gegentheil von *τὰ ἑαυτῶν σκ.* 2. Makk. 4, 5.: *τὸ δὲ συμφέρον κοινῇ — — σκοπῶν.* Vrgl. *ζητεῖν τὰ ἑαυτοῦ* 1. Kor. 10, 24. 33. 13, 5. Phil. 2, 21., wo *ζητεῖν* keine wesentliche Sinnverschiedenheit giebt (gegen *Corn. Müller* p. 25.). *Andere*: es sei das Berücksichtigen der *Gaben und Verdienste* gemeint (*Calvin. Hammond, Raphel, Keil* Commentat. 1803. in s. Opusc. p. 172 ff., *Hoelem., Corn. Müll.*), was aber nach dem vorherigen *τῇ ταπεινοφρ.* etc. einen sehr matten und entbehrlichen Gedanken ergäbe. — *ἕκαστοι*) gewöhnlicher, und auch sonst immer im N. T., steht der *Singul.* in dieser distributiven Apposition; doch ist der Plur. auch bei Classikern nicht selten. Hom. Od. 9, 164. Thuc. 1, 7. 1. Xen. Hell. 2, 4, 38. — *ἀλλὰ καὶ* etc.) *schwächerer* Gegensatz, als durch die absolute Negation im ersten Gliede vorbereitet war; mildernde Modification des Gedankens; *consequenter* Weise musste *καί* wegbleiben (vrgl. 1. Kor. 10, 24.). S. Beisp. b. *Fritzsche* ad Marc. p. 788. *Winer p.* 441 f. Das zweite *ἕκαστοι* war entbehrlich, ist aber *angelegentliche* Wiederholung. — Die *Störungen der Einigkeit* in Philippi, welche V. 2—4. verräth, sind nach diesen Ermahnungen weder *doctrineller* Art, noch betreffen sie die *Stärke und Schwäche* der Erkenntniss und Ueberzeugung, wie solche in Rom (Rom. 14.) und Korinth statt fanden (1. Kor. Kap. 8. u. 10.) — gegen *Rheinw*, u. *Schinz* —: sondern sie beruheten auf der Eifersucht des *sittlichen Hochmuths*, wobei man sich wechselseitig die christliche Vollkommenheit zu- und absprach (vrgl. v. 12. 3, 12 ff.). Setzt diess nothwendig auch Meinungsverschiedenheit über die ethische *Theorie* voraus, so zeigt doch von *asketischer* Eifersucht (welche *de Wette* mit annimmt) der Brief keine Spur. Ueberhaupt aber jene Eintrachtsstörungen in Abrede zu nehmen (*Weiss*), dazu sind die Ermahnungen zur Einigkeit zu wiederholt (1, 27. 2, 2 f. 3, 15. 4, 2 f.) und

angelegentlich. Vrgl. *Huther* in der Meklenb. Zeitschr. 1862. p. 640 ff.

V. 5. Bekräftigung der V. 3 f. enthaltenen Vorschrift durch das Beispiel Jesu (vrgl. Rom. 15, 3. 1. Petr. 2, 21.), welcher demuthsvoll *nicht sein eigenes Interesse im Auge hatte*, sondern dasselbe in Selbstentäusserung und Selbsterniedrigung bis zur Erduldung des Kreuzestodes aufopferte, und deshalb zur höchsten Glorie von Gott erhoben wurde *), — bis V. 12. S. über diese classische Stelle: *Kesler* in Thes. nov. ex mus. Has. et Iken. II. p. 947 f. *Schultens* Dissertatt. philol. I. p. 443 ff. *Keil* Commentat. 1803. (Opusc. p. 172 ff.). *Martini* in Gabl. Journ. f. auserl. theol. Lit. IV. p. 34 ff., *v. Ammon* Magaz. f. Pred. II. 1. p. 7 ff. *Kraussold* in d. Annal. d. gesammt. Theol. 1835. II. p. 273 ff. *Stein* in d. Stud. u. Krit. 1837, p. 165 ff. *Philippi* d. thätige Gehors. Chr. Berl. 1841. *Tholuck* Disp. christol. de 1. Phil. 2, 6—9. Hal. 1848. *Ernesti* in d. Stud. u. Kr. 1848. p. 858 ff. u. 1851. p. 595 ff. *Baur* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 502 ff. u. 1852. p. 133 ff. *Liebner* Christol. p. 325 ff. *Raebiger* Christol. Paulin. p 76 ff. *Lechler* apost. u. nachapost. Zeitalt. p. 58 ff. *Schneckenb.* in d. Deutsch. Zeitschr. 1855. p. 333 ff. *Kähler* in d. Stud. u. Krit. 1857. p. 99 ff. *Beyschlag* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 431 ff. Unter den neuesten Dogmatikern: *Thomasius* II. p. 148 ff. *Philippi* IV. 1. p. 440 ff. *Kahnis* I. p. 458 ff. Vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 148 ff. — φρονεῖτε ἐν ὑμῖν) *sentiatis in animis vestris.* Die Gleichheit mit dem folgenden ἐν verbietet, *intra vestrum coetum (Hoelem.* vrgl. *Matthies)* zu fassen. — ὃ καὶ ἐν X. Ἰ.) sc. ἐφρονήθη. Zu ἐν vrgl. das Homerische ἐνὶ φρεσί, ἐνὶ θυμῷ, welches oft bei φρονεῖν steht, Od. ξ, 82. ζ, 313. Il. ω, 173. al. καί ist nicht *cum maxime*, sondern das einfache *auch* der Vergleichung (gegen *v. Heng.*).

V. 6. Ὅς) Subject des Folgenden, mithin Christus Jesus, aber *im vormenschlichen Zustande*, in welchem er, der Sohn Gottes (also nach Johanneischen Ausdruck als λόγος ἄσαρκος), bei Gott war **); der *menschliche* Zustand tritt

*) Das Beispiel Christi an u. St. ist also das der *Selbstverleugnung*, nicht das des *Gottesgehorsams* (*Ernesti*), in welchem sich vielmehr die Selbstverleugnung nur mit darstellte. Dass aber P. wirklich das *Beispiel* Christi aufstellen, nicht aber überhaupt sagen will: „christisch, nicht selbstisch soll euere Sinnesweise sein" (*Hofm*, Schriftbew. I. p. 148., welcher Gal. 2, 20. vergleicht), zeigt das hinzugesetzte καί. Christi *Beispiel* ist das geschichtlich verwirklichte sittliche Ideal. Vrgl. *Wuttke* Sittenl. II. p. 195.

**) Dass Christus in dieser seiner trinitarischen Präexistenz bereits als

erst mit ἑαυτὸν ἐκένωσε V. 7. ein. So *Chrys.*, und seine Nachfolger, *Beza*, *Zanch.*, *Vatabl.*, *Castal.*, *Est.*, *Clar.*, *Seml.*, *Storr*, *Keil*, *Usteri* Lehrbegr. p. 342 ff., *Kraussold*, *Hoelem.*, *Rilliet*, *Corn. Müller* u. d. Meisten, auch *Lünem.*, *Tholuck*, *Liebner*, *Wiesing.*, *Ernesti*, *Thomasius*, *Raebig.*, *Ewald*, *Weiss*, *Kahnis*, *Beyschl.*, *Schmid* bibl. Theol. II. p 306. *Messner* Lehre d. Ap. 233 f., *Lechler*, vrgl. auch *Gess* Lehre von d. Person Chr. p. 80 f. Man hat eingewendet (s. bes. *de Wette* u. *Philippi*), der Name *Christus Jesus* sei dagegen; V. 8—11. sei von der Erhöhung des irdischen Christus die Rede, und auch nur *dieser* könne als *Vorbild* aufgestellt werden. Allein das *Χριστὸς Ἰησοῦς* ist um so mehr in seinem Rechte (vrgl. 2. Kor. 8, 9. 1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 14 ff. 1. Kor. 10. 4.), da ja das Subject nicht der vormenschlichen Glorie *allein*, sondern zugleich auch der menschlichen Erniedrigung *) und der nachfolgenden Erhebung zu nennen war; P. knüpft an ὅς das *ganze Summarium* der Geschichte Jesu mit Einschluss seines vormenschlichen Zustandes, daher V. 8—11 für sich hinsichtlich der Subjectsbestimmung nicht maassgebend sein kann, die Kraft des *Beispiels* aber, welches allerdings erst in dem historischen Christus *zur Erscheinung kommt*, grade in dem, was V. 6. von dem Zustande *vor* seiner menschlichen Erscheinung gesagt wird, geschichtlich und ethisch ihre tiefste Wurzel und höchste Verbindlichkeit hat. Da nun aber auch der Context die Menschwerdung erst V. 7. einführt, und zwar als das, wodurch das Subject seiner göttlichen Erscheinung sich entleert habe, und da der irdische Jesus nie in Gottesgestalt war (vrgl. *Gess* p. 295.), so ist es unrichtig, weil textwidrig und unlogisch, obwohl der Lutherischen Orthodoxie entsprechend **), den *menschgewordenen* historischen Christus

das ewige *Princip und Urbild der Menschheit* war (was *Beyschlag* urgirt), ist selbstverständlich; denn sonst wäre er ein wesentlich Anderer gewesen als er in der Fülle der Zeit im Fleisch erschienen ist. Aber diess berechtigt nicht, die Präexistenz auf seine *ganze gottmenschliche Person* zu beziehen und von einer *ewigen Menschheit* Christi zu reden, welche Paradoxicen durch u. St. und andere Aussprüche wie 1. Kor. 15, 47. Rom. 5, 12 ff. 8, 29. Kol. 1, 15. exegetisch nicht zu rechtfertigen sind. Der Logos präexistirte als das *göttliche* Princip und *göttliche* Urbild der Menschheit; θεὸς ἦν ὁ λόγος, und das ist, abgesehen von der Ausdrucksform, auch die Lehre des Paulus. In das *Menschsein* konnte er nur in der *Zeit* eintreten; der Begriff *ewiger* Menschheit höbe sich selbst auf.

*) daher auch *Philippi's* Einwand, φρονεῖν werde sonst nur von *Menschen*, nicht von *Gott* gesagt, bedeutungslos ist.

**) nach welcher Christus die volle göttliche Majestät „statim in sua

(den λόγος ἔνσαρκος) als das mit ὅς gemeinte Subject zu betrachten (*Novatian*, de Trin. 17., *Ambros.*, *Pelag.*, *Erasm*, *Luther*, *Calvin*, *Cameron*, *Pisc.*, *Hunnius*, *Grot.*, *Calov.*, *Cleric.*, *Bengel*, *Zachar.*, *Kesler* u. M., auch *Heinr.*, *B. Crus.*, *v. Heng.*, *de Wette*, *Schneckenb.*, *Philippi*, *Dorner* u. M.; s. das Geschichtliche b. *Tholuck* p. 2 ff.). Treffend *Liebner*: uns. St. sei „*das Paulinische ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*". — ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) nicht, wie gewöhnlich: „*obwohl*" u. s. w. aufzulösen, was nur dann contextmässig geschähe, wenn das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι etc. als etwas dem Sein in göttlicher Gestalt Eigenes oder Natürliches vorausgesetzt werden könnte, — sondern einfach berichtend: *als er in Gestalt Gottes sich befand*, womit die vormenschliche Existenzform Christi charakterisirt wird. Da war er nämlich, und zwar objectiv, nicht etwa blos im Selbstbewusstsein Gottes (*Schenkel*), als noch nicht menschgeborner Sohn (Rom. 1, 3. 4. 8, 3. Gal. 4, 4.), nach Joh. als λόγος, bei Gott, in der Gemeinschaft der göttlichen δόξα (vrgl. Joh. 17, 5), nach welcher er εἰκὼν τοῦ θεοῦ war — als solcher auch Weltschöpfungs-Organ und Zweck, Kol. 1, 15 f. —, und in welche er vermöge seiner Erhöhung (Himmelfahrt) wieder zurückkehrte, nunmehr diese göttliche δόξα, als deren Inhaber er vor der Menschwerdung unschaubar Gottes Gestalt hatte, vermittelst seines verklärten Leibes u. seiner gottmenschlichen Vollendung anschaubar besitzend, um bei der Parusie nicht wieder ohne sie, sondern in und mit ihr zu *erscheinen* (3, 20 f.). Vrgl. 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 1. Demnach ist μορφή, welches ein treffender concreter Ausdruck der erscheinbaren göttlichen δόξα, nicht ein „Phantasieausdruck" (*Ernesti*) ist, weder gleich φύσις oder οὐσία zu fassen (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Augustin.*, *Chemnit.* u. V.; vrgl. auch *Rheinw.*: „Zustand und Sein", *Corn. Müll.*: *naturam* et conditionem"), noch *status* (*Calov.*, *Storr* u. M.). Wohl aber setzt die μορφὴ θεοῦ die göttliche φύσις als δμώστολος μορφῆς (Aesch. Suppl. 496.) voraus *), und be-

conceptione, etiam in utero matris habuit", *Form. Conc.* p. 767. Er habe sie aber im Stande der Erniedrigung *secreto* gehabt, und nur hin und wieder, *quoties ipsi visum fuerit*, manifestirt. Treffend dagegen *Liebner* p. 334.: „Diess ist viel zu gering, um das gewaltige neutestamentliche Gefühl von der Tiefe und Grösse der Erniedrigung des Herrn auszudrücken. Diess Gefühl geht unverkennbar auf den einheitlichen persönlichen Kern des Gottmenschen und demgemäss auf das Innerste des Acts der Menschwerdung selbst."

*) Gut *Bengel*: „Ipsa natura divina decorem habebat infinitum, in se, etiam sine ulla creatura illum decorem intuente."

stimmt den göttlichen *status näher*, nämlich als Zustands-*Form*, dem Wesen, mithin der Homousie, entsprechend und den Zustand *darstellend*, so dass μορφὴ θεοῦ seine erschöpfende Erklärung Hebr. 1, 3. findet: ἀπαύγασμα τῆς δόξης κ. χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ. Auch Plat. Pol. 2. p. 381. C. ist μορφή scharf in seiner Wortbedeutung zu halten, nicht minder Eur. Bacch. 54. Ael. H. A. 3, 24. Joseph. c. Ap. 2, 16. 22. Vrgl. auch Eur. Bacch. 4.: μορφὴν ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν. Was hier μορφὴ θεοῦ ist, ist Joh. 5, 37. εἶδος θεοῦ (vrgl. Plat. Pol. 2. p. 380. D.), welches auch der Sohn in seiner vormenschlichen δόξα (Joh. 17, 5.) wesentlich hatte. Die Erklärung φύσις wurde bei den Vätern durch den Gegensatz gegen den Arianismus etc. befördert; daher auch viel Polemik bei ihnen; die spätere Polemik gegen Socinianer s. b. *Calov.* — ὑπάρχων) ausdrücklicher als ὤν das *zuständliche* Vernältniss bezeichnend (3. 20. Luk. 7, 25, 16, 23. 2. Petr. 3, 11.); die *Zeit* ist die der *vormenschlichen* Existenz. S. vorher z. ὅς. Bei der Beziehung auf die *menschliche* Existenz *) denkt man (vrgl. Joh. 1, 14.) an die göttliche Majestät, welche Jesus *durch Wort und That (Ambros., Luther, Erasm., Heinr., Krause* Opusc. p. 33 u. M.), besonders durch seine *Wunder (Grot., Cleric.)* erwies, während *Wetst.* u. *Mich.* sogar die *Verklärung auf dem Berge* gemeint fanden. Contextmässig wäre an den Besitz der ganzen göttlichen Ebenbildlichkeit (ohne diese willkürlich zu beschränken, etwa vorzugsweise nur auf die *sittlichen* Eigenschaften, wie *de Wette* u. *Schneckenb.*, oder auf die *beatitas et gloria*, wie *Storr* thut) zu denken, welchen Jesus („als der durchgottete Mensch", *Philippi*) gleich *von Beginn* seines Erdenlebens *an hatte (potentialiter)*, aber *latent*, ohne ihn zur Erscheinung zu bringen (s. *de Wette*), wobei man aber mit dem folgenden ἑαυτ. ἐκένωσε etc. in's Gedränge und auf die Klippen wortwidrigen Clausulirens geräth; s. nachher. — οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) Zur richtigen Erklärung **) ist zu beachten, dass 1) der Nachdruck auf ἁρπαγμόν liegt, und dass daher 2) τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nicht etwas wesentlich Verschiedenes von ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν sein kann, son-

*) Ganz textwidrig hat man ὑπάρχων sogar rein *präsentisch* genommen (*am Ende*; vrgl. *Umbreit* in d. Stud. u. Krit. 1828. p. 594.), und auf den Stand der *Erhöhung* bezogen, welchen Jesus während seines Erdenlebens nicht begierig erstrebt habe (*am Ende*).

**) durch welche auch *Baur's* Gründe gegen die Aechtheit des Briefs, sofern sie aus u. St. entlehnt sind, hinwegfallen. S. d. Anm. hinter V. 11.

dern der Sache nach das Nämliche bezeichnen muss (so auch die Väter, die meisten Aelteren und viele Neuere, s. nachher), nämlich den göttlichen Habitus Christi, welchen ἐν μορφ. θεοῦ ὑπάρχ. nach seiner Erscheinungsform, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ aber nach seinem innern *Wesen* ausdrückt*); dass endlich 3) ἁρπαγμός nicht *praeda* heisst, nicht *Geraubtes* (was ἁρπάγμιον Callim. Cer. 9. Pallad. ep. 87. Philop. 79., oder ἅρπαγμα oder auch ἅρπασμα wäre, auch ἁρπαγή sein könnte), oder etwas, *was man gewaltsam an sich rafft* (*Hofm.* u. Aeltere), sondern das *Rauben, Beutemachen* (activ). So, wie es schon von vorn herein die Endung des Wortes mit sich bringt, steht es zweifellos in der einzigen Profanstelle, in welcher es noch aufbehalten ist, Plut. de pueror. educ. 15. (Mor. p. 12. A.): καὶ τοὺς μὲν Θήβῃσι καὶ τοὺς Ἠλίδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον ἁρπαγμόν, wo es das Kretische Kinderrauben bezeichnet. Demnach ist zu erklären: *nicht als ein Rauben betrachtete***) *er das gottgleiche Sein*, d. h. nicht unter den Gesichtspunkt des Beutemachens stellte er dasselbe, als sollte es ihm hinsichtlich seiner Thätigkeitsäusserung darin bestehen, *dass er fremden Besitz an sich raffete*. Sehr mechanisch wendet noch *Hofm.* (Schriftbew. I. p. 149) ein: man könnte ein *Sein* nicht für ein *Thun* achten. Warum denn nicht? Man kann es, wenn das Sein kein Todtes ist, sondern in Bezug auf seine *Thätigkeit* gedacht wird, wie z. B. das Frommsein rücksichtlich seiner Thätigkeit von den Irrlehrern 1. Tim. 6, 5. für ein Erwerbmachen angesehen wurde (νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν). Nicht anders als activ, nämlich *raptus*, ist auch Cyrill. de adorat. I. p. 25. (b. *Wetst.*) zu erklären: οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ὡς

*) Ganz mit Unrecht hat man (auch *Lünemann*) gegen die Fassung, nach welcher τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als nicht wesentlich verschieden von ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι genommen wird, eingewendet, P. würde statt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ blos τοῦτο oder gar nichts geschrieben haben. Das *konnte* er, aber er *musste* es nicht, *Paulus* grade am wenigsten! Dieser scheidet vielmehr die beiden den nämlichen Zustand darstellenden Begriffe sehr genau und passend, indem er sagt, dass Christus in seiner göttlichen vormenschlichen *Lebensgestalt* sich nicht habe beigehen lassen, dieses sein gottgleiches *Sein* zum Beutemachen zu gebrauchen. Beides drückt also den nämlichen göttlichen Habitus aus, aber das εἶναι ἴσα θεῷ ist das Allgemeine, welches sich in der göttlichen μορφή als deren Substrat darstellt und ihr zu Grunde liegt, so dass der Begriff der Göttlichkeit durch die zwei Bezeichnungen *erschöpft* wird. Vrgl. auch *Liebner* p. 328.

**) Zu ἡγεῖσθαι in diesem Sinne der Betrachtungsweise, welche das Object unter den Gesichtspunkt einer qualitativen Kategorie stellt, vrgl. *Krüger* z. Thuc. 2, 44, 3.

ἐξ ἀδρανοῦς καὶ ὑδαρεστέρας ἐποιεῖτο φρενός, desgleichen die völlig gleichbedeutende Form ἁρπασμός b. Plut. Mor. p. 644. A. Vrgl. Phryn. App. 36., wo ἁρπαγμός gleich ἅρπασις angeführt wird. Die Stellen, welche man für ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι oder ποιεῖσθαί τι (Heliod. 7, 11. 20. 8, 7. Eus. H. E. 8. 12. Vit. C. 2, 31.) anführt, vrgl. d. Lat. *praedam ducere* (Cic. Verr. 5, 15. Justin. 2, 5, 9. 13, 1, 8.), fallen nicht unter die nämliche Vorstellungsweise, indem sie das betreffende Verhältniss als etwas *Erbeutetes*, nicht als Beute*machung* darstellen. Zu bemerken ist noch, 1) dass dieses οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο genau dem μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες V. 4., so wie dem Gegensatze ἑαυτὸν ἐκένωσε V. 7. (s. z. V. 7.) entspricht; und 2) dass der *Aorist.* ἡγήσατο, einen bestimmten Zeitpunkt bezeichnend, unzweifelhaft nach dem Zusammenhange (s. den Gegensatz ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε etc.) den Leser in *jenen* Moment versetzt, *wo der präexistirende Christus im Begriffe war in die Welt zu kommen.* Hätte er damals gedacht: ich will, in die Welt gekommen, vermöge meiner Gottgleichheit die Macht und Herrschaft, Reichthum, Lust und Herrlichkeit der Welt an mich reissen, so hätte er das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ gethan, wozu er sich aber nicht verstand, sondern vielmehr zur Selbstentäusserung u. s. w. Die *Reflexion*, zu welcher also nach u. St. der präexistirende Christus, und sogar dem Willen Gottes gegenüber (s. nachher γενόμ. ὑπήκοος), als fähig dargestellt ist, wenngleich der Ap. diess nur als abstracte Möglichkeit u. in menschenähnlicher Weise gedacht hat, ist entscheidend für die *persönliche* Präexistenz (vrgl. *Ebrard* Krit. d. evang. Gesch. p. 675. *Ernesti* Urspr. d. Sünde I. p. 242 f.), in welcher er aber — was der trinitarischen Wesensgleichheit (gegen *Beyschlag's* Einwand) im biblischen Sinne nicht widerspricht, als dem Vater *untergeordnet*, wie im ganzen N. T., erscheint. Durch das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι etc. hätte er sich, wenn es statt gefunden hätte, dieser Unterordnung *entheben* wollen. — Die Sprachrichtigkeit und genaue pragmatische Correlation dieser ganzen Erklärung schliesst die herkömmliche, aber sprachlich ganz unnachweisbare Deutung, dass ἁρπαγμός entweder an sich oder metonymisch (wobei wieder *v. Heng.* ganz unpassend auf die Analogie von Jak. 1, 2. 2. Petr. 3, 15. sich beruft) *praeda* oder *res rapienda* heisse *), völlig aus, man mag nun das

*) Die *Vulg* hat *rapinam*, was zweifelhaft lässt, ob es *Raubung* (was bekanntlich rapina zunächst heisst) oder *Beute* gedacht sei, d. i. *Gegenstand* des ἁρπάζειν. Dass ἁρπαγμός *letztere* Bedeutung haben könne, bezeichnet *Hofm.* als „*hinreichend nachgewiesen*" und citirt

εἶναι ἴσα θεῷ richtig für sachlich *identisch* mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν halten oder *nicht.* In *ersterem* Falle hat man den Vergleichungspunkt des bildlichen *praeda* sehr verschieden bestimmt, nämlich *entweder:* Christus habe die gottgleiche Existenz nicht für etwas Usurpirtes und Unrechtmässiges, sondern für etwas ihm *Natürliches* erachtet, daher er sie durch seine Erniedrigung nicht zu verlieren gefürchtet habe, *Chrys., Oecum., Theophyl., Augustin.;* vrgl. *Beza, Calvin, Estius* u. M., welche jedoch die Vorstellung anders wenden *); *oder:* er habe jene Gottgleichheit nicht, wie ein Räuber seine Beute, oder wie einen unerwarteten Gewinn, *hartnäckig für sich festhalten* wollen (*Ambros., Castal., Vatabl., Kesler* u. M.; neuerlich *Hoelem., Tholuck, Liebner, Schmid, Wiesing., Gess, Messner, Hasse* Leben d. verkl. Erlösers p. 294.; vrgl. auch *Usteri* p. 314.) **); *oder:* er habe sie nicht, wie einen Raub, *bei sich verborgen* (so contextwidrig *Matthies); oder:* er habe sie nicht, wie ein Sieger seine Spolien, *triumphirend zur Schau tragen* wollen (*Luther, Erasm., Cameron, Vatabl., Piscat., Grot., Calov., Wolf* u. V., auch *Mich., Zach., Rosenm., Heinr., Flatt, Rheinw.* †)), — während *Andere* (am auffallendsten *Wetst.*, aber auch *Usteri* u. M.) *verschiedene* Vergleichungspunkte mit einander *vermengen.* — Im *zweiten* Falle (wenn man nämlich τὸ εἶναι ἴσα θεῷ von ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν *unterscheidet*) erklärt man: *non rapinam duxit,* d. i. *non rapiendum sibi duxit,*

Baur Paulus p. 458., der aber *nichts* nachweist. So kommt man über die sprachlichen Hindernisse hinweg!

*) *Beza*: „non ignoravit, se in ea re (i. e. quod Deo patri coaequalis esset) nullam injuriam cuiquam facere, sed suo jure uti; *nihilominus tamen* quasi *jure suo cessit.*" So im Wesentlichen auch *Calvin*, nur dass er ἡγήσατο falsch *arbitratus esset* erklärt: „non fuisset injuria, si aequalis Deo apparuisset." *Estius*: nicht als *usurpirten* Besitz habe er die Gottgleichheit erkannt, und etwa *deshalb* sie ablegen wollen, sondern *sich selbst* habe er entäussert u. s. w.

**) Hierher ist auch die Auslegung des *Theodoret.* (vrgl. *Orig.* ad Rom. 5, 12.) zu rechnen: Christus, Gott von Natur, habe seine Gottgleichheit nicht für etwas absonderlich Grosses gehalten (οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε), wie diejenigen verfahren, welche παρ' ἀξίαν zu Ehren kommen, sondern er habe τὴν ἀξίαν καταχρύψας die Erniedrigung gewählt. — *Tholuck* vergleicht unsern Ausdruck: *als ein gefundenes Essen* (*einen guten Fund*) *ansehen.* Der Gedanke der ganzen Stelle sei: „Tantum aberat, ut Christus, quatenus λόγος est, in gloria atque beatitate sua acquiescere sibique soli placere vellet, ut amore erga mortales ductus servi formam induere ac vel infimam sortem subire sine ulla haesitatione sustineret."

†) Dahin gehört auch *Rlag.*: „quod erat, humilitate *celavit,* dans nobis exemplum, ne in his *gloriemur,* quae forsitan non habemus."

oder gradezu *non rapuit (Musc., Er. Schmid, Elsn., Cleric., Beng.* u. V., auch *am Ende, Martini, Krause* Opusc. p. 31., *Schrad., Stein, Rilliet, v. Heng., B. Crus., de Wette, Ernesti Raebig., Schneckenb., Ewald, Weiss, Schenkel, Philippi, Thomas., Beyschl., Kahnis* u. M.): Christus nämlich habe, obgleich ἐν μορφῇ θεοῦ befindlich, doch das ἴσα εἶναι θεοῦ nicht an sich reissen, nicht begierig davon Besitz ergreifen wollen*), wobei man unter dem ἴσα εἶναι θεῷ die göttliche *plenitudinem et altitudinem (Beng.)*, die *sessio ad dextram (L. Bos)*, die göttliche *Ehre (Cocc., Stein, de Wette)*, die *vitam vitae Dei aequalem (v. Heng.)*, den *existendi modum cum Deo aequalem (Lünem.)*, das *coli et beate vivere ut Deus (Krause)*, *die Herrschaft auf Erden wie ein sichtbarer Gott (Ewald)*, die göttliche *Autonomie (Ernesti)*, die seit der Himmelfahrt angetretene *himmlische Würde und Glorie (Raebiger* vrgl. *Hofm., Thomasius, Philippi, Beyschlag, Weiss)*, die in der κυριότης πάντων bestehenden *nova jura divina (Brückner)*, die göttliche δόξα der allgemeinen *Verehrung (Schneckenb., Lechler,* vrgl. *Messner)*, die *Urseligkeit des Vaters (Kahnis)*, ja sogar die in der *Unsichtbarkeit* bestehende *Identität* mit dem Vater *(Rilliet)* und Aehnliches, was sich zur μορφὴ θεοῦ wie ein *Plus* oder *etwas Absonderliches* oder erst *künftig* durch Erniedrigung und Leiden zu Erlangendes (V. 9.) verhalten soll**), verstanden hat. Hinzudenken lässt dabei, um dem οὐχ ἁρπ. ἡγ. zu genügen (unter Vergleichung von Matth. 4, 8 ff.), *de Wette* (vrgl. *Hofm.* p. 151.), dass es nicht im Zwecke des Erlösungswerkes gelegen, dass Christus gleich anfangs göttliche Ehre empfangen sollte, und dass, wenn er sie sich *genommen* hätte, es ein *Raub*, eine Anmaassung gewesen wäre. Sehr richtig taxirt aber schon *Chrys.*, da bereits in ἐν μορφ. θεοῦ ὑπ. die göttliche We-

---

*) So auch *Lünemann* (gegen *Baur*), welcher paraphrasirt: „*Christus, etsi ab aeterno inde dignitate creatoris et domini rerum omnium frueretur, ideoque divina indutus magnificentia coram patre consideret, nihilo tamen minus haud arripiendum sibi esse autumabat existendi modum cum Deo aequalem, sed ultro se exinanivit.*“ Vrgl. *Schenkel*, welcher aber die Präexistenz nur in den *Rathschluss* Gottes verlegt und dann das ἴσα etc. auf die gottwesensgleiche Würde bezieht, welche Christus in seinem Erdenleben sich nicht habe anmaassen wollen. Dabei nimmt *Sch.* eine Bezugnahme des Ap. auf Joh. 5, 18. an, wie auch *Cleric.* gethan.

**) Vorangegangen in dieser Betrachtungsweise d. St. ist *Arius*, dessen Parthei auf Grund des Satzes: ἐκεῖνο ἁρπάζει τις, ὃ οὐκ ἔχει, erklärte: ὅτι θεὸς ὢν ἐλάττων οὐχ ἥρπασε τὸ εἶναι ἴσα τῷ θεῷ τῷ μεγάλῳ κ. μείζονι. S. *Chrys.*, welcher gegen diese und andere Häretiker feurig mit u. St. triumphirt.

senheit *) liegt, und da ἴσα εἶναι θεῷ keine unterscheidende Bestimmung bei sich hat, diese ganze Erklärungsweise: *εἰ ἦν θεὸς, πῶς εἶχεν ἁρπάσαι; καὶ πῶς οὐκ ἀπεριγόητον τοῦτο; τίς γὰρ ἂν εἴποι, ὅτι ὁ δεῖνα ἄνθρωπος ὢν οὐχ ἥρπασε τὸ εἶναι ἄνθρωπος; πῶς γὰρ ἄν τις ὅπερ ἐστὶν, ἁρπάσειεν;* — Zu τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ist zu merken: 1) dass ἴσα *adverbiell* ist: *auf gleiche Weise*, wie es, obwohl selten, auch bei Attikern vorkommt (Thuc. 3, 14., vrgl. ὁμοῦ, *Lennep.* ad Phalar. 108.), oft aber in der spätern Gräcität und bei den LXX. (Hiob 5, 14. 10, 10. 11, 12. 13, 12.; Sap. 7, 3. nach d. gewöhnl. Lesart), welcher adverbiale Gebrauch sich aus dem schon bei Homer (Il. 5, 71. 15, 439. Od. 11, 304. 15, 519. al.) häufigen Gebrauch von ἴσα als Objects- oder Prädicats-Casus gebildet hat (s. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 847.). Da aber zum *adverbiellen* ἴσα, *pari ratione*, das εἶναι als bloses Verbum substantivum nicht passt, so muss 2) τὸ εἶναι *existere* gefasst werden, so dass τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nicht heisst: *das Gotte gleich sein* (das wäre: τὸ εἶναι ἴσον θεῷ), sondern *das gottgleiche Sein*, das Sein auf gottgleiche Weise, *die gottgleiche Existenz*. P. hätte auch ἴσον (als Mascul.) θεῷ schreiben können (Joh. 5, 18.) oder ἰσόθεον, aber so wie er geschrieben, hat er bestimmter das *metaphysische* Verhältniss, *die göttliche Existenzweise* **) des vormenschlichen Christus ausgedrückt. 3) Der *Artikel* weist auf ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων zurück, das *damit bereits ausgesprochene* gottgleiche Sein bezeichnend; denn die μορφὴ θεοῦ ist die *Erscheinung*, die adäquate Zustands-*Form* der gottgleichen Existenz. 4) Ganz willkürlich meint *Ernesti*, welchem *Kähler*, *Kahnis*, *Beyschlag* folgen, dass u. St. auf Gen. 2, 3. anspiele, wie denn namentlich das ἴσα εἶναι θεῷ auf Gen. 3, 5. hindeute. Von einer Vergleichung Christi mit den ersten Menschen hat ja der Text keine Spur, nicht einmal einen Anklang gleichen Ausdrucks (Gen. 3, 5.: ἔσεσθε ὡς θεοί!); auch lag gewiss eine solche Vergleichung der erhabenen Idee von

*) nicht blos die *Aehnlichkeit*, von welcher dann mit εἶναι ἴσα die *Gleichheit* unterschieden werde (gegen *Martini* u. M.).

**) welche also von der des Vaters wesentlich nicht verschieden war Das εἶναι ἴσα θεῷ ist das Paulinische θεὸς ἦν ὁ λόγος. Unrichtig absprechend (obwohl von *Thomas.* gebilligt) *Hofm.* p. 150.: ein Sein gleich göttlichem Sein lasse sich nur von dem aussagen, welcher nicht Gott sei. Es lässt sich auch von dem aussagen, welcher nicht die nämliche Person, aber gleichen göttlichen Wesens ist. So könnte es auch vom heil. Geist gesagt werden. Die Berufung auf Thuc. 3, 14. bei *Hofm.* hat hieher gar keine Beziehung.

der göttlichen Glorie des präexistirenden Christus, die ganz etwas Anderes war als das Ebenbild Gottes bei den ersten Menschen, sehr ferne.

V. 7. *Ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε*) Das nachdrücklich vorangestellte *ἑαυτόν* ist dem ebenfalls nachdrücklichen *ἁρπαγμόν* V. 6. correlat. Statt des *ἁρπάζειν*, wodurch er in *fremdes* Gebiet eingegriffen hätte, hat er vielmehr *sich selbst* entleert, und zwar, was der Context zweifellos macht, *der göttlichen μορφή*, welche er hatte, nun aber mit einer *μορφὴ δούλου* vertauschte; er entäusserte sich der vormenschlichen *δόξα*, in welcher er das gottgleiche Sein hatte, nahm Knechtsgestalt und ward wie ein Mensch. Diejenigen, welche bereits V. 6. von dem *menschgewordenen* Christus verstehen (s. z. *ὅς* V. 6), kommen schon bei *ἐκένωσε* in Verlegenheit, und deuten dessen einfachen und bestimmten Wortsinn hinweg, wie z. B. *Calvin*: *supprimendo — — deposuit*"; *Calov.* (vrgl. Form. Conc. p. 608. 767.): „*veluti* deposuit, quatenus eam (gloriam div.) *non perpetuo manifestavit atque exseruit*"; *Cleric.*: „non magis ea *usus est, quam si* ea destitutus fuisset," vrgl. *Bos*, *Wolf*, *Beng.*, *Rheinw.* u. V.; *Schenkel*: er habe seine innergöttliche *μορφή nicht zur vollen Geltung gebracht*. — Nach seiner Unterscheidung von *μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ* will *de Wette* (vrgl. *Schneckenb.* p. 336.), nur auf letzteres beziehend (so auch *Corn. Müller*, *Philippi*, *Buyschlag* u. A.), diess *εἶναι ἴσα θεῷ* nur *in sofern* gemeint wissen, als es in Jesu *Macht gestanden* hätte, nicht in sofern er es wirklich *besass*, so dass also das *ἑαυτ. ἐκέν.* nur auf eine *Verzichtleistung* auf das *εἶναι ἴσα θεῷ* hinauskommt, welches er sich hätte aneignen *können*; während *Andere*, wie *Grot.*, die *Bedeutung* von *κενοῦν* selbst verändern, und theils: *er führte ein armes Leben* (*Grot.*, *B. Crus.*), theils *depressit* (*v. Heng.*, *Corn. Müller*, nach *Tittm.* Opusc. p. 642 f., *Keil*, vrgl. schon *Chrys.*, *Theodoret.* u. M.), daraus machen. Vrgl. *Augustin.*: „non amittens quod erat, sed accipiens quod non erat; forma servi *accessit*, non forma Dei *discessit*." Allein *ἐκένωσε* heisst nichts Anderes als *exinanivit* (*Vulg.*), s. Rom. 4, 14. 1. Kor. 1, 17. 9, 15. 2. Kor. 9, 3. Plat. Conv. p. 197. C. Pol. 8. p. 560. D. Phil. p. 35. E. Soph. O. R. 29. Thuc. 8, 57, 1. Xen. Oec. 8, 7. *), und ist hier *gewählt*, weil dem

*) Vrgl. *Hasse* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1858. p. 394 f. (gegen *Dorner's* Zurückführung des Begriffs auf den von *ἕξιν θεσεῖν*). *Dorner* in denselb. Jahrb. 1856. p. 395. reducirt nämlich den Begriff der *κένωσις* ebenfalls nothgedrungen nur auf den des Verzichtens

Begriffe des *ἁρπαγμός* V. 6. um so mehr entsprechend, als dieser ebenfalls unter die Vorstellung des *κενοῦν* fällt (als *Entleerung* des vom *ἁρπαγμός* Betroffenen, vrgl. LXX. Jer. 15, 9. Plat. Pol. 8. p. 560. D. Sir. 13, 5. 7.). Die bestimmte Sinnbeziehung *arm machen* aber *(Grot.)* müsste vom Contexte (vrgl. 2. Kor. 8, 9.), so dass etwa vorher *ἐν πλούτῳ θεοῦ ὑπάρχ.* gesagt wäre, gegeben sein. *Bildlich* würde die Entäusserung der göttlichen *μορφή* als ein *Ausziehen* derselben (*ἐκδύειν*) bezeichnet werden können (vrgl. *Weiss:* „er legte die göttliche Herrlichkeit ab"), so dass freilich nicht an eine Vernichtung des substantiellen Wesens zu denken ist, aber auch nicht an die in der äussern Erscheinungsform bewiesene *Enthüllung* desselben, wie *Matthies* meint. — Die positive Näherbestimmung, wie er sich selbst entleert habe, wird durch *μορφὴν δούλου λαβών* gegeben, und Letzteres erhält dann durch *ἐν ὁμ. ἀνθρ. γενόμενος καὶ σχήμ. εὑρ. ὡς ἄνθρ.* seine dem *εἶναι ἴσα θεῷ* correlate Modalitätsangabe, welche dem *μορφ. δούλ. λαβών* nicht beigeordnet *(de Wette, B. Crus., Weiss, Schenkel)*, sondern *untergeordnet* ist, daher auch vor *ἐν ὁμοιώμ.* keine Verbindungs-Partikel steht, vor *καὶ σχήματι* aber keine Interpunction zu setzen, sondern mit *ἐταπείνωσεν* V. 8. ein neuer Redetheil (vrgl. *Luther*) anzuheben ist. Gegen die Abtheilung, dass man vor *καὶ σχήματι ἄνθρωπος* interpungirt und diese Worte zu *ἐταπείνωσεν* etc. zieht *(Castal, Beza, Beng.* u. M., auch *Hoelem., Rilliet, v. Heng., Lachm., Wiesing., Ewald)*, zeugen die gewählten Ausdrücke *σχήματι* und *εὑρεθείς*, welche beide der Vorstellung von *μορφή* entsprechen, und dadurch anzeigen, dass *κ. σχ. εὑρ. ὡς ἄνθρ.* noch zur Modalbestimmung von *μορφὴν δούλου λαβών* gehören. Ueberdiess hat *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* seine Näherbestimmung *nachfolgend*, daher durch jene Verbindung (*Hofm.* nach *Grot.* will auch *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ. γεν.* mit zu *ἐταπείν. ἑαυτ.* ziehen) der Gleichbau der beiden bezw. von *ἑαυτὸν ἐκένωσε* und *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* regierten Aussagen unnöthig gestört würde. — *μορφὴν δούλου λαβών) so dass er Sclaven-Gestalt nahm*, nunmehr diese niedrige Existenz- und Zustands-Form statt der göttlichen, welche er bis dahin hatte, zu der seinigen machend. *Wie*, sagt das Folgende. Das *Particip. Aor.* bezeichnet nicht das dem *ἑαυτ. ἐκέν. Vorgängige*, sondern *Gleichzeitige*. S. z. Eph.

---

auf die majestätische Erscheinung, welche der göttlichen Gestalt und Gleichheit, dieser innern Hoheit und Würde Jesu Christi, congruent gewesen wäre.

1, 9. Eben so auch die folgenden Particip. Dass P. bei δοῦλον nicht das Verhältniss eines *Dienenden im Allgemeinen* (gegen die Gottheit und Menschheit, *Matthies*, *Rheinw.*, *Rilliet*, *de Wette*, vrgl. *Calvin* u. M.), oder eines Dieners *Anderer* nach Matth. 20, 28. (*Schneckenb.*, *Schenckel* nach *Luther* u. M.), sondern einen Sclaven *Gottes* gedacht hat (vrgl. Act. 3, 13. Jes. 52.), was aus dem V. 6. geschilderten Verhältnisse zu *Gott* hinzuzudenken ist, erhellt theils daraus, dass nachher die Annahme der Sclavengestalt durch ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γενόμ. näher bestimmt wird (was an sich betrachtet Jesum mit den *Menschen* nur auf *gleiche* Linie, gegen *Gott* aber in das *Dienst*verhältniss setzt), theils aus ὑπήκοος V. 8. Den bestimmten und dem Zusammenhange höchst entsprechenden Ausdruck gar in „*miseram sortem, qualis esse servorum solet*" (*Heinr.*, vrgl. *Hoelem.* u. schon *Beza*, *Piscat.*, *Calov.*, *Wolf*, *Wetst.* u. M.) zu verallgemeinern, ist baare Willkür, welche aber *Erasm.* nach *Ambr.* (vrgl. *Beyschlag* p. 471.) noch durch die eigenmächtige Paraphrase steigert: „servi *nocentis*, cum ipsa esset innocentia". — ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γενόμ. etc.) concrete Modalbestimmung des noch allgemein gehaltenen μορφ. δούλου λαβών: *so dass er in den Zustand der Menschenähnlichkeit kam*, d. h. in ein Existenzverhältniss eintrat, welches wie ein menschliches erschien. Zu γίνεσθαι ἐν, *in eine Lage, in einen Zustand kommen*, vrgl. 2. Kor. 3, 7. 1. Tim. 2, 14. Luk. 22, 44. Act. 22, 17. 1. Makk. 1, 27. 2. Makk. 7, 9. Sir. 44, 20.; oft auch bei Griechen (Xen. Anab. 1, 9, 1. Herodian. 3, 7, 19. 2, 13, 21.). Vermittelt wurde diess allerdings durch die menschliche *Geburt;* doch würde γενόμ. durch *natus* (Gal. 4, 4.) zu erklären (*Rilliet*, vrgl. *Hofm.* p. 151. *Gess* p. 295 *Lechler* p. 66.), nicht passend sein, da die *Geburt* als solche wirklich eine menschliche war, wie sie auch Gal. 4, 4 bezeichnet wird. Mit Recht sagt P.: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ., weil ja Christus, obwohl allerdings Mensch (Rom. 5, 15. 1. Kor. 15, 21. 1. Tim. 2, 5.), nicht *schlechthin* Mensch war, nicht ein *purus putus homo*, sondern *menschgewordener Gottessohn* (vrgl. Rom. 1, 3. Gal. 4, 4, u. das Johanneische ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί 1. Tim. 3, 16.). Vrgl. z. Rom. 8, 3. Seine Menschheit war in sofern eine nicht adäquate, sondern nur *ähnliche* Existenzform, wie sie Menschen haben*). Dem geflissent-

*) Von Doketismus hat u. St. keine Spur, auch wenn P. statt ἀνθρώπων den Singul. gesetzt hätte, was er eben so gut konnte wie er nachher ὡς ἄνθρωπος schrieb, wofür er auch ὡς ἄνθρωποι hätte

lichen ὁμοιώματι (vrgl. nachher σχήματι) geschieht sein Recht nicht, wenn man mit *de Wette* nur den Sinn findet, dass er (nicht als göttlicher Herrscher erscheinend) *in einem menschlichen Zustande sich befand*, — Folge davon, dass man schon V. 6. auf die Zeit *nach* der Menschwerdung bezog. Diess drängte auch die alten dogmatischen Ausleger zu der hier fremdartigen Glosse, Christus habe die *accidentales infirmitates corporis* (doch ohne die Sünde) nicht *ex naturae necessitate*, sondern *ex οἰκονομίας libertate* übernommen *(Calov.)*. Dem in rein *generischen* Sinne zu nehmenden ἀνθρώπων haben *Andere* das Merkmal des *debile et abjectum* (*Hoelem.* nach Aelteren), oder die Näherbestimmung der *infimae et contemtae sortis (Wolf)* aufgedrungen, während *Grot.* ἀνθρ. von den *ersten* Menschen verstand, und die *Sündlosigkeit* Jesu gemeint glaubte. Ueberhaupt ist nicht speciell *diese* (auch gegen *Castal.*, *Lünem.*, *Schenkel* u. M.), sondern das *ganze göttliche Wesen* Jesu, dessen μορφή er bei seiner Menschwerdung ablegte, der Differenzpunkt, welcher dem Ausdrucke ἐν ὁμοιώματι zu Grunde liegt, διὰ τό μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι (*Theophyl.*, vrgl. *Chrys.*). Den Ausdruck aus der einzigartigen Stellung Christi als des *andern Adam* zu erklären *(Weiss)*, liegt dem Contexte fern, welcher vielmehr das Verhältniss des *Gottmenschen* zur *gewöhnlichen* Menschheit darbietet. — καὶ σχήμ. εὑρ. ὡς ἄνθρωπ.) enge an das vorherige *so dass er* u. s. w. anzuschliessen, dessen Gedanke *mit Nachdruck erschöpft* wird: *und an Haltung erfunden ward wie ein Mensch*, so dass man ihm das göttliche Wesen (die Logos-Natur) nicht ansah. σχῆμα, dem Lat. *habitus* entsprechend, bezeichnet die ganze äusserlich wahrnehmbare Art und Form sich zu zeigen und darzustellen, den ganzen Typus der sinnfälligen Erscheinung (1. Kor. 7, 31.; vrgl. τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα κ. ἄγαλμα, Plat. Crit. p. 110. B.; τύραννον σχῆμα, Soph. Ant. 1154.; Plat. Polit. p. 267. C.: σχῆμα βασιλικόν; p. 290. D.: τῶν ἱερέων σχῆμα; Dem. 690. 21.: ὑπηρέτου σχῆμα; auch im Plur. Xen. Mem. 3, 10, 7. Lucian. D. M. 20, 5.). Man sah an ihm menschliche Gestalt, Geberde, Rede, Handlung, Lebensweise, Bedürfnisse und deren Befriedigung u. s. w., so dass er in seiner ganzen Erscheinungsweise sich kund

---

sagen können. Diess gegen *Lange* apost. Zeitalt. I. p. 131. *Lechler* p. 66. Selbst *Philippi* p. 443. meint, obige Erklärung komme auf Doketismus hinaus. Aber Christus war ja, obwohl vollständiger Mensch, doch noch etwas so weit Erhabeneres, dass sich für das gläubige Bewusstsein der Leser das ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. ohne allen Missverstand rechtfertigen musste.

gab und erkannt wurde (εὑρεθ. nicht gleich ὤν; vrgl. z. Matth. 1, 18.) *wie ein Mensch*. Man fand in seinem äussern Habitus keinen Unterschied zwischen seiner und einer *menschlichen* Erscheinung, obgleich das Subject der seinigen zugleich wesentlich *göttlich* war, nach Ablegung der göttlichen *Gestalt*, welche es vorher gehabt hatte*). Willkürlich und wider den Wortsinn hat man σχῆμα (welches vielmehr die hieher ungehörige Bedeutung des Scheins im Gegensatz der ἀλήθεια haben könnte, Plat. Epin. p. 989. D. Plut. Dion. 16.) gleich ὁμοίωμα genommen (*Heinr., Keil*, vrgl. *Rheinw.* u. *am Ende*); ganz unpassend aber war die Beziehung gar auf die *Tracht* (*Elsn.*), s. *Stallb.* ad Plat. Crit. p. 53. D., und contextwidrig die Erklärung des *Grot.* durch *dignitas* (vrgl. *Jacobs* ad Anthol. XII. p. 172.), so dass Jesus wegen seiner Herrschaft über die Creaturen *wie Adam* erschienen sei. Das ὡς bei ἄνθρ. zeigt nicht einfach an, *als was* er erkannt wurde (*Weiss*); diess würde durch das *blose* ἄνθρ. auszudrücken gewesen sein: sondern *wie* ein Mensch, nicht anders geeigenschaftet, ward er befunden. Gut *Vulg.*: „inventus *ut* homo."

V. 8. Ἐταπείνωσεν) mit grossem Nachdruck an die Spitze und ohne Verbindungs-Partikel hingestellt: *erniedriget* hat er sich selbst. Nicht ἑαυτόν steht voran wie V. 7.; denn V. 7. lag das pragmatische Gewicht auf der *reflexiven Beziehung* der Handlung, hier auf der reflexiven *Handlung selbst*. Das Verhältniss zu ἐκένωσε ist klimaktisch, nicht aber als ob P. die Selbst*entäusserung* V. 7. nicht mit als Selbst*erniedrigung* angeschaut, sondern sofern erstere in dem schmählichen Tode Jesu den Charakter der ταπείνωσις auf die evidenteste Weise kund that. Es ist ein klimaktischer *Parallelismus* (vrgl. z. 4, 9.), in welchem die zwei Prädicate, obgleich das erstere der Natur der Sache nach auch schon das letztere einschliesst, nach wesentlichen Punkten ihrer Erscheinung im historischen Verlauf auseinander gehalten werden. Gut *Beng.*: „Status exinanitionis gradatim profundior." Diess verkennend *Hoelem.*: „er erniedrigte sich *noch unter seine Menschenwürde*." — γενόμ. ὑπήκοος) nicht: „*factus* obediens sc. *deinceps*" (*Hoelem.*), sondern das Particip. Aor. ist ganz wie die Participien V. 7.: *so dass er gehorsam wurde*. ὑπήκοος aber

*) Vrgl. Test. XII. Pat. p. 644 f.: ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου. Vrgl. p. 744.: τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως. Wie solche Stellen mit dem Nazaräischen Charakter des Buchs stimmen, gehört nicht hieher.

ist nicht durch „*capientibus se, damnantibus et interficientibus*“ (*Grot.*) zu bestimmen, auch nicht auf das *Gesetz* Gal. 4, 4. (*Olsh.*, vrgl. *Schenkel*), sondern auf *Gott* zu beziehen (Rom. 5, 19. Hebr. 5, 8 f.), dessen Wille und Rathschluss sein Bestimmungsgrund war. Vrgl. V. 9.: διὸ καὶ ὁ θεὸς etc. Der Ausdruck selbst blickt auf μορφ. δούλου zurück; „obedientia servum decet“, *Beng.* — μέχρι θανάτου) gehört zu ὑπήκ. γενόμ., nicht zu ἐταπ. ἑαυτ. (*Beng.*, *Hoelem.*, *Hofm.*), was willkürlich und die Rede zerreissend angenommen, auch für ἐταπ. ἑαυτ. eine zu vage und matte Bestimmung durch das blose ὑπηκ. γενόμ. ergeben würde. Durch μέχρι wird der Tod als die *Spitze*, als der höchste Grad des gemeinten Gehorsams, nicht blos als *zeitlicher* Zielpunkt (*v. Heng.*) bezeichnet. Vrgl. 2. Tim. 2, 9. Hebr. 12, 4. Act. 22, 4. Matth. 26, 38. Dieser äusserste Höhepunkt des Gehorsams ist aber eben die äusserste Tiefe der Erniedrigung gewesen. — θανάτου δὲ σταυρ.) τουτέστι τοῦ ἐπικαταράτου (vrgl. Gal. 3, 13. Hebr. 12, 2.), τοῦ τοῖς ἀνόμοις ἀφωρισμένου, *Theophyl.* Das δέ bei Wiederholung desselben Wortes (vrgl. Rom. 3, 22) stellt, ganz wie unser *aber*, den näher bestimmten Begriff dem vorher noch ohne diese besondere Bestimmung gelassenen Begriffe gegenüber: *bis zum Tode, aber* was für einem Tode? bis zum *Kreuzestode*. S. *Klotz* ad Devar. p. 361 u. die Beispiele b. *Hartung* Partikell. I. p. 168 f. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 388.

Anmerk. Auf ungleichem dogmatischen Verständnisse von V. 6—8. zur Nähererklärung der Kirchenlehre (Form. Conc. 8.) beruhete der bekannte Streit zwischen den *Tübinger* und *Giessener* Theologen seit 1616., von denen die Letzteren (*Feurborn* u. *Menzer*) Jesu Christo im Stande der Erniedrigung die κτῆσις der göttlichen Eigenschaften zwar zu-, aber deren χρῆσις absprachen, so dass die κένωσις eine Entäusserung der χρῆσις sei; dahingegen die Tübinger (*Thummius*, *Luc. Osiand.* u. *Nicolai*), die κτῆσις und χρῆσις nicht trennend, auf einen verborgenen und unwahrnehmbaren Gebrauch der göttlichen Eigenschaften hinauskamen, und mithin die κένωσις zur κρύψις τῆς χρήσεως machten. S. die Darstellung aller Streitpunkte bei *Dorner* II. 2. p. 661 ff. *Thomasius* Christi Pers. u. Werk. II. p. 429 ff. Die Sächsische *Decisio* 1624., den Giessenern beitretend, verwarf die κρύψις, ohne sie gründlich zu widerlegen, ja selbst ohne Zugeständnisse an sie nach Maasgabe der Concordienformel (p. 608. 767.) zu vermeiden, so dass die Streitpunkte offen blieben und nur der Streit selbst durch endliche Ermattung zur Ruhe kam. Unter den jetzigen Dogmatikern steht bes. *Philippi* entschieden auf der Seite der Giessener. S. dessen Glaubensl. IV. 1. p. 268 ff. Allerdings ist nach u.

St. der Begriff der κένωσις klar und entschieden fest-, und dessen Herabsetzung zur κρύψις fernzuhalten. Da aber P. das ἑαυτὸν ἐκένωσε ausdrücklich auf die μορφὴ θεοῦ, mithin auf die göttliche Erscheinungsweise bezieht, das εἶναι ἴσα θεῷ hingegen mit dem Annehmen der μορφὴ δούλου bestehen lässt (vrgl. *Hasse* Leb. d. verkl. Erl. p. 293 f.), wie hiernach der Menschgewordene nur als ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ. und als σχήματι ὡς ἀνθρ. erscheint; und da ferner bei der hierdurch gesetzten κτῆσις der göttlichen Eigenschaften der Nichtgebrauch derselben, weil sie eben als göttliche nothwendig nicht ruhen können (Joh. 5, 17. 9, 4.), ungedenkbar an sich und mit der evangelischen Geschichte unvereinbar ist: so muss die κτῆσις und χρῆσις unlöslich zusammengehalten werden. Mit Fernhaltung aber der nichtneutestamentlichen Vorstellungsform der κρύψις ist dieser Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften als durch die Entäusserung der μορφὴ θεοῦ vermöge der Menschwerdung in menschliche Entwickelung eingegangen, dadurch bedingt, nicht absolut, sondern gottmenschlich zu denken. Dabei blieb nothwendig das *Selbstbewusstsein* Jesu Christi das Selbstbewusstsein des sich menschlich entwickelnden göttlichen Logos. S. d. vielen Zeugnisse bei Joh. wie 3, 13. 8, 58. 17, 5. 5, 26. „Rein exegetisch betrachtet, giebt es kein gewisseres, klareres Resultat der Schriftauslegung, als den Satz, dass das Ich Jesu auf Erden identisch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater war; jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das eine der ewig herrliche Logos, das andere der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Wandels Jesu noch so innig zu fassen suche," *Liebner* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1858. p. 362. Was der göttliche Logos bei der Menschwerdung ablegte, war nach u. St. die μορφὴ θεοῦ, d. i. die göttliche δόξα als Existenzform, nicht aber das seine Natur wesentlich und nothwendig ausmachende εἶναι ἴσα θεῷ, welches er behielt, und zu welchem eben so wesentlich und nothwendig das göttliche Selbstbewusstsein gehörte. Wie dem aber weder das *absolute Gottesbewusstsein* oder die *Urbildlichkeit*, welche *Schleierm.* Christo zueignete, noch der Begriff des *religiösen Genius* (*Al. Schweizer*), noch des erbsündefrei geschaffenen *zweiten Adam*, dessen persönliche Entwickelung als allmähliche Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen sich vollziehe (*Rothe*), zu genügen vermag, so ist auch keineswegs mit *Gess* v. d. Pers. Chr. p. 304 f. zu sagen, der Logos habe in der Fleischwerdung auch sein Selbstbewusstsein abgelegt, um es erst auf dem allmähligen Entfaltungswege einer Menschenseele, und zwar doch nur in der Form eines *menschlichen* Selbstbewusstseins, wieder zu gewinnen. S. dagegen *Thomasius* Christi Pers. u. Werk. II. p. 198 f. Uebrigens sind die verschiedenen Auffassungen, unter wel-

chen man seitens der neuesten Lutherischen Christologen *) abweichend von der Lehre der Concordienformel die Erniedrigung Christi dargestellt hat (*Dorner*: allmähliche ethische Ineinanderbildung göttlichen und menschlichen Lebens in immanenter Entwickelung; *Thomasius*: Selbstbeschränkung des göttlichen Logos; *Liebner*: Eingegangensein des Logos in's Werden, d. i. in gottmenschliche Entwickelung) nicht hier näher zu beurtheilen, sondern in der Dogmatik. S. d. jüngsten Verhandlungen: *Dorner* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1856. 2. 1857. 2. 1858. 3., *Broemel* in d. kirchl. Zeitschr. von *Klief.* u. *Mejer* 1857. p. 144 ff., *Liebner* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1858. p. 349 ff. *Hasse* daselbst p. 366 ff. *Thomasius* Chr. Pers. u. Werk. II. p. 192 ff. 542 ff. *Philippi* Dogmat. IV. 1. p. 351 ff. *Bodemeyer* Lehre von der Kenosis, 1860.

V. 9. Erhöhung Christi, — durch deren Schilderung sein Beispiel um so *ermuthigender* und *begeisternder* wird. — διό) wegen dieser selbstverleugnenden Entäusserung und gottgehorsamen Erniedrigung, *zur Vergeltung* (καί, *auch*, bezeichnet das Hinzutreten der *Folge*, Luk. 1, 35. Act. 10, 29. Rom. 1, 24. 4, 22. Hebr. 13, 12.). Vrgl. Matth. 23, 12. Luk. 24, 26. Nur dogmatische Voraussetzung konnte zu der sprachwidrigen Fassung *quo facto* greifen (*Calvin, Calov., Glass, Wolf* u. M.). S. dagegen schon *Estius*. Die Vorstellung der *Vergeltung* (vrgl. Hebr. 2, 9. 12, 2.) rechtfertigt sich aus der *Freiwilligkeit* dessen, was Christus V. 6—8. gethan, und erregt nur dann Anstoss, wenn man den Subordinatianismus in der Christologie des Ap. verkennt. Gut *Augustin.*: „Humilitas claritatis est *meritum*, claritas humilitatis *praemium*." — ὑπερύψωσε) vrgl. Cant. tr. puer. 28 ff. LXX. Ps. 36, 37. 96, 10. Dan. 4, 34. Synes. ep. p. 225. A. (sonst nicht bei Griechen, bei welchen aber ὑπερύψηλος gangbar ist): *er machte ihn überhoch, überaus erhaben*, dem vorherigen ἐταπείνωσεν superlativ entgegengesetzt, von der Erhebung zur *Gemeinschaft der höchsten Glorie und Herrschaft* (Rom 8, 17. 2. Tim. 2, 12. Eph. 1, 21. al. Joh. 17, 5.). Diese Erhebung ist *geschehen* mittelst der Himmelfahrt (Eph. 4, 10), durch welche

*) Ueber und gegen die Lehre der Reformirten s. *Liebner* p. 334 ff. *Philippi* Dogm. IV. 1. p. 279 ff. — *Schenkel's* ideale Verlegung der Präexistenz Christi nur in das *Selbstbewusstsein Gottes*, welches in Christi Person die vollendete menschheitliche Selbstoffenbarung gefunden habe, entschlägt sich kühn dessen, was die historische Exegese seit einem Menschenalter errungen hat, und geht auf den Standpunkt *Löffler's* u. A. und weiter der Socinianer zurück. Vrgl. z. Joh. 17, 5.

der gottmenschliche Christus zur Rechten Gottes gelangte (Mark. 16, 19. Act. 7, 55 f. Rom. 8, 34. Eph. 1, 20 f. Kol. 3, 1. Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2. 1. Tim. 3, 16. 1. Petr. 3, 22.), obwohl nicht dieser *örtliche Modus*, sondern die *zuständliche* Erhöhung durch ὑπερύψ. dem Contexte nach ausgesagt wird. In ὑπερ die Beziehung, mehr *als vorher* zu finden (*Grot.*), ist unbiblisch (Joh. 17, 5.). — ἐχαρίσατο) *er schenkte* vom Gesichtspunkte der Unterordnung aus gesagt, welcher auch dem Folgenden zu Grunde liegt (κύριος — — εἰς δόξαν θεοῦ πατρός). Selbst Christus empfängt den Lohn als *Huldgabe* Gottes, daher er ihn auch darum *bittet* Joh. 17, 5. — τὸ ὄνομα) ist sowohl hier wie Eph. 1, 21. Hebr. 1, 4. im strengen Wortsinne, nicht *dignitas* oder *gloria* (*Heinr., Hoelem.* u. V.) zu fassen, welchen Sinn es *ex adjuncto* haben könnte (s. d. Stellen b. *Wetst.* u. *Hoelem.*), wogegen aber hier das folgende ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ entscheidet. Die Ehre und Würde des Namens Jesu ist durch τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ausgedrückt, liegt aber nicht in τὸ ὄνομα an sich. Aber auch nicht ein *Appellativ-Name* Jesu ist zu verstehen (*Michael, B. Crus. v. Heng., Schneckenb., Wiess*: der Name κύριος V. 11.), wie Hebr. 1, 4. der Name υἱὸς θεοῦ gemeint ist (so hier contextwidrig *Theophyl., Pelag., Estius*), sondern, wie der nächste Context durch ἐν τῷ ὀνόμ. Ἰησοῦ beweist, der Sinn ist: „Gott hat (eben durch jene Erhöhung) ihm verliehen, dass sein Name (also der Name „*Jesus*") erhabener und herrlicher als jedweder Name wurde." So hat er ihm den Namen geschenkt, welcher u. s. w.

V. 10 f. Ἵνα) Diese Erhöhung V. 9. sollte die allgemeine Anbetung und Bekennung zur Folge haben. — Weiterführung des Contrastes gegen den vorherigen Zustand der Entäusserung und Erniedrigung. In der Ausdrucksweise klingt die Erinnerung an Jes. 45, 23. (Rom. 14, 11.) durch. — Das mit Nachdruck vorangestellte ἐν τῷ ὀνόμ. Ἰ. besagt, dass in dem Namen Jesu, welcher der Vorstellung der Subjecte bei ihren Kniebeugen gegenwärtig ist, der *Grund* ihrer Kniebeugung liegen soll (vrgl. Ps. 63, 5. 1. Kor. 6, 11. Eph. 5, 20. Kol. 3, 17. 1. Petr. 4, 14. 16. Jak. 5, 14.). Die *Kniebeugung* aber stellt die *Anbetung* dar, deren Plastik sie ist (Jes. 45, 23. Rom. 14, 11. 11, 4. Eph. 3, 14. 3. Esr. 8, 73. 3. Makk. 2. 1.), und das Subject, welches angebetet werden soll, ist contextmässig (ἐν τῷ ὀνόμ. Ἰ. u. vrgl. V. 11.) kein anderes als *Jesus*, dessen anbetende Verehrung in der Gemeinschaft des göttlichen Regiments und der göttlichen δόξα, zu welcher er erhoben

ist, ihr Recht (vrgl. das sollenne *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου* Rom. 10, 12 f. 1. Kor. 1, 2. 2. Tim. 2, 22. Act. 7, 59. 9, 14, 21. 22, 16.), damit aber auch zugleich ihre nicht absolute, sondern *relative*, d. i. durch das Verhältniss des erhöheten Sohnes zum Vater bedingte Eigenthümlichkeit hat (s. *Lücke* de invocat. Jesu Ch. Gott. 1843. p. 7 f., vrgl. *Ernesti* Urspr. d. Sünde 1. p. 218.), welche auch der Beobachtung des Plinius (ep. 10, 97.: „Christo *quasi* Deo"; vrgl. *Lücke* 1. 1. p. 9.) nicht entging und, wenngleich nur sehr ungefähr und unvollkommen, zum Ausdruck bei ihm kam. *Diese* Anbetung (vrgl. V. 11. *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*) thut dem strengen Monotheismus, welcher die absolute Gottheit nur dem Vater zuschreiben konnte (Joh. 17, 3. Eph. 4, 5. 1. Kor. 12, 6. 8, 6. 1. Tim. 6, 15 f.), keinen Eintrag; nur der Vater ist *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* Rom. 9, 5. (vrgl. Ignat. Tars. interpol. 5.), *ὁ θεός* schlechthin, auch Christi Gott (s. z. Eph. 1, 17.), der *θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (2. Kor. 6, 18. Apoc. 1, 8. 4, 8. al.), und der Sohn, obwohl gleichen Wesens, als *σύνθρονος* und Theilhaber seiner *δόξα* ihm untergeordnet (1. Kor. 11, 3. 15, 27 f.), wie dem Sohne wiederum der Geist (2. Kor. 3, 18.); die Ehre, welche dem Sohne zu erweisen ist (Apok. 5, 8 ff.), hat ihr Princip (Joh. 5, 22 f. und Ziel (V. 11.) im Vater, daher jener zu ehren ist, *wie* der Vater. Nach *v. Heng.* ist hier nicht die Anbetung *Jesu* gemeint, sondern *Gottes* unter *Anwendung des Namens Jesu*, und auch *de Wette* findet wahrscheinlich: P. wolle nur sagen, dass im Namen Jesu als des Mittlers (*κύριος*) jedes Gebet verrichtet werden solle. Vrgl. *Schenkel:* „im Vertrauen auf den Namen Jesu." Gegen solche Wegdeutung der Anbetung Jesu selbst ist nicht blos der Context im Allgemeinen, welcher es mit der Ehre *Jesu* zu thun hat, so dass Er das *Object* der Verehrung ist, sondern auch das folgende *ἐπουρανίων*, da die *Mittlerschaft* Jesu, die in der *Versöhnung* liegt, nicht die *Engel* als gegenständliche Subjecte betrifft (vrgl. vielmehr Hebr. 1, 4. 6.). Sprachlich falsch hat man gleich *εἰς τὸ ὄνομα*, *zur Verherrlichung seiner Würde* (*Heinr., Flatt* u. M.), oder als *Umschreibung von ἐν Ἰησοῦ* (*Estius: Rheinw.* lässt zwischen Beiden die Wahl) erklärt, während *Andere* durch die Deutung *„quoties auditur nomen**)" einen Sinn herausbrachten,

---

*) Diese Deutung erlangten *Erasm., Castal., Beza, Bretschn.* u. M. einfach durch die Fassung: *ad nomen* (vrgl. *Grot.*: „nuncupato nomine"), mit gezwungener Künstelei aber *Hoelem.* durch die Analyse: „quasi *circumsonitum* appellatione nominis."

welcher ganz ohne Analogie im N. T. ist. - - ἐπουρανίων etc.) jedes Knie *Himmlischer* (im Himmel Befindlicher) *und Irdischer und Unterirdischer* soll sich beugen, keines soll ungebeugt bleiben, d. h. Jeder aus diesen drei Classen soll seine Kniee (Plur.) beugen. ἐπουρ. begreift die *Engel* (Eph. 1, 20 f. 3, 10. Hebr. 1, 4. 6.), ἐπιγ. die *Menschen auf Erden* (vrgl. Plat. Ax. p. 368. B.: ἐπίγειος ἄνθρωπος), und καταχθ. die *Verstorbenen im Hades* (vrgl. Hom. Il. ι. 457.: Ζεὺς καταχθόνιος, Pluto; καταχθόνιοι δαίμονες, die Manen, Anthol. 7, 333.). Vrgl. Apoc. 5, 13. Die Anbetung der Letzteren setzt den *Descensus Ch. ad inferos* voraus *), Eph. 4, 9., bei welchem er sich den Geistern im Hades als der κύριος dargestellt hat. Unrichtig haben *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Erasm.* u. V. auch *B. Crus.* u. *Wiesing.* unter καταχθ. die *Dämonen* verstanden (doch gestattet *Chrys.* auch eine andere falsche Deutung der drei Classen, nämlich: οἱ δίκαιοι κ. οἱ ζῶντες κ. οἱ ἁμαρτωλοί), was schon deshalb irrig ist, weil P. die Dämonen nicht als im Hades befindlich betrachtet (s. vielmehr z. Eph. 2, 2. 6, 12.). Willkürliche Rationalisirungen: *Heinr.*, welcher die Worte für *Neutra* nimmt: „*omnes rerum creatarum complexus*" (vrgl. *Nösselt* Exercitatt. p. 198.); und schon *Beza*: „quaecunque et supra mundum sunt et in mundo"); *Stolz*: die *Gestorbenen*, *Lebenden* und *Embryonen* (!), womit der Inbegriff des ganzen Menschengeschlechts gegeben sei; noch viele andere s. b. *Hoelem.* p. 154. u. *Keil* p. 188 ff. Das Richtige hat schon *Theodoret.* Katholiken bezogen καταχθ. auf die im *Fegefeuer* Befindlichen; so noch *Bisping.* — Was die *Verwirklichung* der mit ἵνα etc. ausgesprochenen göttlichen Absicht hinsichtlich der ἐπιγείων betrifft, so war dieselbe noch in der fortschreitenden *Entwickelung*, deren Vollendung aber (Rom. 11, 25 f.) dem Apostel nahe er-

*) Mit *Grot.* die Kniebeugung der Verstorbenen in die Zeit *nach der Auferstehung* zu verlegen, wäre ganz verfehlt, in die unmittelbare poetisch-plastische Darstellung des Ap. eine fern liegende Reflexion einmischend. Er schaut das Kniebeugen, wie es geschehen ist und fortwährend geschieht, nicht wie es dereinst geschehen werde. Gleichwohl hat auch *Wiesing.* die Verwirklichung des ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ etc. an das Ende der Welt verlegt, wo dann die sich bis dahin nicht freiwillig beugenden Kniee es gezwungen thun würden (1. Kor. 15, 25 f.). Er beruft sich dabei auf Rom. 14, 11., wo ja aber der ganze Text vom jüngsten Gerichte handelt, was hier nicht der Fall ist. Auch lässt ἐν τῷ ὀνόματι an nichts weniger als an ein theilweise *gezwungenes* Anbeten denken, sondern es setzt eben den *Glauben* voraus, dessen freies lebendiges Werk die Kniebeugung ist und das folgende Bekenntniss; vrgl. Rom. 10, 9.

scheinen musste, entsprechend seiner Erwartung der nahen Endschaft des *αἰὼν οὗτος*. — V. 11. fügt das mit der Anbetung V. 10. verbundene ausdrückliche *Bekenntniss* hinzu, wobei die *concrete Form* der Darstellung (*πᾶσα γλῶσσα*) fortgeführt wird, vrgl. Rom. 14, 11.; daher *γλῶσσα Zunge* (dem vorherigen *γόνυ* correlat), nicht *Sprache* (*Theodoret.*: *πάντα τὰ ἔθνη*; *Beza*: pro *omni idiomate; Pelag., Herm.*) — *ἐξομολ.*) verstärkendes Compos. Vrgl. z. Matth. 3, 6. — *κύριος*) diess Prädicat mit grossem Nachdrucke voran: dass *Herr* sei Jesus Christus. Diess das *specifische Symbolum* der apostolischen Kirche (Rom. 10, 9. 2. Kor. 4, 5.), dessen Gegentheil: *ἀνάθεμα Ἰησοῦς*, 1. Kor. 12, 3. Das *κύριον εἶναι* bezieht sich auf die Gemeinschaft der *göttlichen* Herrschaft (vrgl. z. Eph. 1, 22 f. 4, 10. 1. Kor. 15, 27 f.), daher es nicht auf die *vernünftigen Geschöpfe* (*Hoelem.* nach *Flatt* u. M.) oder auf die *Gemeinde* (*Rheinw., Schenkel*) zu *beschränken* ist. — *εἰς δόξ. θεοῦ πατρ.*) wozu dieses *ἐξομολογεῖσθαι* gereicht, nicht mit *κύριος Ἰ. Χ.* zu verbinden, wie noch *Bengel* wollte: „J. Chr. esse dominum, *quippe qui sit in gloria Dei patris*," so dass *εἰς* für *ἐν* stehe, wofür es schon *Vulg., Pelag., Estius* u. M. nahmen. Auch *Schweckenb.* p. 341. (vrgl. *Calvin, Rheinw., Matthies, Hoelem.*) verbindet mit *κύριος*, fasst aber *εἰς δόξαν* richtig *zur Ehre*; *ἐν μορφῇ θεοῦ* und *κύριος εἰς δόξ. θεοῦ* seien parallel. Allein dass die *κυριότης* des Sohnes dem Vater zur Ehre gereicht, verstand sich nach V. 9. von selbst, und nicht darauf kam es zum vollen Abschluss an, sondern darauf, hervorzuheben, dass die allgemeine *Anerkennung* der *κυριότης* Jesu Christi den Vater (dessen Wille und Werk ja das ganze Heilswerk Christi ist; s. bes. Eph. 1. Rom. 15, 7 9. 2. Kor. 1, 20.) verherrliche, wodurch die Erhöhung, die Christus vom Vater zur Vergeltung empfangen hat, erst in ihrem letzten vollen Glanze erscheint. Vrgl. Joh. 12, 28. 17, 1. Dem *ἐν μορφῇ θεοῦ* parallel, nämlich als vergeltende Wiedererhebung in diesen ursprünglichen Zustand, ist der ganze Inhalt von V. 9 f. Contort und wortwidrig *v. Heng.*: *ἐξομολ. εἰς δόξαν θεοῦ* sei gleich *ἐξομολ. θεῷ*, *Gott loben* (Gen. 29, 34. al. Rom. 15, 9. Matth. 11, 25. Luk. 10, 21.) und *ὅτι quod*; daher: „laudibus celebrarent, quod hunc filium suum principem fecerit regni divini."

Anmerkung: Aus dieser einfach grossartigen Stelle V. 6—11. nimmt *Baur* (s Einl. §. 3.), dem sich *Schwegl.* angeschlossen, seine Gründe für die Behauptung, dass unser Brief im Kreise *gnostischer* Ideen und Ausdrücke sich bewege und daher der nachapostolischen Zeit

gnostischer Speculation angehöre. Diese Gründe aber zerfallen von selbst durch die richtige Erklärung der einzelnen Punkte. Denn 1) wenn τὸ εἶναι ἴσα θεῷ sich zu ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι verhält wie das Wesen zu seiner adäquaten Erscheinung, und wenn unsere Erklärung von ἁρπαγμός die sprachlich richtige ist: so ist die gnostische Vorstellung von dem Aeon *Sophia*, welcher leidenschaftlich begehrt habe, in das Wesen des Urvaters einzudringen (Iren. Haer. 1, 2, 2.), wodurch er vor Schluss des Weltlaufs (theol. Jahrb. 1849. p. 507 ff.) etwas ihm nicht von Rechtswegen Zukommendes mit Gewalt habe an sich reissen wollen (Paulus p. 459.), — eine ganz *fremde*, der Idee u. St. *disparate* Vorstellung. Mithin kann auch 2) das ἑαυτὸν ἐκένωσε nicht aus der Vorstellung zu erklären sein, nach welcher die Gnostiker jenen Aeon, der sich mit dem Absoluten in unbefugte Vereinigung setzen will, aus dem Pleroma in das κένωμα herabfallen liessen, — wobei *Baur* in dieser angeblichen Grundlage der Darstellung u. St. nur den Unterschied setzt, dass P. das, was bei den Gnostikern rein spekulative Bedeutung habe, moralisch wende („Während daher bei den Gnostikern jener ἁρπαγμός zwar wirklich geschieht, aber als ein widernatürliches Beginnen sich in sich selbst aufhebt, und nur etwas Negatives zur Folge hat, darf es hier vermöge einer sittlichen Selbstbestimmung gar nicht zu einem solchen ἁρπαγμός kommen, und das Negative, das auch *so* statt findet, nicht in Folge eines misslungenen, sondern eines gar nicht geschehenen Acts, ist nun die freiwillige Verzichtleistung und Selbstentäusserung durch einen Act des Willens, ein ἑαυτὸν κενοῦν statt des γενέσθαι ἐν κενώματι"). Dass aber 3) sogar der Begriff von μορφὴ θεοῦ aus dem Sprachgebrauche der Gnostiker sich ergebe, bei welchen die Ausdrücke μορφή, μορφοῦν, μόρφωσις sehr gewöhnlich gewesen, wird von *Baur* um so willkürlicher angenommen, als diese Ausdrücke *überhaupt* sehr geläufig waren, nicht aber specifisch gnostische Bezeichnungen sind, ja μορφὴ θεου nicht einmal von den Gnostikern gebraucht wird, wohl aber bei anderen Schriftstellern, auch Philosophen (z. B. Plat. Pol. p. 381. C.: μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ, vrgl. p. 381. B.: ἥκιστ' ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός), gangbar war. Wie unrichtig ferner 4) in ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρ. *gnostischer Doketismus* befunden wird, erhellt von selbst aus der contextmässigen Erklärung dieser Ausdrücke (s. z. d. St.), und schon *Chrys.* und seine Nachfolger haben den wesentlichen Unterschied dessen, was der Ap. V. 7. sagt, und der doketischen Vorstellungen richtig hervorgehoben (*Theophyl.*: οὐκ ἦν δὲ τὸ φαινόμενον μόνον, nämlich Mensch, ἀλλὰ καὶ θεός, οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος. Διὰ τοῦτό φησιν· ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων· ἡμεῖς μὲν γάρ ψυχὴ καὶ σῶμα, ἐκεῖνος δὲ ψυχὴ καὶ σῶμα καὶ θεός etc. *Theodoret.*: περὶ τοῦ λόγου ταῦτά φησιν, ὅτι θεὸς ὢν οὐχ ἑωρᾶτο θεὸς τὴν ἀνθρωπείαν περικείμενος φύσιν

etc.). Endlich sollen 5) selbst die drei Kategorieen ἐπουρανίων καὶ ἐπιγ. καὶ καταχθ., so wie die Idee der *Höllenfahrt*, an welche Letzteres erinnert, nach *Baur* ächt gnostisch sein (p. 463.). Allein die Idee der Höllenfahrt ist nicht specifisch gnostisch, sondern *neutestamentlich*, und liegt an vielen Stellen als nothwendige Voraussetzung zu Grunde (s. z. Luk. 23, 43. Matth. 12, 40. Act. 2, 27 ff. Rom. 10, 6 ff. Eph. 4, 8 ff.), ja sie ist die Voraussetzung des ganzen Glaubens an Christi Auferstehung ἐκ νεκρῶν; jene Dreitheilung aller Engel und Menschen (s. auch Apok. 5, 13.) aber war im Zusammenhange d. St. so nahe liegend und natürlich (vrgl. die Zweitheilung καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων Rom. 14, 9. Act. 10, 42. 1. Petr. 4, 5 f., wo blos von *Menschen* die Rede ist), dass die Herleitung aus dem Gnosticismus nur dann berechtigt sein könnte, wenn anderweitig der gnostische Charakter für u. St. nachgewiesen wäre. Aber die ganze Annahme klammert sich an einzelne Ausdrücke, die nur aus der *Voraussetzung* einer gnostischen Atmosphäre gewaltsam an derartige Vorstellungen *angezwängt* werden. Nach der Gnosis vom Aeon Sophia würde etwa gesagt sein: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐ προάλλεσθαι ἡγήσατο εἰς τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ etc. Die Ausdrücke *des Apostels* aber stimmen ganz mit der Christologie seiner übrigen Briefe, und sind aus diesen, nicht aus einer spätern Gnosis völlig und richtig zu verstehen.

V. 12 *). An dieses Beispiel Jesu knüpft P. nun noch eine allgemeine Ermahnung, welche im Wesentlichen der 1, 27. gegebenen Ermahnung, mit der er diesen ganzen paränetischen Brieftheil (1, 27. — 2, 18.) angehoben hat, entspricht. — ὥστε) *itaque*, folgert aus dem Vorbilde Christi (V. 6—11.) welcher auf dem Wege der Selbstverleugnung zu so herrlicher Belohnung gelangte. Diesem Vorbilde nachkommend sollen die Leser so wie sie immer gehorsam gewesen sind u. s. w., mit höchster Sorgfalt ihr eigenes (Messianisches) Heil in's Werk setzen. *Correlat*

*) Eine neue Erklärung von V. 12—14. versuchte *Linden* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 750. Darnach soll μὴ ὡς für ὡς μή stehen, κατεργάζ. *Indicat.* sein, μὴ ὡς — κατεργ. noch zum Vordersatz gehören, V. 13. parenthesirt werden und endlich in πάντα etc. der Nachsatz folgen. Diess scheitert schon einfach daran, dass μὴ ὡς (2. Thess. 3, 15. Philem. 14. 2. Kor. 9, 5.) nicht gleich ὡς μή sein kann, und dass nicht einmal ὡς μή, sondern wegen der Verneinung eines rein factischen Verhältnisses ὡς οὐκ stehen müsste; auch abgesehen von der geschraubten Einschachtelung und von dem so speciellen Inhalt des vermeintlichen Nachsatzes nach einer so grossartig und allgemein angelegten Vorbereitung durch den vermeintlichen Vordersatz

ist zwar nicht ὑπηκούσατε mit γενόμ. ὑπήκοος V. 8. (*Theophyl., Calov., Beng.* u. M.), da letzteres im Vorherigen nur eine Nebenbestimmung war, wohl aber die σωτηρία mit der V. 9. geschilderten Erhöhung Christi, deren Analogon, ja deren Mitgemeinschaft (Rom. 8, 17. Eph. 2, 6. Kol. 2, 12 f. 3, 3 f.) das künftige Heil der Christen ist. Da hiernach ὥστε im unmittelbar Vorhergehenden logisch begründet ist, so hat man es nicht als Folgerung *aus allen bisherigen Ermahnungen* 1, 27 ff., aus welchen es das allgemeine Ergebniss ziehe, zu betrachten *(de Wette)*. Allerdings führt es die Recapitulation aller bisherigen Ermahnungen ein und schliesst ab (wegen der folgenden neuen Ermahnung s. z. V. 14.), wie 4, 1. 1. Thess. 4, 18. Rom. 7, 12. 1. Kor. 3, 21. 4, 5. 5, 8. 11, 33. 14, 39. 15, 58., aber so, dass es *auf das zuletzt Besprochene fusst.* — καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε) *wem?* ist nicht unbeantwortet zu lassen *(Matthies,* welcher jedoch zusetzt: in wahrhaft christlichen Bestrebungen). Die richtige Ergänzung ist die *gewöhnliche,* nämlich *mihi* oder bestimmter *meo evangelio* (nicht τῷ θεῷ), was aus dem folgenden μὴ ὡς — ἀπουσίᾳ μου sich ergiebt, so wie überhaupt aus der ganzen innigen persönlichen Beziehung, in welcher P. seine Ermahnungen von 1, 27. an bis 2, 18. den Lesern als ihr Lehrer und Freund an's Herz legt. Zu πάντοτε vrgl. ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν 1, 5. Eine Beziehung auf frühere verlorene Briefe *(Ewald)* ist nicht daraus zu entnehmen. — μὴ ὡς — ἀπουσίᾳ μου) gehört nicht zu ὑπηκούσατε *(Luther, Wolf, Heum.* u. M., auch *Heinr.),* wie schon aus μὴ ὡς und νῦν erhellt, sondern zu κατεργάζεσθε, so dass das Komma vor μετὰ φόβου mit *Lachm.* zu tilgen ist. Vrgl. *Grot.* — ὡς musste stehen, weil P. eine Ermahnung für eine Zeit, wo er anwesend sein würde, nicht geben wollte und konnte. Diess nicht erkennend, haben es B. Minusk. Verss. u. Väter weggelassen. Stände ὡς *nicht* (und doch haben es manche auch bei der richtigen Verbindung der Worte mit κατεργ. für bedeutungslos erklärt), so würde P. sagen: sie sollten nicht blos in seiner Anwesenheit ihr Heil beschaffen. *Mit* ὡς aber sagt er: *sie sollten fern von der Vorstellung, als ob sie diess blos in seiner Anwesenheit* *) *zu thun hätten, vielmehr jetzt in weit höherem Grade, während seiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil beschaffen.*

*) Das Wort παρουσία enthält so wenig wie 1, 26. eine Beziehung auf die Parusie Christi, welche *Kühler* („ihr wisset, was diess Wort eigentlich sagen will") zwischen die Zeilen legt.

Unrichtig nach *Erasm.*, *Estius* u. M. *Hoelem.* u. *Weiss: nicht bloss so, wie* ihr's in meiner Abwesenheit gethan habet oder thun würdet; vrgl. *de Wette* (welcher eine Verschmelzung zweier Vergleichungen annimmt). Es ist willkürlich, *μόνον* nicht zu *ἐν τ. παρ. μου* gehören zu lassen, wobei es steht; vrgl. auch Rom. 4, 16 (wo *τῷ ἐκ τοῦ νόμου* Einen Begriff bildet), 4, 23. 1. Thess. 1, 5. Das *ὡς* bezeichnet „rem *opinione* informatam", *Fritzsche* ad Rom. III. p. 139. II. p. 360. Gut *Calvin*: „*quasi* in praesentia mea solum." — *πολλῷ μᾶλλον*) denn jetzt (*νῦν*), wo die persönliche Belehrung, Leitung, Bewahrung des Ap. ihnen abging, war ihnen sittliche Betriebsamkeit und eifrige Sorgfalt *in viel höherem Maasse* nothwendig, um sich nicht selbst ihres eigenen Heils verlustig zu machen; daher auch das nachdrückliche *ἑαυτῶν* (welches man ganz verkehrt gleich *ἀλλήλων* gefasst hat, *Peirce, Mich., Zachar., Storr, Flatt, Matthies).* — *μετὰ φόβου κ. τρόμου*) d. i. mit so angelegentlicher Sorgfalt, dass ihr dabei gar nicht genug zu thun lebhaft fürchtet. Vrgl. z. 1. Kor. 2, 3. 2. Kor. 7. 15. Eph. 6, 5. *τὸ γὰρ φοβεῖσθαι κ. τρέμειν ἐν τῷ ἐργάζεσθαι τὴν ἰδίαν [illegible]ρίαν ἕκαστον, μή ποτε ὑποσκελισθεὶς ἐκπέσῃ ταύτης.* Die *Scheu vor dem gegenwärtigen Gott (Chrys., [illegible]l., Oecum.)*, vor dem einstigen *Richter (Weiss)*, das [illegible]er *Abhängigkeit von Gott (de Wette)*, die ehrfurchts[illegible]rsichtigkeit (*Matthies*, vrgl. *v. Heng.*) u. dergl. muss [illegible]nde liegen, ist aber nicht der *Sinn* des Aus[illegible]hem auch nach dem Contexte nicht ein Ge[illegible]eistlichen Hochmuth (*Schinz*, *Rilliet*, *Hoe[illegible]* suchen ist, wie schon *Augustin.*, *Calvin*, [illegible]auf das *Knechts-Verhältniss* gezielt) u. M. [illegible]τεργάζεσθε) *bringet zu Stande, peragite* [illegible]que ad metam" (*Beng.*), also mehr als das [illegible]ιεῖν (vrgl. Eph. 6, 13. Dem. 1121. 19. Soph. El. 1011. u. s. z. Rom. 1, 26.), aber nicht *μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς* ausdrückend (*Chrys., Theophyl., Wolf*), was in *μετὰ φόβ. κ. τρόμ.* lag. Die *Forderung selbst* widerspricht dem Satze nicht, dass das Heil Gnadengabe Gottes und den Glaubenden gewiss ist (*certitudo salutis*), nimmt aber mit Recht die neue sittliche Kraft des Wiedergebornen in Anspruch, ohne deren Anstrengung er dem im Glauben erlangten Gnadenstande wieder entfallen und das ihm durch den Glauben zugeeignete Heil nicht wirklich empfangen würde, so dass in sofern der Heilsempfang das Ergebniss seiner sittlichen Glaubensthätigkeit in der *καινότης ζωῆς* ist. S. bes. Rom. 6. 8, 12 ff. u. 2 Kor. 6, 1. Nicht Gegensatz der

Heilsgewissheit ist u. St., sondern der sittlichen *Sicherheit*, in welche der Bekehrte zurückfallen könnte. Vrgl. *Wuttke* Sittenl. II. p. 315 f. Um so *angelegentlicher* aber ist die Forderung ausgedrückt, je mehr Kampf und Leiden die Leser zu bestehen haben (I, 27—30.).

V. 13. *Ermuthigungsgrund* zur Vollziehung dieser Vorschrift, wobei ja nicht die eigene, sondern *Gottes* Kraft in ihnen wirke u. s. w. Unnöthig ist es aber, mit *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.* u. M. vor γάρ einen verschwiegenen Gedanken anzunehmen („erschrecket nicht, dass ich gesagt habe: mit Furcht und Zittern"). Der einfache Gedankengang ist: „*Schaffet* u. s. w., denn *Gottes* Einwirkung ist's, die es euch gelingen lässt". Eintragend lässt *Bengel* bei θεός hinzudenken: „*praesens vobis etiam absente me*" (vrgl. auch *v. Heng.*), während *Andere*, wie *Calvin*, *Beza*, *Hoelem.*, *Rilliet*, *Wiesing.*, welche in μετὰ φόβ. κ. τρ. den Gegensatz des Hochmuths fanden (s. z. V. 12.), in V. 13. das *Motiv zur Demuth* (*Schenkel:* der Selbstverleugnung) sehen, *de Wette* aber urtheilt: was V. 12. nach der Seite der Furcht ausgesprochen sei, sei hier nach der Seite des *Vertrauens* ausgesprochen. Es ist vielmehr gemäss der *Einheit* des Sinnes zu sagen: die grosse sittliche Forderung μετὰ φόβ. κ. τρ. τὴν ἑαυτῶν σωτ. κατεργάζεσθαι, welche die äusserste Anregung der eigenen Thätigkeit enthielt, bedurfte für die Leser der Unterstützung eines *Vertrauens*, welches *nicht* auf *eigene*, sondern auf die *göttliche* Wirksamkeit zu stellen war. Nach *Ewald* soll das μετὰ φόβου κ. τρόμου begründet werden durch die Hinweisung darauf, dass sie *vor Gott arbeiten*, der in ihnen sogar schon die gute Willensrichtung wirke. Aber die Idee des ἐνώπιον τοῦ θεοῦ war dem Ap. so gangbar, dass er sie wohl auch hier direkt *ausgedrückt* haben würde. *Köhler* (vrgl. *Weiss*) trägt eine Andeutung der göttlichen *Strafe* ein, von welcher der Text nichts andeutet. Der Gedanke ist vielmehr „*dulcissima* sententia omnibus piis mentibus," *Form. Conc.* p. 659. — Zur *Sache* bemerkt *Calvin* (vrgl. *Calov.*) richtig: „intelligo *gratiam supernaturalem*, quae provenit et spiritu regenerationis; nam quatenus sumus homines, jam in Deo sumus et vivimus et movemur, verum hic de alio motu disputat P., quam illo universali." Mit Recht hat *Augustin.* (gegen des *Pelag.* rationalisirende Deutung von einer mittelbaren Wirksamkeit: „velle operatur *suadendo et praemia promittendo*") das *efficaciter operari* den Worten gemäss, hervorgehoben, was schon *Orig.* de princ. 3, 1. verwischt hatte und die folgenden Griechen synergistisch clausulir-

ten. — ἐν ὑμῖν) nicht *intra coetum vestrum (Hoelem.)*, sondern *in animis vestris* (1. Kor. 12, 6. 2. Kor. 4, 12. Eph. 2, 2. Kol. 1, 29. 1. Thess. 2, 13.), in welchem er die auf das κατεργάζεσθαι der eigenen σωτηρία gerichtete Selbstbestimmung (das θέλειν) und die Thätigkeit zur Ausführung dieses christlich sittlichen Wollens wirkt*). Diese Thätigkeit (τὸ ἐνεργεῖν) ist die *innere, sittliche,* welche das κατεργάζεσθαι zur *Folge* hat, daher nicht mit letzterem gleich zu nehmen *(Vulg., Luther* u. M., auch *Matthies* u. *Hoelem.*). Der Mensch bringt sein eigenes Heil zu Stande (κατεργάζεται), wenn er sich dem göttlichen Wirken des θέλειν und ἐνεργεῖν in seiner Seele nicht widersetzt, sondern demselben im steten Kampfe gegen die widerstrebenden Mächte (Eph. 6, 10 ff. Gal. 5, 16 f. 1. Thess. 5, 8. al.) beständig Folge giebt, so dass er nicht κατὰ σάρκα περιπατεῖ, sondern κατὰ πνεῦμα (Rom. 8. 4.), somit Gottes Kind ist, und als Kind *Erbe* (Rom. 8, 14. 17.) wird. Man kann daher, je nachdem man die Sache vom Gesichtspunkte der *menschlichen* Thätigkeit, welche dem göttlichen Wirken des θέλειν und ἐνεργεῖν folgt, oder vom Gesichtspunkte der *göttlichen* Thätigkeit, welche das θέλειν und ἐνεργεῖν wirkt, betrachtet, eben so gut sagen, *Gott* vollführe das Gute, welches er im Menschen angefangen habe, bis zum Tage Christi, als auch: der *Mensch* bringe sein eigenes Heil zu Stande. „*Nos* ergo volumus, sed *Deus* in nobis operatur et velle; *nos* ergo operamur, sed *Deus* in nobis et operatur operari." *Augustin.* — Dass P. das *nämliche* Wort wiederholt, ἐνεργῶν — — τὸ ἐνεργεῖν, ist nicht Wortspiel *(Usteri)*, sondern liegt in der ermuthigenden Absicht, die Thätigkeit Gottes *bestimmt* und *nachdrücklich* fühlbar zu machen, daher er auch die *zwei* Momente der ganzen Sittlichkeit anführt, nicht blos das ἐνεργεῖν, sondern auch dessen Prämisse, das θέλειν, und Beides durch zwei καί aus einander hält: *Gott* ist der Wirkende in euch, wie des *Wollens* so des *Wirkens*. Von *seinem* Wirken kommt des Menschen Wirken, wie sein Wollen schon **). — ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας) *um des Wohlwollens willen*, um seiner gütigen Gesinnung Genüge zu leisten. Vrgl. *Chrys.*, u. d. Meisten. Zu ὑπέρ, welches nicht *secun-*

*) „*Velle* quidem, quatenus est *actus* voluntatis, nostrum est ex *creatione; bene velle* etiam nostrum est, sed quatenus *volentes facti per conversionem bene volumus,*" *Calov.* Vrgl. *Philippi* Dogmat. IV. 1. p. 97. *Wuttke* Sittenl. II. p. 197 f.

**) Das ist die *schöpferische* sittliche Heilsthätigkeit Gottes (χαιρὴ κτίσις). Vrgl. *Thomas* Chr. Pers. u. Werk. I. p. 287. Mit Unrecht aber setzen Reformirte hinzu: „quae *prohiberi non potest.*"

dum ist, vrgl. Rom. 15, 8. u. zu *εὐδοκία* 1, 15. Treffend *Theodoret.: εὐδοκίαν δὲ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ προσηγόρευσε θέλημα· θέλει δὲ πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι* etc. Die Erklärung: „um des *Wohlgefallens* willen, das er an solchem Wollen und Wirken hat" *(Weiss)* käme auf etwas Selbstverständliches hinaus. Falsch *Andere*: *εὐδοκία* sei der gute Wille der *Philipper (Ambr., Syr., Ar., Pelag., Erasm.* Paraphr.: „et perficiatis quod animi bona voluntas vobis suggessit"; vrgl. *Grot.*, welcher sich jedoch nicht entscheidet). So wäre es nach *τὸ θέλειν* völlig überflüssig, während es auf Gott bezogen, von dessen *ἐνεργεῖν ἐν ὑμῖν* etc. es die ursächliche Basis bezeichnet, zur *ermuthigenden* Bestimmung des Verses ein wesentliches Moment bildet, ein Moment aber, welches durch die deterministische Fassung *Ewald's*: „auf keiner andern Grundlage als *wie es ihm wohlgefällt*" zurücktreten würde.

V. 14. Mit V. 13. hat P. seine Ermahnungen dem *Stoffe* nach abgeschlossen. Nun noch eine Aufforderung in Betreff der Art und Weise der *Ausführung*, nämlich *Alles* (was sie nach den bisherigen und V. 12. summarisch zusammengefassten Ermahnungen zu thun hätten, 1. Kor. 10, 31.) *willig* und *unbedenklich* zu thun, eine Vorschrift, zu welcher unter den Anfechtungen der Gegenwart (1, 27–30) Grund genug war. — *χωρὶς γογγυσμ.) ohne* (fern von) *Murren*, nämlich gegen *Gott* (wegen dessen, was er zu thun und zu dulden auferlegt), was im Contexte aus V. 13. u. 15. folgt; daher nicht auf die *Mitchristen (Calvin, Wiesing., Schneckenb.)* oder auf die *Superiores (Estius)* zu beziehen, wie auch *Hoelem.* will. Vrgl. z. 1. Kor. 10, 10. — *διαλογισμῶν*) nicht: ohne *Streitigkeiten (Erasm., Beza* u. V. auch *Schneckenb.), de imperatis cum imperatoribus (Hoelem.* vrgl. *Estius)*, oder *unter einander (Calvin, Wiesing.)*, und zwar *über ungehörige Fragen (Grot.)*, u. dergl., was zwar nicht gegen den Griechischen Gebrauch überhaupt (Plut. Mor. p. 180. C. Sir. 9, 15. 13, 25.), aber gegen den des N. T. (auch 1. Tim. 2, 8.) verstösst und zur Beziehung von *γογγυσμ.* auf Gott nicht passt, sondern: *ohne Bedenken*, ohne euch erst in *bedenkliche Erwägungen* einzulassen, ob ihr auch dazu verpflichtet seid, ob's nicht zu schwer, ob's klüglich sei u. dergl. Vrgl. Luk. 24, 38. Plat. Ax. p. 367. A.: *φροντίδες — — καὶ διαλογισμοί.* Tim. p. 59. C.: *οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι.* Sir. 40, 2. Dem wesentlichen Sinne nach richtig *Vulg.*: „*haesitationibus*". Eintragend aber *Castal*: „*pravis* cogitationibus." Ueber die Gräcität von *γογγυσμός* (bei P. nur hier) s. *Lobeck* ad Phryn. p.

358. Die *γογγυσμοί* würden *Widerwilligkeit* gegen Gott, die *διαλογισμοί Vertrauensmangel* voraussetzen.

V. 15. Tritt zu der Befolgung der bis V. 13. gegebenen Ermahnungen die V. 14. vorgeschriebene *Art und Weise* der Befolgung hinzu, *so werden sie dadurch tadellos* u. s. w. Diess muss daher das hohe *Ziel* sein, welches sie bei dem V. 14. Geforderten im Auge haben sollen. — *ἄμεμπτοι κ. ἀκέραιοι*) *untadelig und ungefälscht*; jenes stellt die sittliche Integrität als *dem Urtheil Anderer sich kund gebend*, dieses dieselbe *ihrem inneren Wesen nach* dar (vrgl. z. Matth. 10, 16.). — *τέκνα θεοῦ ἀμώμ.*) jene *beiden* Prädicate in sich fassend. *Kinder Gottes* (vermittelst der in Christo geschehenen *υἱοθεσία* Rom. 8, 15. 23. Gal. 4, 5. Eph. 1, 5.) *sind* sie (Rom. 8, 16. 9, 8.), aber *werden* sollen sie *solche* Kinder Gottes, *an denen nichts auszusetzen ist*, was bei Kindern Gottes auch die innere sittliche *ἀκεραιότης* voraussetzt, da sie vom Geiste Gottes getrieben werden (Rom. 8, 14.). *ἀμώμητος, qui vituperari non potest*, im N. T. nur noch 2. Petr. 3, 14. (nicht gleich *ἄμωμος* oder *ἄμεμπτος*), aber s. schon Hom. Il. *μ*, 109. Herod. 3, 82.; öfter in d. Anthol. Gegentheil: *τέκνα μώμητα* Deut. 32, 5.; die Erinnerung an diese Stelle hat auch die folgenden Worte dargeboten, welche zur *Empfehlung* jenes zu erstrebenden Zustandes durch den *Contrast der Umgebung* dienen. — *μέσον* (s. d. krit. Anm.): adverbial, *inmitten*. Hom. Il. *μ*, 167. Od. *ξ*, 300. Eur. Rhes. 531. LXX. Num. 35, 5. — *σκολιᾶς κ. διεστραμμ.*) *krumm und verdreht*, Versinnlichung der *sittlichen* Abnormität der Generation. Vrgl. zu *σκολιός* Act. 2, 40. 1. Petr. 2, 18. Plat. Leg. 12. p. 945. B. Gorg. p. 525. A. al. und zu *διεστρ.* Matth. 17, 17. Deut. 32, 20. Polyb. 8, 24, 3. 5, 41, 1. 2, 21, 8.; auch *διάστροφος*, Soph. Aj. 442. — *ἐν οἷς*) *Kühner* II. p. 43. *Winer* p. 465. — *φαίνεσθε*) nicht *Imperat. (Cypr., Pelag., Ambros., Theophyl., Erasm., Vatabl., Calvin, Grot.* u. M., auch *Storr, Flatt, Rheinw., B. Crus.*) sondern das *statt findende* Verhältniss, welches das *Wesen* des Christenstandes, den Profanen gegenüber, ausmacht, Eph. 5, 8. al. Der *Zweck* des *ἐν οἷς φαίνεσθε* etc. ist: durch das in Anspruch genommene *christliche Ehrgefühl* (Bewusstsein der hohen christlichen Stellung nach aussen) die Erreichung des Zweckes zu unterstützen, was *Bengel* verkennt, wenn er „*servata hac admonitione*“ hinzudenkt. Die *Bedeutung* ist nicht *lucetis* (so *gewöhnlich*), sondern (vrgl. auch *Weiss* u. *Schenkel*): *ihr erscheinet, kommet zu Gesichte* (Matth. 2, 7. 24, 27. Jak. 4, 14. Apok. 18, 23. Hom. Il. *α*, 477. *ω*,

785. 788. Od. β, 1. Il. ι, 707. Hes. ἔργ. 600. Xen. Hell. 4, 3, 10. Polyb. 9, 15, 7., auch Xen. Symp. 1, 9. Anab. 7, 4, 16.; daher τὰ φαινόμενα die Himmelserscheinungen. *Lucetis* (Vulg.) wäre φαίνετε. Joh. 1, 5. 5, 35. 1. Joh. 2, 8. 2. Petr. 1, 19. Apok. 1, 16. 21, 23. 1. Makk. 4, 40. Plat. Tim. p. 39. B. Arist. Nub. 586. Theocr. 2, 11. — φωστῆρες) *Lichtgeber*, Bezeichnung nicht von *Fackeln (Beza, Corn. a Lap.)*, sondern der leuchtenden Himmelskörper, *Himmelslichter*. LXX. Gen. 1, 14. 16. Sap. 13, 2. Sir. 43, 7. Heliod. 87. Constant. Rhod. ep. in Paralip. 205. — ἐν κόσμῳ) ist von der physischen Welt zu nehmen und enge an φωστ. anzuschliessen. Wie *Himmelslichter in der Welt* (die in der Welt leuchten, am Tage die Sonne, des Nachts Mond und Sterne) *erscheinen die Christen unter einer verkehrten Generation.* Vrgl. schon Matth. 5, 14. Bei der richtigen Fassung von φαίνεσθε kann es nicht mit *diesem* verbunden *(de Wette, Weiss,* welcher κόσμῳ im ethischen Sinne nimmt), noch durch φαίνονται ergänzt werden (*Hoelem., Rilliet, v. Heng.*). Falsch hat man ἐν κόσμ. *am Himmel (Cleric., Rheinw.* *)), oder für Dativ *mundo* genommen *(Storr)*. Ueber κόσμος *ohne Artik.* s. *Winer* p. 112. Zur ganzen Stelle vrgl. Test. XII. Patr. p. 577.: ὑμεῖς οἱ φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη· τί ποιήσουσι πάντα τὰ ἔθνη, ἐὰν ὑμεῖς σκοτισθήσεσθε ἐν ἀσεβείᾳ etc.

V. 16. Λόγον ζωῆς ἐπέχοντες) Begründende Bestimmung zu φαίνεσθε ὡς φωστ. ἐν κ.: *da ihr das Lebenswort inne habet.* Diess ist *das Evangelium, ἐπειδὴ τὴν αἰώνιον προξενεῖ ζωήν, Theodoret.* S. Rom. 1, 16. Vrgl. Joh. 6, 68. Act. 5, 20.; es ist der gotteskräftige Träger des von Sünde und Tod befreienden πνεῦμα τῆς ζωῆς (s. z. Rom. 8, 2.), daher nicht blos „Wort *vom* Leben" zu fassen ist *(Weiss)*. Christus selbst ist der wesentliche λόγος τῆς ζωῆς (1. Joh. 1, 1.), seine Diener sind ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν (2. Kor. 2, 16.), so muss ihr gepredigtes Wort λόγος ζωῆς in dem bezeichneten Sinne sein. P. hat den Ausdruck sonst nicht. Ueber ζωή ohne Artik., vom ewigen Leben im Messiasreiche (4, 3.), s. *Kaeuffer* de ζωῆς αἰ. not. p. 73 f. Als Inhaber dieses Wortes erscheinen die Christen wie Himmelslichter in der sonst finstern Welt; ohne diesen Besitz würden sie nicht so erscheinen, sondern der verkehrten Generation gleichartig sein, da das Wesen des

*) Die zuerst von Pythag. gebrauchte Bezeichnung des Himmels durch κόσμος (s. *Bremi* ad Isocr. Paneg. p. 90.) ist nicht neutestamentlich geworden.

Evangel. *Licht* ist (Eph. 5, 8. Kol. 1, 12. 1. Thess. 5, 5. 1. Petr. 2, 9. Luk. 16, 8. Act. 26, 18. al.), wie Christus selbst das principale Licht (Joh. 1, 4. 5. 3, 19. 8, 12. 12, 35. al.), das Element der ungläubigen *γενεά* aber, deren Bild der an sich lichtlose *κόσμος* ist, *Finsterniss* (2. Kor. 4, 6. 6, 14. Eph. 5, 8. 6, 12. Kol. 1, 13. Joh. 1, 5. 3, 19.). *ἐπέχειν*, *inne haben*, in Besitz, zur Verfügung u. dergl.; s. Herod. 1, 104. 8, 35. Xen. Symp. 8, 1. Thuc. 2, 101. al. Polyb. 3, 112, 8. al. Nicht: *festhaltend (Luther, Estius, Beng.* u. M., auch *Heinr., Hoelem., B. Crus., de Wette, Ewald, Schneckenb.)*, nicht *sustinentes (Calvin)*, so dass ein auf den Leuchter gestecktes Licht vorgestellt sei. Vrgl. auch *Erasm.:* „in vertice tenentes". Andere: *praetendentes, hinhaltend (Beza, Er. Schmidt, Grot.:* „attollitis lumen omnibus gentibus;" vrgl. auch *Rosenm., Rheinw., Matthies, Wiesing., Schenkel, v. Heng.:* „doctrinam — — *spectandam praebentes*"). Sprachlich richtig (Hom. Il. 9, 489. 22, 43. Poll. 3, 10.), aber dem Bilde nicht gemäss, nach welchem die *Subjecte selbst* als Lichter erscheinen. Sprachlich falsch *Theodoret.:* *τῷ λόγῳ προσέχοντες (attendentes)*, was den *Dativ* des Objects erfordern würde (Act. 3, 5. 1. Tim. 4, 16. Sir. 31, 2. 2. Makk. 9, 25. Hiob 30, 26. Polyb. 3, 43, 2. 18, 28, 11.). *Chrys., Oecum., Theophyl.* fassen *ἐπέχ.* richtig, nehmen aber *λόγον ζωῆς* gleich *σπέρμα ζ.* oder *ἐνέχυρα ζ.*, und bezeichnen als Absicht der Worte: *ὅρα, πῶς εὐθέως τίθησι τὰ ἔπαθλα (Chrys.)*. Ohne Sprachgebrauch. Sprachlich an sich nicht zu verwerfen (s. d. Beisp. b. *Wetst.*), aber gegen die Ausdrucks- und Vorstellungsweise des N. T. *Michael., Storr, Zach., Flatt: die Stelle* des Lebens *vertretend* (in der sonst todten Welt), so dass *λόγον ἐπέχειν: das Verhältniss* inne haben, sein würde. Vrgl. schon *Syr.* — *εἰς καύχημα* etc.) Ergebniss, welches jenes *γίνεσθαι ἀμέμπτους* etc. der Leser *für den Ap.* haben werde; es werde ihm (und wie anregend musste das für die Philipper sein!) zum Stoffe, sich zu rühmen (1, 26.), dienen für den Tag Christi, dass er nämlich (*ὅτι*) nicht erfolglos gewirkt habe, als wovon die treffliche Beschaffenheit seiner Philipper ein thatsächlicher Beweis sein werde, *ὅτι τοιούτους ὑμᾶς ἐπαίδευσα, Theophyl.* — Die *doppelte* jedoch steigernde Bezeichnung seiner apostolischen Arbeit (zu *ἔδραμ.* vrgl. Gal. 2, 2. Act. 20, 24.; zu *ἐκοπίασα* 1. Kor. 15, 10. Gal. 4, 11.), so wie *die Wiederholung von εἰς κενόν* (s. z. Gal. 2, 2.), entspricht dem Affecte der Freude, des Triumphs.

V. 17. Gedankenverbindung: Was P. V. 16. gesagt hatte: *εἰς καύχημα* etc., hatte die Voraussetzung, dass er

die V. 15. bezeichnete weitere Entwickelung: *ἵνα γένεσθε ἄμεμπτοι* etc. *noch selbst erleben werde.* Jetzt aber setzt er den entgegengesetzten Fall, um auch für diesen die Leser auf den rechten Gesichtspunkt zu erheben, und sagt: „*Aber wenn ich auch getödtet werde* in meinem eurem Glauben gewidmeten Berufe u. s. w.“ *v. Heng.* findet hier den Gegensatz gegen die Hoffnung, *die Parusie zu erleben.* Aber *diese* Hoffnung ist im Vorherigen nicht ausgedrückt, da nicht vom Erleben der *Parusie,* sondern nur von dem Erleben der beschriebenen *Vervollkommnung der Leser* das Ergebniss *εἰς καύχημα* etc. bedingt war, sofern er ja auch als *Auferstandener* bei der Parusie sich dessen rühmen könnte, was er an den Philippern noch erlebt hatte. Wenn viele *Andere* sich begnügen, nur eine *Steigerung* (im Verhältnisse zu *ἐκοπίασα*) eintreten zu lassen (s. bes. *Heinr.* u. *Matthies*), so war diess deshalb irrig, weil *ἐκοπίασα* im Vorherigen weder der Hauptbegriff war, noch „vexationes persecutionesque“ (*Heinr.*) anzeigt. Willkürlich und ganz unnöthig ist ferner die Annahme eines gegnerischen *Einwandes* („at *vero imminent tristissima!*“), auf welchen P. antworte, oder die Erklärung von *ἀλλά* durch den Zwischengedanken: „*non, je n'ai pas travaillé en vain,*“ *mais au contraire* etc., *Rilliet,* vrgl. schon *Erasm.* Paraphr. Nach *de Wette* (vrgl. *Storr* u. *Flatt*) schliesst sich V. 17. an 1, 26. an, so dass *ἀλλά* einen Gegensatz mit 1, 25. bilde, und alles Zwischenliegende Abschweifung sei. Aber welcher Leser konnte das errathen! und um so grundloser, je natürlicher das *χαίρω* V. 17. dem *καύχημα* V. 16. pragmatisch entspricht. — *εἰ καὶ* etc.) *wenn ich auch* (was ich keineswegs in Abrede nehmen will) *gespendet werde* u. s. w. S. über den concessiven Sinn von *εἰ καί* (1. Kor. 4, 7. 2. Kor. 4, 3. 16. 5, 16. 7, 8. al.) *Klotz* ad Devar. p. 519. Es macht den gesetzten Fall wahrscheinlicher als das von E. G. gelesene *καὶ εἰ (selbst das gesetzt, dass ich). Stallb.* ad Plat. Ap. S. p. 32. A. *Hartung* Partikell. I. p. 140 f. — *σπένδομαι*) *libirt werde, als Trankopfer* (נסך) *hingegossen werde* (2. Tim. 4, 6., oft bei allen Classikern, s. auch *Schleusn.* Thes. V. p. 79. *Suicer.* Thes. II. p. 993.); Sinn ohne Bild: wenn auch *mein Blut vergossen wird,* wenn ich auch *hingerichtet werde* *). P. stellt seine apostolische Thätigkeit für den

*) Diese seit *Chrys.* einstimmige Deutung des bildlichen Ausdrucks hat *Otto* Pastoralbr. p. 214 ff. verlassen, nicht von der Blutvergiessung, sondern von der Trennung des Berufslebens aus dem Weltverkehr durch die Gefangenschaft ausdeutend. Ein verunglückter Versuch, von unrichtigen Voraussetzungen abgezwungen.

Glauben der Philipper als ein *Opfern* dar (vrgl. Rom. 15, 16.); wird er dabei *hingerichtet*, so wird er, vermöge seines Blutvergiessens, bei diesem Opfern *libirt*, gleichwie im Judenthum (Num. 28, 7. 15, 4 ff. Joseph. Antt. 3, 9, 4.; s. überh. *Ewald* Alterth. p. 37 f. *Saalschütz* M. R. p. 314 f.) bei den Schlachtopfern in Verbindung mit Getreideopfern *Weinlibationen* geschahen, welche am Altare auf den Boden ausgegossen wurden. Ueber die *Hellenischen* Opferlibationen s. *Herm.* gottesd. Alterth. §. 25. 15 f. Zur bildlichen Darstellung des Blutvergiessens als einer σπονδή vrgl. Anthol. 9, 184, 6.: ξίφος αἷμα τυράννων ἔσπεισεν. Ignat. Rom. 2.: σπονδισθῆναι θεῷ ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἑτοιμόν ἐστι. — Das *Praes.* ist gesetzt, weil P. seine *gegenwärtige* Gefahr (1, 20 ff.) im Auge hat. — Das *Passiv.* wird von *Rilliet* (vrgl. *Wetst.*) irrig gefasst: *ich bin besprengt* (was auch dem *Praes.* nicht entspricht), so dass P. sage: „que la libation préparatoire du sacrifice a coulé sur sa tête." Verwechselung mit καταασπένδεσθαι, Plut Alex. 50. de def. orac. 46. Strabo 4. p. 197. Eur. Or. 1239. Antip. Sid. 73 (Anthol. 7, 27.). — ἐπὶ τ. θυσ. κ. λειτ. τ. π. υμ.) *beim Opfer und Priesterdienste eures Glaubens*, d. h. während ich eueren Glauben als Opfer darbringe und Priesterdienst an ihm verrichte; wovon der Sinn *ohne Bild* ist: *während ich durch Förderung eures Glaubens an Christum Gott diene*, wie durch Darbringung und priesterliche Verwaltung eines Opfers. τῆς πίστ. ist das *Object*, welches als geopfert und priesterlich verwaltet werdend gedacht ist; θυσίᾳ und λειτουργίᾳ haben Einen gemeinschaftlichen Artikel, und werden dadurch zur Einheit des Actes verbunden; λειτουργίᾳ aber (*Priester-Function*, vrgl. Luk. 1, 23. Hebr. 8, 6. 9, 21., oft b. d. LXX,, s. *Schleusn.* Thes., vrgl. auch Diod. Sic. 1, 21. u. zum bildlichen Gebr. Rom. 15, 16. 27.) ist *zur nähern Bestimmung* hinzugesetzt, weil das blose θυσίᾳ unbestimmt lassen würde, ob der Opfernde als *Priester* zu denken sei, P. aber sich als solchen zeichnen will; θυσίᾳ ist wie immer im N. T. *Opfer*, so dass gedacht ist: bei eures Glaubens Opfer und priesterlicher Bedienung, daher man nicht nöthig hat, *Opferung* zu fassen oder *Opfer-Act* (Herod. 4, 60. 8, 99. Herodian. 8, 3, 5. 1, 36, 12. al.). Das ἐπί aber ist nicht *zu, hinzu* (*Beza, Raphel, Matthies, de Wette, Weiss* u. V.) oder mit *Vulg. supra* (*Heinr., Hoelem., v. Heng.*) im Sinne des (heidnischen) *Modus* *) der

*) Auf diesem *Modus* des Libirens beruht der Ausdruck ἐπισπένδειν, *über* etwas eine Libation ausgiessen. Herod. 2, 39. 4, 60. 62. 7, 167. Aesch. Ag. 1396. Plut. Rom. 4.

Libation zu nehmen, wovon schon das zugefügte abstracte κ. λειτουρ. hätte abhalten sollen, sondern einfach *bei* wie 1, 3.; ὑμῶν endlich sagt P., obwohl seine amtliche Thätigkeit den Glauben nicht blos der Philipper, sondern aller seiner Gemeinden betraf, mit demselben Rechte der individualisirenden Beziehung wie δι' ὑμᾶς 1, 24. — χαίρω) *so freue ich mich*, nicht über die θυσία κ. λειτουργία τῆς πίστ. ὑμ. (*Chrys.*, welcher ἐπὶ τ. θυσ. etc. zu χαίρω zieht, vrgl. *Oecum.*, so auch *Rilliet*), da die Opfer-Ausdrücke σπένδομαι und ἐπὶ τ. θυσίᾳ etc. nur willkürlich zu verschiedenen Satztheilen zerlegt werden, und da auch χαίρω als die Pointe des Nachsatzes *vor* ἐπὶ τ. θυσίᾳ etc. gesetzt sein würde; sondern: *über dieses mein* σπένδεσθαι; ich freue mich, *zu so heiliger Bestimmung verwendet zu werden.* Treffend *Theophyl.*: οὐχ ὡς ὁ ἀποθανούμενος λυποῦμαι, ἀλλὰ καὶ χαίρω — —, ὅτι σπονδὴ γίνομαι, und *Theodoret.*: ταῦτα δὲ λέγει ψυχαγωγῶν αὐτοὺς κ. διδάσκων τοῦ μαρτυρίου τὸ μέγεθος. Vrgl. *Grot.*, *Heinr.* Völlig eingetragen ist nicht blos der von Vielen (auch von *Flatt*, *Hoelem.*, *Matthies*, *de Wette*) angenommene Grund der Freude: weil mein Tod *zum Vortheile des Evangel.* gereichen wird (1, 20.), sondern auch die Deutung von *Weiss:* die Freude an der *fortschreitenden Vollendung der Philipper* sei gemeint. Im Allgemeinen aber von der *innern Glaubensfreudigkeit* (*Wiesing.*) oder *göttlichen Heiterkeit* (*Ewald*) zu fassen, entspricht dem Vordersatze nicht, nach welchem es die *Todes*freudigkeit sein muss. „Wenn ich auch *sterben* muss in diesem Opferdienst, ich *freue* mich darüber," und zwar *jetzt* schon für jenen gesetzten Fall; daher nicht *Futur.* — καὶ συγχ. πᾶσιν ὑμῖν) wird von den Meisten unrichtig erklärt: *und ich freue mich mit euch Allen* (so auch *Chrys.*, *Theophyl.*, *Luther*, *Calvin*, *Heinr.*, *Matthies*, *v. Heng.*, *Rilliet*, *de Wette*, *Wiesing.*, *Ewald*, *Schneckenb.*, *Weiss* u. V.), wobei noch dazu *Chrys.*, *Theophyl.* u. m. Aeltere für diese *Mitfreude* einen *andern* Grund anführen, als für das χαίρω (*Chrys.*: χαίρω μὲν, ὅτι σπονδὴ γίνομαι· συγχαίρω δὲ, ὅτι θυσίαν προσενεγκών, vrgl. *Schneckenb.*). Entscheidend ist hiergegen das folgende χαίρετε V. 18., welche Aufforderung, wenn συγχ. ὑμ. heisst: ich *freue* mich mit euch, ungereimt wäre. Das Richtige hat schon *Vulg.*: *congratulor* (vrgl. *Hieron.*, *Beza*, *Castal.*, *Grot.*, *Storr*, *Flatt*, *Rheinw.*, *Hoelem.*, *Bisp.*): *ich wünsche euch Glück*, dazu nämlich, dass ich *im Dienste eures Glaubens* gespendet werde. Ein *solches* Martyrium, nämlich *um ihres Glaubens willen*, wie *ehrend* musste es für die Leser sein! Eph. 3, 13. *So* will P. sein

σπένδεσθαι, wenn es eintrete, von den Lesern genommen wissen, und stellt es daher als etwas dar, wozu er ihnen *Glück wünschen* müsse. Gegen diese Fassung ist nicht der paulinische Sprachgebrauch einzusetzen (*Weiss*), da P. συγχαίρω nur noch 1. Kor. 12, 26. 13, 6. hat, welchen Stellen v. 17. u. 18. das Gleichgewicht halten. Irrig aber haben *v. Heng.* u. *de Wette* eingewendet, dass es συγχαίρομαι (3. Makk. 1, 8.) heissen würde. Sowohl das *Activ.* als auch das *Med.* kann *Beides* heissen, *sich mit freuen*, und *gratulari* (Polyb. 29, 7, 4. 30, 10. 1. 3. Makk. 1, 8.). S. *Valcken.* Schol. I. p. 54.

V. 18. *Ueber dasselbige aber* (über mein etwa eintretendes σπένδεσθαι ἐπὶ τ. θυσ. etc. V. 17.) *freuet (Imperat.*, nicht Indicat., wie *Erasm.* wollte) *auch ihr euch* (weil es um eueres Glaubens willen geschieht) *und wünschet mir Glück dazu* (zu einer so heiligen Bestimmung). „Postulat enim P. parem συμπάθειαν a Philipp.," *Beza.* Der *Grund* des χαίρετε muss logisch nothwendig der nämliche sein, aus welchem V. 17. συγχαίρω ὑμῖν gesagt war, und der des συγχαίρετέ μοι der nämliche, aus welchem P. V. 17. χαίρω gesagt hatte*). Die Ausleger, welche συγχαίρειν nicht *gratulari* fassen, kommen hier in die üble Lage, den Ap. seine Leser zu einer Freude auffordern zu lassen, welche sie nach V. 17. *bereits haben* würden. Durch diese Unmöglichkeit lässt sich *Weiss* trotz des τὸ αὐτό dazu drängen, die Freude V. 18. nicht wie V. 17., sondern ganz *allgemein* von *freudiger Stimmung* zu nehmen. — τὸ αὐτό, *das Nämliche*, ist (vrgl. Matth. 2, 10.) Accus., *von* χαίρετε *regiert*, Dem. 323. 4.: ταὐτὰ χαίρειν. Eur. Hipp. 1355., was beim *Pronom.* um so weniger befremden kann, *Kühner* II. p. 216. Vrgl. z. 1, 25. Daher ist nicht gleich ὡσαύτως („subauditur κατά," *Beza*, vrgl. *Storr*, *Flatt*, *Heinr.*, *Rheinw.*, *Rilliet*, *de Wette*, *Wiesing.*, *Weiss*) zu fassen (vrgl. z. 1, 6.), um damit etwa die Identität der Freude mit V. 17. zu vermeiden. Ueber χαίρειν mit Accus. bei Classikern s. *Lobeck* ad Aj. 131. *Krüger* §. 46, 5, 9.

V. 19. Von der Sendung des Timoth., und dass er auch selbst bald zu kommen vertraue, bis V. 24. — ἐλπίζω δὲ etc.) Fortgang der Gedanken: Doch halte ich

*) Das Bedenken, dass die Leser „vix aut ne vix quidem induci potuerunt de hujus viri morte violenta gaudentes vel gavisuri", welches *v. Hengel* sehr rathlos gemacht hat, verkennt ganz den hohen Standpunkt des Ap., welcher dem Tode mit heiliger Freude in's Angesicht schaut und auch den Lesern eine entsprechende Betrachtungsweise seines etwaigen Todes zumuthet.

jenes σπένδεσθαι weder für nahe noch für gewiss, hoffe vielmehr, den Timoth. in der Kürze euch zu senden u. s. w., und vertraue, auch selbst bald zu kommen (V. 24.). — Auch hier der unmittelbare Wechsel von Todesahnung und Zuversicht erhalten und befreit zu werden wie 1, 21—26. Den Fortgang so zu construiren: „*zur Erhöhung meiner Freude aber*“ u. s. w. (*Weiss*), verbietet die richtige Fassung von V. 17. 18. Andere anders. — ἐν κυρίῳ) so dass das Hoffen *in Christo* (ursächlich) *beruht*. Vrgl. z. 1. Kor. 15, 19. — ὑμῖν) nicht gleich dem localen πρὸς ὑμᾶς (*v. Heng.*), auch nicht Dat. *commodi* („vestros in usus, vestra in gaudia,“ *Hoelem.*, vrgl. *de Wette*), womit zu viel hineingelegt ist, sondern Dativ der *Beziehung* (1. Kor. 4, 17. Act. 11, 29. Phil. 4, 16.), die Betreffenden als *Empfänger* bezeichnend. — κἀγώ) *auch ich*, wie ihr durch die von ihm über mich zu empfangen Nachrichten. — εὐψυχεῖν, *gutes Muthes sein*, nur hier im N. T. S. Poll. 3, 135. Joseph. Antt. 2, 2, 1. — τὰ περὶ ὑμ.) *das euch Betreffende*, ganz allgemeine, euere Verhältnisse. Eph. 6, 22. Kol. 4, 8. S. *Heind.* ad Plat. Phaed. p. 58. A.

V. 20. Grund, weshalb grade den Timoth. — ἰσόψυχον) *Gleichgesinnten*, nämlich *mit mir*; in welcher Beziehung, sagt das Folgende. Irrig *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Rilliet*, *Weiss:* Keinen, der so gesinnt wäre *wie er* (*Rheinw.*, verbindet Beides). Der Text, da nicht αὐτῷ dabeisteht, giebt für ἴσος (in ἰσόψυχ.) nur die Beziehung auf das Subject von ἔχω (s. auch V. 22.), wie denn auch P. die Sendung des Timoth. nicht völliger begründen und ihn nicht besser empfehlen konnte, als durch Hervorhebung der gleichen Gesinnung desselben *mit der seinigen;* vrgl. Deut. 13, 6.: φίλος ἴσος τῇ ψυχῇ μου. Das Wort ist nur hier im N. T., aber s. LXX. Ps. 55, 14. Aesch. Agam. 1479. — ὅστις etc.) den Nachdruck hat γνησίως, und ὅστις, *quippe qui, ita comparatum ut*, führt das *Wesen* der Gleichgesinntheit ein, welche hier gemeint sei (*Kühner* ad. Xen. Mem. 2, 1, 29.). — γνησίως) *in ächter, wahrhafter Weise* mit *einer* Sorgfalt ohne Falsch und Verstellung (Dem. 1482. 14. Polyb. 4, 30, 2), deren selbstsüchtiges Gegentheil V. 21. beschrieben ist. Vrgl. 2. Kor. 8, 8. — μεριμνήσει) nämlich *wenn ich ihn gesendet haben werde*. Die *Sorge* ist nicht näher zu bestimmen; sie musste je nach den Umständen sich äussern durch Beobachtung, Zurechtweisung, Aufmunterung, Rath und That. Vrgl. 1. Kor. 12, 25. 2. Kor. 11, 28

V. 21. Οἱ πάντες) *die Sämmtlichen* (ausser Timoth.), welche ich jetzt bei mir habe und zu solchen Sendungen

gebrauchen könnte. S. V. 20. Jede Milderung dieses Urtheils ist unbefugt, da wir die Umgebung des Ap., wie sie *grade damals* war, nicht kennen, und nicht wissen, wie weit die antipaulinische Richtung 1, 15. 17. damals in der nächsten Nähe des Ap. zu Rom um sich gegriffen hatte. Die textmässige Beschränkung des allgemeinen Ausdrucks liegt nur darin, dass P. nicht die gemeinen Christen in Rom, sondern *Lehrgehülfen* meint, die sonst wohl, wenn sie lauter und redlich gewesen wären, zu einer solchen Mission die *Fähigkeit* gehabt hätten. Die Redlichen unter diesen sonst befähigten Mitarbeitern müssen *abwesend* gewesen sein, namentlich auch *Lukas*, welcher schlechterdings nicht mit unter οἱ πάντες begriffen sein kann (gegen *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 427.), daher auch weder von diesem, noch von sonst einem die Philipper *namentlich gegrüsst* werden, wie sich überhaupt der Mangel namentlicher Grüsse am Schlusse des Briefs aus u. St. erklärt. Demnach sind nicht aus den Sämmtlichen *Viele* oder die *Meisten* zu machen (*Beza*, *Wolf*, *Hammond*, *Drusius*, *Estius*, *Grot.*, *Corn. a Lap.* u. M., auch *Heinr.*, *Rheinw.*, *Flatt*), noch ist οἱ πάντ.: Alle, *die ich entbehren kann* (*Erasm.*), oder: *die euch bekannt sind* (*v. Heng.*), noch ist die Negation *relativ* zu nehmen: sie suchen *mehr* ihr Interesse u. s. w. (*Erasm.*, *Calvin* u. V., auch *Flatt*, *Hoelem.*, vrgl. die Clausulirungen von *Weiss*), oder durch die Absicht, *den Timoth. auszuzeichnen* (*Matthies*), zu erklären; wie denn auch nicht mit *Chrys.*, *Oec.*, *Theophyl.* das Urtheil auf die Beschwerden *der langen Reise*, welchen sie die *eigene Ruhe* vorgezogen hätten, zu beschränken ist. Richtig vertritt *Beng.* den ganzen Ernst des Ausspruchs und setzt hinzu: „Subtilissima erat αἴσθησις, qua hoc percepit Paulus."

V. 22. Gegensatz nicht der *Person* (was τὴν δὲ αὐτοῦ δοκ. oder αὐτοῦ δὲ τὴν δοκ. wäre), sondern der *Eigenschaft*. „*Die Bewährtheit* (*indoles spectata*, vrgl. Rom. 5. 4. 2. Kor. 2, 9. 9, 13.) *aber desselben kennet ihr*"; denn Timoth. war selbst mit in Philippi gewesen (Act. 16, 1. 3. 17, 14.), daher γινώσκ. nicht *Imperat.* ist (*Vulg.*, *Pelag.*, *Castal.*, *C. a Lap.*, *Cleric.*, *Rheinw.*, *Hoelem.*). — ὅτι etc.) *dass er nämlich* u. s. w. — ὡς πατρὶ τέκνον) dabei hatte P. ἐδούλευσεν im Sinne, *verändert* aber dann die Vorstellung, so dass er das Dienen nicht mehr als *ihm*, sondern im demüthigen Hinblicke auf Christum (V. 21.), welchem er selbst dient, als *mit ihm* geleistet denkt. S. *Winer* p. 375. 509. *Vatabl.* ergänzt σύν vor πατρί. Aber so oft auch die Grie-

chen bei Vergleichungen die Präposition nur einmal setzen (s. *Bernhardy* p. 204 f. *Kühner* II. p. 321.), so geschieht die Weglassung derselben doch nicht bei dem *zuerst* gesetzten Gliede. Der dichterische Gebrauch solcher Weglassung bei Worten, die durch *καί*, *τέ* oder *ἤ* verbunden sind (*Dissen* ad Pind. Nem. 10, 38.), gehört nicht hieher. — *εἰς*) *in Absicht auf das Evangel.* (vrgl. 1, 5.), dessen Predigt, Vertheidigung u. s. w. das Dienen betraf.

V. 23. *Μὲν οὖν*) *οὖν* nimmt V. 19. wieder auf, und dem *μέν* entspricht das *δέ* V. 24. — *ὡς ἄν ἀπίδω* etc.) *so wie* (von der *Zeit*, s. *Klotz* ad Devar. p. 759., d. i. *so bald als*, vrgl. z. 1. Kor. 11, 34.) *ich irgend* (durch *ἄν* wird die Sache der *Erfahrung* anheim gegeben) *abgesehen haben werde* (Jon. 4, 5). Letzteres bezeichnet das Erblicken von der Ferne ab (Herod. 8, 37. Dem. 1472. 15. Lucian. D. D. 6, 2.). Die Form *ἀφίδω* (*Lachm.* u. *Tisch.*) bei A. B.* D.* F. G. Sin. ist wegen dieser wichtigen Zeugen nicht für Schreibfehler, sondern für ursprünglich zu halten und aus der Aussprache von *ἰδεῖν* (mit Digamma) herzuleiten. Vrgl. z. Act. 4, 29. u. s. *Winer* p. 43. *Buttm.* neut. Gr. p. 7. — *τὰ περὶ ἐμέ*) d. i. die Entwickelung meiner Angelegenheiten. Nicht verschieden von *τὰ περὶ ἐμοῦ* (V. 19 f.). S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 20.

V. 24. *Καὶ αὐτός*) *auch selbst* persönlich. *Was* also P. absehen werde, ist, wie er vertraut (nicht blos *hofft*), seine *Befreiung* (vrgl. 1, 25 f.); sie werde es ihm möglich machen, *bald* zu kommen. Der *Terminus a quo* dieses *ταχέως* ist wie V. 19. der *damalige* Zeitpunkt, obwohl in *καί* die Beziehung: *ausser und nach dem Timoth.* enthalten ist. — *ἐν κυρίῳ*) wie V. 19. 1, 14.

V. 25 f. Vom *Epaphroditus;* dessen nöthige Sendung zu ihnen, und dessen Empfehlung, bis V. 30. — *ἀναγκ. δὲ ἡγ.*) *für nöthig aber habe ich erachtet*, obgleich ich bald den Timoth. zu senden hoffe und auch selbst bald zu kommen vertraue. *Aus welchem absonderlichen* Grunde, s. V. 26. 28. — *Ἐπαφρόδιτον*) sonst nicht weiter bekannt. Der Name (*Venustus* bedeutend) war gewöhnlich (Tac. Ann. 15, 55. Suet. Domit. 14. Joseph. Vit. 76. *Wetst.* z. St.), auch *Ἐπαφρόδειτος* (*Böckh.* Corp. inscr. 1811. 2562.) geschrieben; aber den Mann für denselben mit *Ἐπαφρᾶς* (Kol. 1, 7. 4, 12. Philem. 23.) zu halten (*Grot.*, *Paulus* u. M.) ist um so willkürlicher, da Epaphras ein *Kolossischer* Lehrer war. — Die folgende Zusammenfassung von *fünf Prädicaten* ist aus *Anerkennung und Achtung* des Mannes hervorgegangen, welchen er um so lieber noch länger

bei sich behalten hätte, wenn nicht die besonderen Umstände V. 26 ff. eingetreten wären. Die ersten drei Bezeichnungen beziehen sich auf dessen Verhältniss zu *Paulus* (nicht blos auf sein Wirken mit ihm in *Rom;* wie *Matthies* willkürlich beschränkt), die letzten zwei auf den Auftrag der *Philipper*, welchen er vollzogen. — *ἀδελφ., συνεργ., συστρατ.*) dreifache Bezeichnung der *Genossenschaft*, vom Allgemeinsten, der christlichen Bruderschaft (*ἀδελφός*), zu doppelter besondrer Beziehung klimaktisch fortschreitend. Zu *συστρατ.*, welches die gemeinsame Wirksamkeit (*συνεργ.*) im Verhältniss zu den *feindlichen* Mächten darstellt, vrgl. Philem. 2. 2. Tim. 2, 3. — *ὑμῶν δὲ ἀπόστ. κ. λειτουργ. τ. χρ. μου*) noch zu *τόν* gehörig; daher *ὑμῶν* dem *μου* gegenübergestellt, auch mit zu *λειτουργ. τ. χ. μ.* gehört (gegen *de Wette* u. M.). *ἀπόστολος* ist hier *Abgeordneter* (2. Kor. 8, 23.), nicht *Apostel* (*Vulg., Hilar., Theodoret., Luther, Erasm., Calov., Wetst.:* „mei muneris vicarium apud vos," *am Ende* u. M.), so dass der Genit. *ὑμῶν* wie Rom. 11, 13. zu fassen wäre, wogegen der Context durch die Verbindung mit *λειτουργ. τ. χ. μ.* entscheidet, wie denn auch P. *ἀπόστ.* als Amtsbezeichnung nur im Sinne des wirklichen Apostelstandes in engerer und weiterer Beziehung (vrgl. z. Gal. 1, 19. Rom. 16, 7. 1. Kor. 15, 7.) gebraucht, daher nicht einmal eine Anspielung auf die „gleichsam" apostolische Stellung zu den Philippern (*Matthies*) zu suchen ist. — *κ. λειτουργ. τ. χρ. μ.*) *Opferverweser meines Bedürfnisses, ὡς τὰ παρ' αὐτῶν ἀποσταλέντα κομίσαντα χρήματα, Theodoret.* Durch die Sendung der Unterstützung hatten sie für sein Bedürfniss gesorgt (4, 16.), und Epaphrod., als mit der Ueberbringung von ihnen betraut, war, diese Liebesgabe als ein Gott dargebrachtes Opfer betrachtet, der *λειτουργός* dabei gewesen, d. i. der den priesterlichen Dienst bei dieser Opferdarbringung Versehende (vrgl. V. 17.). So ist auch 2. Kor. 9, 12. die Vorstellung. — *πέμψαι*) wie auch bei Griechen häufig im Sinne von *dimittere domum, heimsenden*, also gleich *ἀποπέμπειν.* Xen. Hell. 2, 7, 9. Soph. O. R. 1518., oft bei Homer. S. bes. Od. 15, 74.: *χρὴ ξεῖνον παρεόντα φιλεῖν, ἐθέλοντα δὲ πέμπειν.* — V. 26. *Gemüthszustand* (*ἦν* mit Partic.) des Epaphr., wodurch jenes *ἀναγκ. ἠγησ.* etc. motivirt worden. — Das *Imperf.* *ἦν*, von der Zeit des Empfanges dieses Briefs aus, welche sich P. vergegenwärtiget. *ἀδημονῶν*) *in Angst.* Vrgl. z. Matth. 26, 37. — *ὅτι ἠσθ.*) *dass er krank war.* Wie die Philipper diese Kunde

empfangen, beruht ganz auf sich, so wie auch, wie Epaphr. erfahren, dass sie es gehört hatten.

V. 27. Bestätigung jenes *ἠκούσατε, ὅτι ἠσθ.* — *καὶ γὰρ* etc.) *denn wirklich* (s. *Hartung* Partikell. I. p. 132.) *krank war er.* — *παραπλ. θανάτῳ*) fügt die Modal-Angabe hinzu: *auf eine dem Tode beinahe gleichkommende Weise.* Weder *Redekürze* findet statt *(de Wette:* vor *παραπλ.* sei *ἀφίκετο* oder dergl. zu denken; vrgl. *v. Heng.)*, noch ein *Solœcismus (v. Heng.)*, sondern *παραπλ.* ist *adverbiell: in ähnlicher Weise* (gleich *παραπλησίως*, s. Polyb. 4, 40, 10. 3, 33, 17., vrgl. *παραπλησιαίτερον* Plat. Polit. p. 275. C.), und der *Dativ. congruentiae* (statt dessen auch der Genit. hätte stehen können, *Bernhardy* p. 148.) ist davon regiert. — *λύπην ἐπὶ λύπην*) *Betrübniss auf Betrübniss* (hinzukommend). LXX. Ez. 7, 26. Ps. 69, 27. Vrgl. die classischen Stellen mit Dativ, wie *ἄγχνη ἐπὶ ἄγχνῃ* (Hom. Od. 7, 120.), *ἐσλὰ ἐπ' ἐσλοῖς* (Pind. Ol. 8, 84.), *πήματα ἐπὶ πήμασιν* (Soph. Ant. 590.), *ἐπι νόσῳ νόσον* (Oed. C. 550.), *φόνος ἐπὶ φόνῳ* (Eur. Iph. T. 197.). S. auch Eur. Hec. 586.: *λύπη τις ἄλλη διάδοχος κακῶν κακοῖς.* Das *erste λύπην* geht auf den gefürchteten Tod des Freundes, das *zweite* auf die Betrübniss des Ap. *über die leidensvolle Lage*, in welcher er sich nicht blos als Gefangener, sondern zugleich durch das Treiben der Widerwärtigen (V. 20 f. 1, 15. 17. 30.) befand, nicht über *des Epaphr. Krankheit (Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Estius* u. M., auch *Weiss*), zu welcher die über dessen Tod gekommen sein würde. Dagegen entscheidet *ἀλυπότερος* V. 28., wornach ihm auch nach Absendung des Epaphr. noch *λύπη* blieb, welche sich also nicht auf die Krankheit desselben beziehen konnte. Verfehltes hat *v. Heng.*, welcher auch den Schmerz über diese Krankheit, und unter dem ersten *λύπην* „cogitatio anxietatis vestrae" versteht. S. dagegen z. V. 28. Zur Rechtfertigung beider *λύπη* genügt *Calvin's* Note: „Non jactat Stoicorum *ἀπάθειαν*, quasi ferreus esset et immunis ab humanis affectibus." Vrgl. Joh. 11, 35 f. — *σχῶ*) nicht Optat. S. *Winer* p. 257 f.

V. 28. *Schleuniger also* (in Folge dieser eingetretenen und überstandenen Krankheit, von welcher ihr Kunde bekommen, V. 26. 27.) *habe ich ihn gesandt.* P. würde ihn sonst länger behalten haben. — *πάλιν*) gehört zu *χαρῆτε*, da es P. gewöhnlich *vor* das Verb. setzt, oder wenigstens *unmittelbar* nachfolgen lässt. S. *Gersdorf* Beitr. p. 491 f. u. *v. Heng.* Im Contexte aber ist kein Grund, von der gewöhnlichen Weise abzugehen und mit *ἰδόντες αὐτόν* zu verbinden *(Beza, Grot.* u. M., auch *B. Crus.* u. *de Wette).*

— *κἀγὼ ἀλυπότ. ᾖ*) feine Verbindung des eigenen Interesses mit dem der geliebten Philipper. Wenn sie sich freuen, hat auch P. weniger Betrübniss. *Ἐὰν γὰρ ὑμεῖς χαρῆτε, καὶ ἐγὼ χαίρω, Oecum.* Er ist nicht *ἄλυπος*, da er in Banden und von Widersachern umgeben ist, aber jene Freude der Philipper *mindert* seine *λύπη*. Nach *Weiss* will P. sagen: *noch mehr ἄλυπος*, als ich schon durch die Genesung des Epaphr. geworden bin. Unpassend, da der Comparativ nothwendig einen zurückbleibenden Grad von *λύπη* voraussetzt. Aus diesem Bewusstsein hat P. *ἀλυπότ.* geschrieben; sonst würde er etwa wie V. 19. *κἀγὼ εὐψυχῶ* oder *κἀγὼ χαίρω* gesagt haben.

V. 29 f. *Οὖν*) dieser meiner Absicht *ἵνα ἰδόντες* etc. V. 28. gemäss. — Den Nachdruck hat *zunächst προσδέχεσθε*: *aufnehmen* also (obwohl er so *bald* zurückkommt, was nicht in der Absicht seiner Hersendung lag) sollet ihr ihn u. s. w. Der *Haupt*nachdruck aber fällt sodann auf *μετὰ π. χαρ.* — *ἐν κυρίῳ*) bezeichnet, wie Rom. 16, 2. den *christlichen Charakter* des *προσδέχεσθαι*, die *christliche* Aufnahme, deren Thätigkeit in Christo (in dessen Gemeinschaft man dabei lebt und webt) ihre charakteristische Bestimmtheit hat. — *μετὰ πάσ. χαρ.*) schliesst *jede* Art verdriesslicher und unfreundlicher Stimmung und Aeusserung aus: *mit jedweder Freudigkeit.* — *καὶ τοὺς τοιούτους* etc.) *und die Derartigen* u. s. w. *Ἵνα μὴ δόξῃ αὐτῷ μόνῳ χαρίζεσθαι, κοινῶς παραινεῖ πάντας τοὺς τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἐπιδεικνυμένους τιμᾶν, Theophyl.* Das *Absehen* aber geht auf den *Epaphr.* als die betreffende Person dieser Kategorie. — V. 30. *διὰ τὸ ἔργ.*) nachdrücklich voran: um nichts Anderen willen. Das *Werk* (s. d. krit. Anm.) ist nach dem Contexte selbstverständlich, nämlich das *der Arbeit am Evangelium* (der Zusatz der *Rec. τοῦ Χριστοῦ* ist richtige Glosse), und diess *ἔργον κατ' ἐξοχήν* (vrgl. *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* Act. 5, 41.) ist es, weshalb sich Epaphrod. bis zu so grosser Lebensgefahr angestrengt hat. *Wie* er diess gethan, ist aus den Prädicaten V. 25. zu entnehmen, indem er nämlich als *συνεργός* und *συστρατιώτης* des Apostels mit höchster Hingabe und Aufopferung seine Thätigkeit für das Evangel. und sein Kämpfen gegen die widersacherschen Treibereien (1, 15. 17. 30. 2, 20.) mit der gleichen Thätigkeit des Ap. vereinigte. So energisch diesem zur Seite stehend, ist er tödtlich erkrankt und hat so sein Leben gewagt! Das *Geschäft der Spendeüberbringung* zu verstehen *(de Wette* nach Aelteren, vrgl. *Weiss)*, genügt der folgenden Schilderung nicht; die Beziehung aber auf die

Feindschaft des Nero gegen P., deren Gefahren Epaphr. getheilt habe, um zum Ap. zu gelangen und ihm zu dienen, findet weder im Contexte noch Act. 28. eine Rechtfertigung (gegen *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, vrgl. *Theodoret.*). — *μέχρι θαν. ἤγγ.*) Vrgl. Ps. 107, 18.: *ἤγγισαν ἕως τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου*. Sir. 51, 6.: *ἕως θανάτου*. Der Ausdruck mit *μέχρι* ist bestimmter als der Dativ sein würde (wie Ps. 88, 3.: *ἡ ζωή μου τῷ ᾅδῃ ἤγγισε*), oder *εἰς θάναι.* (Hiob 33, 22.): *bis hin an den Tod* ist er in dessen Nähe gekommen. — *παραβουλ. τῇ ψ.*) So der *text. rec.*, welchen *Bengel*, *Matthaei* (leidenschaftlich gegen *Wetst.* u. *Griesb.*), *Rinck*, *v. Heng.*, *Reiche* u. M. vertheidigen, und auch *Tisch.* wieder hergestellt hat. Mit Recht aber haben *Scalig*, *Casaub.*, *Salmas.*, *Grot.*, *Mill.*, *Wetst.* u. M., auch *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz*, *Rheinw.*, *Matthies*, *Rilliet*, *Winer*, *Ewald*, *Weiss*, *Schenkel* *παραβολ. τ. ψ.* vorgezogen. Diess hat das Zeugniss von A. B. D. E. F. G. Sin. 177. 178. 179., so wie auch die It. durch *parabolatus est de anima sua*, und Vulg. Aeth. Pelag. durch *tradens animam suam* (vrgl. Ambrosiast.: *in interitum tradens* animam suam) dafür sprechen. Da *βολεύεσθαι* den Schreibern unbekannt, *βουλεύεσθαι* aber sehr geläufig war, so schlich sich statt des einen *ἅπαξ λεγόμ.* ein anderes ein, dessen Form wegen des gangbaren Simplex nichts Anstössiges hatte. *παραβολεύεσθαι*, welches nirgends sicher aufbehalten ist (gegen die Citate von *Wetst.* aus Vätern s. *Matthiae* ed. min. p. 341 f. u. *Reiche* Comm. crit. p. 220 f.), ist aus dem gangbaren classischen *παράβολος*, *auf's Spiel setzend*, *verwegen*, gebildet und daher gleich *παράβολον εἶναι*, *waghaftig sein*, ein Wagehals sein, wie *περπερεύεσθαι* gleich *πέρπερον εἶναι* (1. Kor. 13, 4.), *ἀλογεύεσθαι* gleich *ἄλογον εἶναι* (Cic. Att. 6, 4.), *ἀποσκοπεύειν* und *ἐπισκοπεύειν* (s. *Lobeck* ad Phryn. p. 591.), *κωμικεύεσθαι* (Luc. Philop. 22.). S. mehr solcher Verba b. *Lobeck* ad Phryn. p. 67. Daher ist zu erklären: *nachdem er auf's Spiel setzend*, d. i. *waghaftig gewesen mit seiner Seele* (Dativ der bestimmtern Beziehung), *nachdem er sein Leben daran gesetzt hatte* *). So ist bei den Griechen *παραβάλλεσθαι* gangbar, und zwar nicht blos mit Accus. des Objects (Hom. Il. *ι*, 322.; so gewöhnlich), sondern auch mit Dativ der Beziehung (Polyb. 2, 26, 6. 3, 94, 4. Diod. Sic. 3, 35.: *ἔκριναν παραβαλέσθαι ταῖς ψυχαῖς*), im Sinne von *ῥιψοκινδυνεῖν* (Schol. Thuc. 4, 57.).

*) Die Sache ist als *Preissetzung*, oder als *Pfandsetzung* gedacht. Vrgl. *παραβόλιον* bei Poll. 8, 63. Phrynich. p. 238.

Vrgl. *παραβάλλομαι τῇ ἐμαυτοῦ κεφαλῇ* bei Phryn. ed. *Lob.* p. 238. Daher auch der Name der Krankenwärter *parabolani* (*Gieseler* Kirchengesch. I. 2. p. 173. ed. 4.). — Bei der Lesart des Text. rec. wäre *παραβουλέσθαι* zu erklären: *male consulere* vitae (treffend *Luther:* „da er sein Leben *geringe bedachte*"). S. bes. *Reiche* z. St. Auch dieses Verb. kommt in der profanen Gräcität nicht vor, aber Beispiele aus Vätern, bes. Chrys., und zwar in dem angegebenen Sinne s. b. *Matthaei* l. l. *Hase* in Steph. Thes. VI. p. 220. — *ἵνα ἀναπλ.* etc.) *Zweck, weshalb* er sein Leben daran gewagt. Zu beachten ist, 1) dass *ὑμῶν* zu *ὑστέρημα* gehört, und 2) dass *τῆς πρός με λειτουργ.* nichts Anderes als die nach dem Contexte bekannte und bestimmte, wie ein Opferdienst gedachte Function (V. 25.) bezeichnen kann, mit welcher Epaphr. in Bezug auf P. (*πρός με*) von den Philippern beauftragt gewesen war. Zu verwerfen sind daher alle Erklärungen, welche *ὑμῶν* ausdrücklich oder unvermerkt zu *λειτουργ.* ziehen, und letzteres im allgemeinen Sinne des Dienstleistens (*διακονεῖν*) nehmen. Verwerflich mithin *Chrys.* (vrgl. *Theophyl.* u. *Theodoret., Pelag, Castal., Vatabl.* u. M.): *τὸ οὖν ὑστέρημα τῆς ὑμετέρας λειτουργίας ἀνεπλήρωσεν — — ὅπερ ἐχρῆν πάντας ποιῆσαι, τοῦτο ἔπραξεν αὐτός*; ferner die ähnliche Fassung von *Erasm.* u. V. (vrgl. auch *Grot., Estius, Heinr., Rheinw., v. Heng.):* „quo videlicet pensaret id, quod ob absentiam *vestro erga me officio videbatur deesse*," auch von *Rilliet:* *ὑ. πρ. μ. λειτούργ.* seien *„les services, dont j'avais besoin,"* bei welchen Epaphr. ersetzt habe, *„que vous ne faisiez pas;"* ferner die willkürliche Deutung von *Matthies*: „damit er *euere bei verschiedenen Gelegenheiten bewiesene Dienstfertigkeit vollkommen machte,*" u. m. and. Ganz wortwidrig und contort hat *Hoelem. τὸ ὑμῶν ὑστέρ. defectus, cui subvenistis,* und *λειτουργ. res necessariae* gefasst, und als Sinn angegeben: „ut vestro nomine compleret, cui vos liberaliter subvenistis, defectum rerum necessariarum ad me subministrando deferendarum." Nein, von den zwei Genitiven verschiedener Beziehung (vrgl. V. 25. u. s. *Winer* p. 172.), von welchen *τὸ ὑστέρημα* begleitet ist, enthält der erste, *was* gefehlt (*ὑμῶν*, *ihr* habt gefehlt, vrgl. 1. Kor. 16, 17.), und der zweite: *woran* dieser Mangel gehaftet hat. Sonach ist zu erklären: *um Ersatz zu geben dafür, dass Ihr an dem mich betreffenden Opferdienst gefehlt habet,* d. h. *dafür, dass dieser in meiner Unterstützung durch euere Liebesgaben geschehene Opferdienst nicht mit von euch, sondern ohne euch,* so dass nicht Ihr selbst, sondern nur euer Sendbote Epaphrod. hier

gewesen, *vollzogen worden ist.* Wie fein und gewinnend, und zugleich das Interesse dankbarer Theilnahme an dem Geschicke des Epaphr. ansprechend war es, die Abwesenheit der Philipper als etwas an jener λειτουργία Gefehlthabendes, von P. Entbehrtes, darzustellen, was zu ergänzen der Mann durch sein hingebendes, aufopferndes Mitarbeiten und Mitkämpfen mit dem Ap. sein Leben in die Schanze geschlagen habe. Letzteres war also *während seines Aufenthalts in Rom*, nicht schon auf der *Reise* dahin geschehen, auf welcher er sich eine lebensgefährliche Krankheit zugezogen habe (*Heum., Stolz, de Wette, Weiss* u. M.). Zu ἀναπλ. τὸ ὑμ. ὑστέρ. vrgl. 1. Kor. 16, 17. Das *Compos.* ἀναπλ. erklärt *Erasm.* treffend: „accessione implere, quod plenitudini perfectae deerat." S. z. Gal. 6, 2.

Kap. III.

V. 3. Statt Θεοῦ hat *Elz.* Θεῷ, gegen entscheidende Zeugen, obwohl wieder von *Reiche* vertheidigt. Ungeschickte Besserung zur Vervollständigung des λατρ. — V. 6. ζῆλον) *Lachm.* u. *Tisch.*: ζῆλος, nach A. B, D.* F. G. Sin.* Schreibfehler, vrgl. d. exeg. Anm. z. 2. Kor. 9, 2. — V. 8. Statt μὲν οὖν hat *Elz.* μενοῦνγε, gegen überwiegende Zeugen. — Das zweite εἶναι fehlt bei B. D.* F. G. Sin.* 17. Arm. Vulg. It. Lucif. al. Verdächtiget von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* Aber wie leicht wurde es, ohnehin überflüssig, vor dem ähnlichen ἵνα übergangen! — V. 10. Statt συμμορφιζόμενος (so auch *Lachm.* u. *Tisch.*), welches *Griesb.* gebilliget, haben *Elz.* u. *Scholz*: συμμορφούμενος. Aber für ersteres sprechen A. B. D.* Sin.* Minusk. Or. ms. Bas. Macar., so wie auch συνφορτιζόμενος bei F. G. It. Lucif. Ir. Die Recepta ist Unterschiebung einer Form von bekannterer Analogie. — V. 11. τῶν νεκρ.) A. B. D. E. Sin. Minusk. u. viele Verss. u. Väter haben τὴν ἐκ νεκρ., was *Griesb.* empfohlen, *Scholz, Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen. Aber P. sagt *immer* ἀνάστασις mit blosem Genit. τῶν νεκρῶν oder blos νεκρ. Das ἐκ wurde hier zur Erklärung des sonst im N. T. nicht vorkommenden ἐξαναστ. beigeschrieben, wornach die falsche Einfügung dieses ἐκ nach τῶν (so noch F. G.) die Lesart τὴν ἐκ νεκρ. erzeugte. — V. 12. Das blose Χριστοῦ (*Elz.*: τοῦ Χ. Ἰησοῦ) ist überwiegend bezeugt. — V. 14. ἐπί) *Lachm.* u. *Tisch.*: εἰς, nach A. B. Sin. Minusk. Clem. Ath. Richtig; ἐπί ist erklärend. — V. 16. Nach στοιχεῖν haben *Elz., Scholz*: κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν, was bei A. B. Sin.* Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Hilar. Aug. al. gänzlich fehlt, während D. F.* G. It. Väter nur κανόνι weglassen. Ausserdem viele Varianten und verschiedene Stellungen. S. bes. *Reiche* z. St. Die Recepta ist aus

Glossemen (nach Gal. 6, 16. Phil. 2, 2.) entstanden, und hat viel zu wenig kritische Gleichartigkeit, um auf Grund des Homoeoteleut. (so *Matth.* u. *Rinck*) vertheidiget werden zu können. — V. 21. Nach ἡμῶν hat *Elz.* εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό, welches (obwohl von *Matth* geschützt) entscheidende Zeugen weglassen. Alte Ergänzung. — ἑαυτῷ) Nach A. B. D.* F. G. Sin.* Minusk. Eus. Theophyl. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* αὐτῷ zu lesen. ἑαυτῷ ist Näherbestimmung.

Schon will P. 3, 1. den Abschluss des Briefes vorbereiten; da wird er noch, vielleicht durch eine besondere augenblickliche Veranlassung, auf die antipaulinische Lehrerparthei gebracht, gegen welche er sofort mit Heftigkeit und Ironie V. 2. zur Warnung der Leser losbricht, worauf er sodann V. 4—14. sein eigenes Verhalten, dem Wesen jener Irrlehrer gegenüber, ausführlich darstellt.

V. 1. *Τὸ λοιπόν*) führt nicht den Schlussgedanken des vorigen Abschnitts ein *(Schenkel)*, sondern was *ausser* dem bis jetzt Mitgetheilten von den Lesern *noch* zu thun sei. S. z. Eph. 6, 10. Daher öfter gegen den Schluss der Briefe noch eine Bitte, Mahnung u. s. w. einleitend. Vrgl. 4, 8. 2. Kor. 13, 11. 1. Thess. 4, 1. 2. Thess. 3, 1. An die so eingeleitete, aber schon V. 2. wieder aufgegebene Schlussrede würde P. auch die Dankbezeugung für die Unterstützung angeschlossen haben (vrgl. 4, 8. 10 ff.). Diess gegen *Schinz* p. 12. u. *v. Hengel* p. 208 f., welche daraus, dass P. noch nicht seinen Dank ausgesprochen, schliessen, er habe hier noch nicht zur Endigung des Briefes schreiten wollen. Gegen die Hypothese von *Heinr.* u. *Paulus* s. Einl. §. 3. Ein Zusammenhang mit dem Vorherigen *(Chrys.*: *ἔχετε Ἐπαφρόδιτον, δι' ὃν ἠλγεῖτε, ἔχετε Τιμόθεον, ἔρχομαι κἀγώ, τὸ εὐαγγέλιον ἐπιδίδωσι· τί ὑμῖν λείπει λοιπόν*; vrgl. *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Michael.* u. M.) ist nicht aufzusuchen, sondern das Vorhergegangene ist *geschlossen*, und die mit *τὸ λοιπ.* nun noch eintretende Ermahnung, welche den Brief wie 2. Kor. 13, 11. zu Ende führen sollte, steht für sich, so dass nicht einmal zu sagen ist, P. gehe *vom Besonderen zum Allgemeinen* über *(Schinz, Matthies)*, sondern lediglich: er gehe *zum Schlusse* über, welchen er mit dieser allgemeinen Aufmunterung anheben wollte. — *χαίρετε ἐν κυρίῳ*) fordert zur *christlichen* Freudigkeit auf, welche nicht *κατὰ κόσμον* ist (s. *Chrys.*), sondern *in Christo* ihren Grund hat und dadurch specifisch bestimmt ist, sofern nämlich Christus durch den heil. Geist

in den gläubigen Herzen waltet, daher die *χαρὰ πνεύματος ἁγίου* (1. Thess. 1, 6.) oder *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Rom. 14, 17.) sachlich nicht verschieden davon ist (vrgl. Gal. 5, 22.). Die zwiefache Wiederholung dieser Aufmunterung 4, 4. floss aus der besondern Liebe des Ap. zu den Lesern und aus der ganzen Grundstimmung des Briefs. Uebrigens ist in *ἐν κυρίῳ* nicht ein *neues* Moment zu suchen, welches den Uebergang zu den folgenden Erörterungen bahne (*Weiss*): denn eine *andere* Freude konnte P. auch im Vorherigen nicht meinen, weder seinerseits (1, 18.) noch seitens der Leser (2, 17 f. 28.), und auch anderwärts setzt er zum *χαίρετε* das selbstverständliche *ἐν κυρίῳ* nicht hinzu (2. Kor. 13, 11. 1. Thess. 5, 16.). Eine andere Freude im Christenleben *kannte* er gar nicht. — *τὰ αὐτὰ γράφειν*) „Hic incipit de pseudoapostolis agere," *Calvin.* Nach *χαίρ. ἐν κ.* ist eine *Pause;* P. *bricht ab.* Irrig hat man *τὰ αὐτά* auf *χαίρ. ἐν κ.* bezogen, wobei man sich über die Rückbeziehung, welche P. im Auge gehabt, entweder gar nicht erklärt (*Bengel, Zachar.*), oder dieselbe in 2, 18. (*v. Heng., Wiesing.*), oder in 1, 27 f. (*Matthies, Rilliet*), oder in 1, 27. –2. 16. (*Storr*), oder in dem, was P. von der Genesung des Epaphr. und von seiner eigenen Rückkehr geschrieben (*Michael.*), gefunden hat. Zwar steht nicht der Plur. *τὰ αὐτά* entgegen (s. vielmehr *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 19. D. *Reisig* ad Oed. Col. p. 326. *Mätzn.* ad Antiph. p. 153.), wohl aber, dass in dem Bisherigen eine ausdrückliche Aufforderung zur *christlichen Freudigkeit überhaupt* gar nicht gegeben ist (auch nicht 2, 18.), ferner dass eine so einfache und natürliche Aufforderung, die überdiess 4, 4. noch zweimal folgt, die Entschuldigung der Wiederholung gewiss am wenigsten bedurft hätte, endlich dass *ἀσφαλές* seinem Begriffe nach (*ohne Gefahr*) nicht auf die Wiederholung einer *solchen* Aufforderung, sondern auf eine *Warnung* hinweist, wie der Context sofort eine solche bringt*). Ist aber auch die ganz vage Beziehung von *Theodoret.* u. *Erasm.* (Adnotat.) auf die *häufigen Ermahnungen des Briefes überhaupt* oder auf den bisherigen *Grundton* des Briefs (*Weiss*) nur wortwidrig, und kann *τὰ αὐτά* nicht anders als auf die folgende Warnung vor den Irrlehrern gedeutet werden, welche gleichwohl vorher noch nicht (auch nicht

*) Eingetragen ist die Auskunft, die deshalb *Wiesing.* trifft, indem er das *χαίρετε ἐν κ.* dadurch näher mit der folgenden Warnung verknüpft, dass er in dem *χαίρ. ἐν κ.* schon den Grundgedanken des Folgenden, nämlich das *στήκετε ἐν κυρίῳ* 4, 1. zu sehen meint.

1, 15 f. u. indirect 1, 27., wie *Lünem.* will, oder 1, 27.— 2, 18. wie *Ewald* annimmt) vorgekommen: so haben Viele zu der Erklärung gegriffen: „eadem repetere, *quae praesens dixeram*“ (*Pelag.*, so auch *Erasm.* Paraphr., *Calvin*, *Beza*, *Balduin*, *Estius*, *Calov.*, *Wolf*, *Schrad.* u. M.; *de Wette* unentschieden). Allein dieses *quae praesens dixeram* ist rein eingelegt; es müsste wenigstens durch *τὰ αὐτὰ καὶ γρ. ὑμ.* oder sonstwie angedeutet sein. Das Nämliche gilt gegen *Wieseler* (Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 458 f.), welcher *τὰ αὐτά* im Gegensatz gegen die mündlichen Mittheilungen nimmt, welche den Lesern durch Epaphrod. und besonders durch Timoth. gemacht werden würden. Es bleibt demnach nur die Annahme als das Richtige (obgleich ausdrücklich schon von *Theodoret.* verworfen), dass P. das Folgende bereits *in einem frühern Briefe* *) *an die Philipper*, welcher nicht aufbehalten ist, geschrieben hatte, und hier das Nämliche wiederholt (*Aeg. Hunn.*, *Haenl.*, *Bertholdt*, *Flatt*, *Köhler* in d. Annal. d. ges. Theol. 1834. III. 1. p. 18 f., *Bleek* Einl. p. 431., *Jatho*, *Schenkel*, *Bisping*; *de Wette* unentschieden), wobei auf sich beruhen muss, ob diese Wiederholung nur V. 2. oder auch V. 3. oder noch mehr vom Folgenden betrifft, desgleichen in wie weit dieselbe eine *wörtliche* Wiedergabe ist, was V. 2. bei seiner Eigenthümlichkeit zu sein scheint. — *ὀκνηρόν*) *zauderlich*, *bedenklich* (Dem. 777. 5. Theocr. 24, 35. Pind. Nem. 11, 28.). Vrgl. *οὐκ ὀκνητέον* Polyb. 1, 14, 7., auch Plat. Ep. II. 310. D.: *τἀληθῆ λέγειν οὔτε ὀκνήσω οὔτε αἰσχυνοῦμαι.* — *ἀσφαλές*) *ungefährlich*, ohne Nachtheil; *τἀληθῆ εἰδόια λέγειν ἀσφαλὲς καὶ θαῤῥαλέον*, Plat. Pol. 7. p. 537. A. Das *ἀσφαλές* an u. St. liegt darin, „quod vos cautiores efficiunt“ (*Syr.*). Sonderbar verkehrt fand *Baur* in *τὰ αὐτὰ γράφειν* etc.: das Bewusstsein und Geständniss der *Gedankenarmuth.*

Anmerkung. Diess exegetische Ergebniss, *dass P. vor unserem Briefe schon einen andern an die Philipper geschrieben habe* **), wird durch *Polycarp.* bestätigt †), welcher ad Phil. 3. sagt: *τοῦ μακαρίου κ. ἐν*

*) Vrgl. auch *Credn.* Einl. I. p. 333.

**) Die Abfassung mehrerer Briefe an die Philipper erkennt auch *Ewald* an, findet aber die Spuren nicht hier, sondern 2, 12. 3, 18.

†) Dass die betreffenden Stellen Kap. 3. u. 11. *interpolirt* seien (*Ritschl* altkath. Kirche p. 588 ff.), kann ich nicht annehmen. Die Interpolationen der Ignatianischen Briefe sind doch anderer Art. Ueberdiess haben wir vom Polycarp. nur den Einen Brief, daher uns ein objectives Richtmaass der Vergleichung abgeht, ohne welches das Geschmacksurtheil sehr unsicher ist.

δόξου Παύλου, ὃς μετ' ὀλίγον ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων, ἐδίδαξεν ἀκριβῶς κ. βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι etc. Zwar erklärt man gewöhnlich den *Plural* an d. St. (ἐπιστολάς, εἰς ἃς) von *Einem* Briefe (s. *Coteler.* z. d. St. u. *Fabric.* Cod. Apocr. II. p. 914 f.), wie bekanntlich auch bei Profanschriftstellern ἐπιστολαί (vrgl. *literae*) von *Einer* Depesche (Thuc. 1, 132, 6. 8, 39, 2.), besonders im Sinne von *mandata*, gebraucht wird; s. *Schaef.* Plut. VI. p. 446. *Stanl.* ad Aesch. Prom. 3. *Rettig* Quaest. Phil. II. p. 37 f. Aber diess geschieht hier um so unbefugter, da von *amtlichen* Sendschreiben die Rede ist, ein solches aber, wie im N. T., so auch bei den apostolischen Vätern, immer durch den *Singul.* bezeichnet wird, wenn nur Eins gemeint ist, durch den Plur. aber (wie 1. Kor. 16, 3. 2. Kor. 10, 9—11. 2. Petr. 3, 16.; vrgl. Act. 9, 2. 22, 5.), wenn mehrere gemeint sind, wie denn namentlich Polycarp. bei ἐπιστολή auch sonst den Singul. u. Plur. sehr bestimmt unterscheidet. S. Kap. 13.: τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ. Um zu beweisen, dass Polycarp. nicht *mehrere* Briefe an die Philipper Kap. 3. gemeint habe, beruft man sich auch auf Kap. 11., wo es nach der nur noch erhaltenen Lat. Version heisst: „Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis (unächter Zusatz: *laudati*) in principio *epistolae ejus*: de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae Deum solae tunc cognoverant, nos autem nondum noveramus." Allein hier kann *epistolae ejus* nicht der Brief an die Philipper sein, da der Gedanke: „ihr seid im Anfange seines Briefes" nicht anders als ungereimt wäre; vielmehr ist *epistolae* Nom. plural.: „ihr seid uranfänglich *seine Briefe*", d. i. seine *Empfehlungsbriefe*, womit auf 2. Kor. 3, 1 ff. angespielt wird. Die Richtigkeit dieser Erklärung, der im Wesentlichen auch *Wieseler* beigetreten ist, wird durch das folgende *de vobis enim gloriatur* etc. bestätiget.

V. 2. Diess ist nun das τὰ αὐτά, welches er früher schon geschrieben, und wahrscheinlich mit den nämlichen starken und hervorstechenden *Worten*. Wenigstens verrathen diess nicht nur die *absonderlichen* Ausdrücke *an sich*, sondern es erklärt sich so auch das *abstechende* Verhältniss, in welchem dieser Ausbruch zu dem weichen und innigen Tone *unsers* Briefes steht *). Jener verloren gegangene

*) Nach *Baur* freilich hat der Verf. durch die starken Ausdrücke in der Schilderung der Gegner seiner Polemik mit vergeblichem Erfolge nur die fehlende Farbe geben wollen! S. dagegen *Lünem.* p. 26 ff.

Brief hat sich wahrscheinlich ausführlich und mit dem ganzen Feuer heftiger Polemik zur Warnung der Leser über die Judaistischen Irrlehrer ausgelassen. Wie ganz anders ist der Ton, mit welchem er in *unserm* Briefe von Lehrern redet (1, 15 ff.), welche doch ebenfalls in antipaulinischer Richtung, und zwar damals in seiner unmittelbaren Nähe, wirkten! Vrgl. übrigens d. Anm. hinter 1, 18. Diejenigen, welche τὰ αὐτά auf das χαίρετε ἐν κυρίῳ beziehen, mühen sich sehr verschieden ab, eine Gedankenverbindung mit βλέπετε etc. herzustellen, wie z. B. *Wiesing.*: P. wolle den nochmaligen Aufruf zur Freude in dem Herrn *durch die Gefahr motiviren*, welche von den bezeichneten Menschen drohe; *Weiss*: die Leser sollen *e contrario* lernen, worauf die rechte Christenfreude ruhe, und worauf nicht. — βλέπετε) nicht: *hütet euch vor* u. s. w. (was βλ. ἀπό wäre, Mark. 8, 15. 12, 38.), sondern *Aufmerksammachung: sehet!* (1. Kor. 1, 26. 10, 18.), aber um durch Hinweisung auf die abschreckende Gestalt, in welcher sie sich darstellen, vor ihnen zu *warnen*. — τοὺς κύνας) Schmähwort bei Juden und Griechen (oft bei Homer, welcher es jedoch auch *ohne* schimpfliche Beziehung gebraucht, s. *Duncan* Lex. ed. *Rost* p. 674.), bei Letzteren besonders zur Bezeichnung der Frechheit, der wüthenden Kühnheit (Hom. Il. ϑ, 298. Od. ϱ, 248.), des Beissigen (Pollux On. 5, 65.), der niedrigen Gemeinheit (Lucian. Nigr. 22.), der Tücke und Hinterlist (*Jacobs* ad Anthol. VI. p. 18.) u. dergl., s. überh. *Wetst.* z. St.; bei den Juden in ähnlichen besondern Beziehungen (Jes. 56, 10 f. Deut. 23, 18. Apok. 22, 15. al.), und, weil Hunde *unreine* Thiere waren, überhaupt zur Bezeichnung des *Profanen, Unreinen, Unheiligen* (Matth. 7, 6. Ps. 22, 17. Apok. 22, 15. *Schoettg.* Gor. p. 1145.), daher auch die Heiden so bezeichnet wurden (s. z. Matth. 15, 26.). Auch hier ist das *profane* Wesen der Irrlehrer als Vergleichungspunkt fest zu halten (*Chrys.*: οὐκέτι τέκνα Ἰουδαίου· — — ὥςπερ οἱ ἐθνικοὶ καὶ τοῦ ϑεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἀλλότριοι ἦσαν, οὕτω καὶ οὗτοι γεγόνασι νῦν). Speciellere Beziehungen, wie auf die *Unverschämtheit* (*Chrys.* u. V. auch *Matthies, B. Crus., Ewald*), *Habsucht* (Beides verbindet *Grot.*), *Beissigkeit* (*Rilliet* u. Aeltere nach *Ambr., Augustin* u. *Pelag.*), *Missgunst* u. dergl. (*Erasm.* Paraphr. u. *Calov.* vereinigen diese Momente sämmtlich, vrgl. *Beng.* u. *Schrader*), ergiebt der Context nicht *), welcher vielmehr noch eine *allgemeine*

*) auch nicht wie *Lange* apost. Zeitalt. II. p. 360. das Bild ausmalt: „weil sie eben damals wie die wilden Hunde des Orients durch

Bezeichnung folgen lässt, nämlich nach der des gemeinen, unheiligen *Charakters* (κύνας) die des schlechten *Wirkens:* τοὺς κακοὺς ἐργάτας. Vrgl. 2. Kor. 11, 13. Gegentheil: 2. Tim. 2, 15. Xen. Mem. 1, 2, 57. Ἐργάζονται μέν, φησιν, ἀλλ' ἐπὶ κακῷ, καὶ ἀργίας πολλῷ χεῖρον ἔργον, ἀνασπῶντες τὰ καλῶς κείμενα. *Chrys.*, vrgl. *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.* Sie arbeiteten der Grundlehre von der Glaubensgerechtigkeit entgegen. — τὴν κατατομήν) *die Zerschneidung* (Theophr. H. pl. 4, 8, 12.), nach Analogie von περιτομή gebildet und, wie letzteres V. 3., im *concreten* Sinne gebraucht: *die Zerschnittenen!* Eine ironische Paronomasie (s. *Böttch.* de paronom. finitimisque ei figur. Paulo frequentat. Lps. 1823 f. *Wilke* Rhetor. p. 413 f. *Winer* p. 561.), weil diese Menschen blos *körperlich* beschnitten waren und auf diese fleischliche Beschneidung ihr Vertrauen setzten, der *innern, geistlichen* Beschneidung aber (s. V. 3. Rom. 2, 28 f. Kol. 2, 11. Act. 7, 51.) ermangelten. Vrgl. Gal. 5, 11 f. Bei diesem Mangel bestand ihr Charakteristisches eben nur in der körperlichen Verstümmelung, und war von dem idealen Gesichtspunkte der Beschneidung aus, auf welchem hier P. steht, nicht *Be*schneidung, sondern *Zer*schneidung, während hingegen die *Be*schneidung nach idealer Betrachtungsweise von der leiblichen Operation ganz unabhängig ist, V. 3. Diesen *qualitativen* Unterschied von περιτ. und κατατ. verkennt *Baur*, welcher die Steigerung *quantitativ* nimmt, und daher einen schiefen und unnatürlichen Gegensatz sieht, welcher nur gemacht sei, um dem Ap. Gelegenheit zu geben, von seiner eigenen Person zu reden (*„woran den Verfassern pseudoapostolischer Briefe im Bewusstsein der Duplicität ihrer Person immer gar viel gelegen ist"*). Mit Recht betonen schon *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* die durch Christum (des Gesetzes Ende, Rom. 10, 4.) geschehene *Aufhebung der gesetzlichen Beschneidung als solcher*, worin dieser antinomistische Sarkasmus seine berechtigende Voraussetzung hat *). Eine Bezeichnung der *Abgötterei*, mit

die Städte liefen, und ein lautes Geheul wider den Paulus und seine Stiftungen erhoben."

*) Reich sind *Luther's* Schriften an sarkastischen Paronomasieen. So hat er z. B. gleich in der Vorrede seiner Schriften statt *Decret* und *Decretal* gesagt: *Drecket* und *Drecketal*, u. v. A.; auch in Eigennamen, wie er den Schwenkfeld: *Stenkfeld* nannte. Aus den Alten vrgl. z. B., was Diog. L. 6, 2, 4. vom Diogenes berichtet: τὴν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν. Thuc. 6, 76, 4.: οὐκ ἀξυνετωτέρου, κακοξυνετωτέρου δέ. S. auch *Jacobs* Delect. epigr. p. 188. Für das Lateinische s. *Kühner* ad Cic. Tusc. p. 291. ed. 3.

Anspielung auf Lev. 21, 5. 1. Reg. 18, 28. al. (*Storr*, *Flatt*, vrgl. schon *Beza*), liegt dem Contexte ganz fern. Falsch war es auch, ein *Abschneiden der Herzen vom Glauben* (*Luther's* Glosse), oder ein *Zerschneiden der Gemeinde* (*Theodoret.*, *Calvin*, *Beza*, *Grot.*, *Hammond*, *Cleric.*, *Michael.*, *Zach.* u. M.) angedeutet zu finden, wogegen schon die nothwendige (vrgl. V. 3.) *passive* Bedeutung des Wortes (nicht: Zer*schneider*, sondern: Zer*schnittene*) entscheidet. — Das *dreifache* βλέπετε gehört lediglich dem angelegentlichen *Affecte* (*Winer* p. 537. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 315.), so dass es auf die *nämlichen* Menschen hinweist, was *v. Heng.* verkennt, welcher *drei verschiedene Classen* bezeichnet findet: 1) „homines a Christi professione ad Judaeorum superstitionem reversi"; die κύνες seien die „imitatores canum ad vomitum suum redeuntium," vrgl. 2. Petr. 2, 22.; 2) „qui se a Christo quidem non avertunt, sed superstitione illa divinam corrumpunt doctrinam"; 3) „Judaei, fiduciam suam in carnis circumcisione ponentes, atque ita ad Christum venire nolentes, sed illum contemnentes et spernentes." Die von *v. Heng.* angeführte Stelle aus Philostrat. Vit. Soph. 2, 1. ist schon deshalb unpassend, weil darin das dreifache ἔβλεψε durch μὲν — δέ geschieden wird. Auch *Weiss* bezieht die drei Bezeichnungen auf drei verschiedene Kategorieen, nämlich 1) die unbekehrten Heiden mit ihrem unsittlichen Leben, 2) die selbstsüchtigen christlichen Lehrer 1, 15 - 17. und 3) die ungläubigen Juden mit ihrem fleischlichen Dünkel. Aber Nr. 1. u. 3. bringt Fremdartiges herein u. Nr. 2. kann nicht mit 1, 15—17. zusammenfallen, sondern muss weit Gefährlichere meinen. S. gegen die ganze Missdeutung *Huther* in d. Meklenb. Zeitschr. p. 626 ff. Alle *drei* Stücke müssen *Eine* Menschenclasse nach ihrer dreifachen Verabscheuungswürdigkeit, nämlich die *Judaistischen Irrlehrer*, kennzeichnen. Sie gehörten, wie aus *v.* κατατομήν und V. 3 ff. erhellt, der nämlichen grundstürzenden Parthei an, gegen welche P. im Galaterbriefe kämpft. Dabei muss, da der dreimalige hinzeigende Artikel schon in der *Notorietät* dieser gefährlichen Menschen begründet sein kann, nicht aber nothwendig ein *persönliches* Kennen voraussetzt, auf sich beruhen, ob sie schon nach Philippi selbst gekommen waren, oder nur etwa aus der Nähe Gefahr drohten. Gewiss aber ist, dass P. nicht seine 1, 15 ff. bezeichneten Gegner *in Rom* meint (wie auch *Heinr.* will), da an u. St. ein Lehrtreiben gedacht sein muss, welches principiell antipaulinisch in's Judenthum zurück und zur Gesetzgerechtigkeit führte, und da sowohl das angelegent-

liche, deiktische *βλέπειτε*, als auch *ἀσφαλές* V. 2. nur eine den Lesern sichtlich und nahe drohende Gefahr anzeigt. Gewiss ist aber auch, dass diesen Gegnern Anhang unter den Philippern zu finden noch nicht gelungen sein kann; sonst würde P. die Leser selbst zu tadeln (wie im Briefe an d. Galat.) nicht unterlassen, und überhaupt seinem Briefe, welcher nur eine in der Lehre noch ungespaltene Gemeinde verräth (vrgl. *Schinz*), eine viel andere Gestalt gegeben haben. Seine Rede gegen die Irrlehrer ist daher blos *warnend* und *vorbauend* (vrgl. *ἀσφαλές* V. 2.), wie auch V. 3. beweist.

V. 3. Rechtfertigung des vorherigen *τ. κατατομήν*, nicht aber *„augenscheinliche Copie“ von* 2. *Kor.* 11, 18 *f. (Baur)*, sondern sehr verschieden von letzterer Stelle bei ähnlichen Anklängen, welche der ähnliche Gegenstand mit sich brachte; hier und dort Paulinische Ursprünglichkeit. Die folgende Schilderung aber sogar für ein *„schwaches lebloses Nachbild“*, für *„matt und interesselos“* zu erklären, ist vorausbestochenes Geschmacksurtheil. — *ἡμεῖς*) mit Nachdruck: *wir*, nicht sie. Da die *κατατομή* nicht die unbekehrten Juden, sondern christliche Judaisten sind (s. z. V. 2.), so kann das gegensätzliche *ἡμεῖς* nicht *die Christen überhaupt (Weiss)*, sondern nur die im Sinne des Ap. *wahren und rechten* Christen meinen, deren nähere Charakterisirung auch gleich nachfolgt. Die *ἡμεῖς* sind der *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Gal. 6, 15 f., die Glieder des Gottesvolks im Sinne *des paulinischen Evangeliums.* — *ἡ περιτομή*) Kommt dieses Prädicat *uns*, nicht *Jenen* zu, so bleibt für Letztere hinsichtlich des Beschneidungspunktes nur das Prädicat *κατατομή* übrig! Da die *ἡμεῖς*, zu welchen auch die Leser gehörten, grössern Theils *Unbeschnittene* waren (Gal. 2, 9. 3.), so erhellt, dass P. hier *περιτομή* rein im *geistlichen* Sinne nimmt, wornach die *Beschnittenen* die *Wiedergeborenen durch den heiligen Geist* sind; die Herstellung ihrer neuen sittlichen Verfassung ist durch die eigentliche *περιτομή* typisch *vorgebildet.* Vrgl. Rom. 2, 29. Kol. 2, 11. Act. 7, 51. Ob die leibliche Beschneidung *vorhanden* war, oder nicht, ob also die Subjecte Juden- oder Heidenchristen waren, war gleichgültig, 1. Kor. 7, 19. Gal. 3, 28. 5, 6. — *οἱ πνεύματι θεοῦ* etc.) *die wir durch den Geist Gottes dienen*, der äusserlichen gesetzlichen *λατρεία* entgegengesetzt *). Vrgl.

*) Das wahre Christenthum ist auch nach P. die wahre Continuität des Judenthums, und zwar nicht blos der darin gegebenen Verheissung, sondern auch des Gesetzes; Letzteres aber nach der Idee

Hebr. 9, 10. 14. Rom. 12, 1 f. Bei dieser durch den heil. Geist *) gewirkten *λατρεία* findet auf Seiten des Menschen (vrgl. Rom. 1, 9.), aber eben durch jene heil. Geisteswirkung, die Joh. 4, 26. geforderte Anbetung statt. Der *Artikel οἱ* erstreckt sich auch auf die beiden folgenden Participien; die *articulirten* Participien aber (*quippe qui* colimus etc.) enthalten den *Erfahrungs*beweis dafür, dass die *ἡμεῖς* die *περιτομή* sind. Der *Dativ πνεύματι* bezeichnet nicht die Norm (*v. Heng.*), sondern ist *instrumental*, das innere *Agens* ausdrückend (Rom. 5, 5. 8, 14 f. al.): *vi Spiritus divini* (Rom. 8, 13. al.). Zum *absoluten λατρεύειν*, *Gottesdienst thun*, vrgl. Luk. 2, 37. Act. 26, 7. Hebr. 9, 9. 10, 2. Rom. 9, 4. 3. Esr. 4, 54. — *καυχώμ. ἐν Χ. Ἰ.*) *uns rühmend Christi Jesu* (als dessen, durch welchen allein wir Gerechtigkeit u. s. w. erlangt haben, s. V. 9.), nicht selbsteigener Vorzüge und gesetzlicher Leistungen, wie jene Irrlehrer thun, weil sie auf *Fleischliches*, d. i. blos Menschliches, was mit den göttlichen christlichen Gütern nichts zu thun hat (als Beschneidung, Abstammung, äussere Gesetzbeobachtung, vrgl. V. 4—6.) ihr Vertrauen setzen. Daher der *Gegensatz: καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες*, womit die dem *καυχᾶσθαι ἐν Χ. Ἰ.* entgegenstehende *Gesinnung* (aus welcher sich das entgegenstehende *καυχᾶσθαι* von selbst ergiebt) verneint wird, so dass dieser Gegensatz *prägnant* ist, nicht aber *πεποιθ.* mit *καυχ.* als dem Sinne nach *synonym* (*Heinr.* u. M.) erscheint. Wäre *κ. οὐκ ἐν σ. πεπ.* blos nähere *Gehaltbestimmung* zu *καυχ. ἐν Χ. Ἰ.* (*Weiss*), so müsste es ohne *καί* zugefügt sein. Ueber *οὐκ* an d. St. s. *Winer* p. 430.

V. 4. Mit dem eben gesagten *οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθ.* sieht sich P. auf *seine eigene persönliche Stellung* geführt; denn Er grade war ja der eigentliche Träger der V. 3. ausgedrückten antijudaistischen Richtung und der eigentliche Zielpunkt, auf welchen der ganze Kampf gegen dieselbe hinauslief. Er will daher durch jenes *οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθ.* keineswegs eingeräumt haben, dass es ihm an der auch äusserlich **) begründeten *πεποίθησις* gebreche; nein, mehr als Andere hat er in dieser Beziehung aufzuweisen, bis V. 6. So durfte Niemand sagen, er verachte

der *πλήρωσις* Matth. 5, 17., in welcher der Buchstabe dem Geiste gewichen ist.

*) Bei der Lesart *πνεύματι θεοῦ* wäre *πνεύματι* wie Rom. 1, 9. zu fassen. S. *Reiche* Comm. crit. p. 229 ff.

**) *καὶ ἐν σαρκί*, nämlich ausser den höhern, christlichen Verhältnissen, auf welche ich meine Zuversicht setze.

was er selbst nicht habe. — *καίπερ*) nur hier bei P., und sonst im N. T. nur Hebr. 5, 8. 7, 5. 12, 17. 2. Petr. 1, 12. Apok. 17, 8. *Hartung* Partikell. I. p. 340. *Klotz* ad Devar. p. 723. Er fügt dem *οὐκ ἐν σ. πεποιθ.* eine *einschränkende Verwahrung* in Betreff *seiner eigenen Person* hinzu, *sofern er selbst mit in οἱ — οὐκ ἐν σ. πεποιθότες enthalten war.* Daher ist das Particip. *ἔχων* nicht von *καίπερ* regiert, sondern dem *πεποιθότες* parallel und nicht durch *εἰμί* zu ergänzen (*Grot., Heinr., Hoelem.* u. v. Aeltere). — *ἐγώ*) *ich meines Theils.* — *ἔχων*) mit Nachdruck: nicht *entbehre*, sondern *habe.* Die Zuversicht auf Fleischliches ist als *Besitz* gedacht, welchen P., obgleich er keinen Gebrauch davon mache (*οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες* V. 3.), doch *habe*, zur Verfügung habe, und wenn es darauf ankomme, geltend machen könne (s. d. Folgende). Es ist ein Haben *de jure.* Daher ist *πεποίθησις* weder *fiduciae argumentum* (*Beza, Calvin, Grot., Estius, am Ende, Flatt, Hoelem., Weiss* u. V.), noch *ἔχων*: haben *könnte* (*Storr, Rilliet, Matthies, Ewald* u. M.) zu fassen, oder gar auf die *vorchristliche* Zeit des Ap. (*v. Heng.*) zu beziehen. — *τις — ἄλλος*) ganz allgemein: *irgend ein Anderer*, aber die beabsichtigte *Anwendung* davon auf jene *Judaisten* gab sich dem Leser von selbst. S. d. Folgende. — *δοκεῖ*) nicht pleonastisch (*Heinr.*); nicht: vertrauen zu *können meint* (*de Wette* u. V.); auch nicht: „si quis alius *videtur*" (*Vulg.*), da es nicht auf das Urtheil Anderer, sondern auf das eigene Dünken dem Zusammenhange nach ankommt. Daher: wenn sich Jemand *bedünken lässt*, wenn er sich's *beigehen lässt.* Ganz so in der auch sachlichen Parallelstelle Matth. 3, 9. Vrgl. 1. Kor. 11, 16. — *ἐγὼ μᾶλλον*) sc. *δοκῶ πεπ. ἐν σαρκί*, so lasse ich es mir noch mehr beigehen. Darin liegt etwas Keckes, Trotzbietendes.

V. 5 f. Prädicate des *ἐγώ*, durch welche jenes *ἐγὼ μᾶλλον* gerechtfertiget wird. — Waren jene Judaisten, wie aus u. St. zu schliessen ist, zum Theil *Proselyten* (diesen ist *περιτ. ὀκταήμ.* entgegengesetzt), zum Theil Solche, deren *Jüdische Herkunft* nicht so edel und vollbürtig war, wie *ἐκ γένους — Ἑβραίων* anzeigt, und konnten sie sich nicht einer solchen *Gesetz-Strenge, Eiferthätigkeit und Heiligkeit* rühmen, wie sie in *κατὰ νόμον — ἄμεμπτος* geschildert ist; fand sich dagegen in P. der ganze Verein der sämmtlichen aufgeführten Momente alttheokratischer Aechtheit und Vollkommenheit zusammen: so war das *ἐγὼ μᾶλλον* V. 44. völlig begründet. — *περιτομῇ ὀκταήμ.*) *in Hinsicht auf Beschneidung achttägig*, nicht älter, wie es die erst in späterer

Lebenszeit beschnittenen *Proselyten* sind. Die *Achttägigkeit* in der durch *περιτομῇ* angegebenen Beziehung ist als Eigenschaft der Betreffenden, welche sie von später Beschnittenen unterscheidet, vorgestellt *). Den *Nominat. περιτομή* zu lesen (einige Minusk., Amphiloch., Theodoret., Theophyl., Andreas cret.; so *Erasm.*, *Vatabl.*, *Corn. a Lap.*, *Mill.*, *Beng.*, *Matth.*, *Heinr.* u. M., auch *Elz.* 1624. 1633., nicht 1641), so dass es im concreten Sinne *(circumcisus)* stände, ist falsch, da dieser Gebrauch nur *collectiv* vorkommt. — *ἐκ γένους Ἰσρ.*) d. i. *ein Nachkomme Jakob's*, also nicht etwa aus *Idumäischem* Geblüte. Der *theokratische* Name *Ἰσρ.* aber entspricht ganz der Bestimmung d. St. Vrgl. z. Eph. 2, 12. Zum Folgenden vrgl. 2. Kor. 11, 22. Rom. 11, 1. — *φυλῆς Βενιαμ.*) also nicht etwa ein *Ephraimit* (Esr. 4, 1.); klimaktische Näherbestimmung der *εὐγένεια* (*εὐγενὴς γὰρ ἡ φύσις κἀξ εὐγενῶν*, Soph. Phil. 862.), zu deren völliger Darstellung P. endlich noch das letzte Glied seiner Herkunft anführt: *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβρ.*, d. i. *ein Hebräer von Hebräischen Eltern geboren*, so dass also auch seine Mutter eine Hebräerin war. Weiter zurückgeführt wird die Herkunft in Betreff *beider* Eltern nicht, weil das Genealogisiren der Frauen nicht Sitte war. Ungehörig zum Contexte *Michael.* nach *Chrys.*, *Oecum.* u. *Theophyl.*: „ein Hebräisch *Redender* von Hebräisch *redenden* Eltern geboren." Aber irrig war es auch, *ἐξ Ἑβρ.* nach den Griechischen Vätern von der *tota majorum serie* (*Beza*, *Grot.*, *Storr*, *Matthies*, *B. Crus.* u. M.) zu fassen, da sich diese nach den beiden vorherigen Momenten von selbst verstand. Hätte P. unter seinen Ahnen einen Nicht-Hebräer gehabt, so wäre er nicht von Jakob und Benjamin abgestammt, sondern von dem Nicht-Hebräer und dessen Vorfahren. Dem *Ἑβρ. ἐξ Ἑβρ.* ganz ähnliche Ausdrücke von der durch die Geburt bedingten Identität des Verhältnisses mit dem der Eltern s. b. *Wetst.* u. *Kypke.* — *κατὰ νόμον* etc.) nach der Jüdischen *εὐγένεια* folgt nun seine ausgezeichnete *persönliche Stellung* im Judenthume, in dreifacher steigender Stufenfolge dargestellt: 1) *In Betreff des* (Mos.) *Gesetzes Pharisäer.* Vrgl. Act. 26, 5. Diese standen ja im engsten und strengsten Verhältnisse zum Gesetze, als dessen orthodoxeste Ausleger, Vertreter und Beobachter sie mit ihren Traditionen geachtet waren! *νόμον* nicht im sollennen hiesigen Sinne, sondern überhaupt *Ordensregel* (*Beza*)

*) zum persönlichen Gebrauch solcher *Nomina dialia* s. bes. z. Joh. 11, 39.

oder *disciplina* (αἵρεσις) zu nehmen (*Castal., Wolf, Grot., Storr. Heinr., Rheinw., Hoelem.* u. M.), ist um so verfehlter, da grade die Geltung des *Mos.* Gesetzes im Christenthume das Princip jener Judaisten war, u, s. nachher *δικαιοσ. τ. ἐν νόμῳ.* 2) *in Betreff Eifers* (eifriger Aufrechterhaltung und Verfechtung des Gesetzes, 1. Makk. 2, 58. Act. 21, 20. Gal. 1, 14.) *Verfolger der Gemeinde.* Vrgl. Gal. 1, 13 f. Das Partic. *Praes.* ist *substantivisch*, vrgl. Gal. 1, 23. Was P. zu seiner tiefen Betrübniss *gewesen* (1. Kor. 15, 8 f. 1. Tim. 1, 13.), legt er mit herber *Vergegenwärtigung* dieser seiner einstigen Auszeichnung im Judenthume den Judaistischen Eiferern gegenüber als *bleibendes* Prädicat in die Wagschaale. Falsch nehmen *Grot., Heinr.* u. M. *διώκων* für *διώξας.* 3) *in Bezug auf Rechtbeschaffenheit, welche im Gesetze begründet ist, untadelhaft geworden*, es so weit gebracht habend, dass menschliches Urtheil in dieser Beziehung nichts an mir auszusetzen findet! Was hier *δικ. ἡ ἐν νόμῳ* bezeichnet wird, ist sächlich nicht verschieden von *δικ. ἡ ἐκ νόμου* V. 9., vrgl. Rom. 10, 5. Sie beruht *im Gesetze*, sofern sie in der Uebereinstimmung ihres Wesens mit dem Charakter und den Normen dieses Instituts besteht (Gal. 3, 11. 5, 4.), und geht *aus dem Gesetze hervor*, sofern sie durch dessen Vorschriften, welche der Mensch befolgt, hergestellt wird. Gegen die Correlation mit V. 9. *de Wette*: „die im Gesetz*zustande* (vrgl. Rom 2, 12.) *geltende* Gerechtigkeit". Verkehrt beschränkend *Grot.*: P. wolle sagen: „se nihil fecisse, quod morte aut verberibus castigandum esset". Treffend *Calvin*: P. meine *totam* justitiam legis, aber *communi hominum existimatione*, also nicht die wirkliche moralische *Erfüllung* des Gesetzes. Vrgl. *J. Müller* v. d. Sünde I. p. 60.

V. 7. *Ἅτινα*) *quaecunque*, die *Kategorie* der V. 5. 6. angegebenen Stücke *). Es hat den Nachdruck; vrgl. nachher *ταῦτα.* — *ἦν μοι κέρδη*) *μοι* ist nicht Dativ des *Urtheils (Erasm., Beza* u. V., auch *Heinr., Rheinw., Hoelem., Matthies, de Wette*, vrgl. *v. Heng.*, welcher *κέρδη* lucra *opinata* fasst), sondern diese Dinge waren dem Ap. in seinem vorchristlichen Zustande *wirklich* Gewinn (*κατὰ σάρκα*). Er war durch sie auf eine Laufbahn gestellt, die ihm be-

*) Die späteren häretischen Gesetzesfeinde beriefen sich auf u. St., in welcher auch das *Gesetz* mit gemeint sei. Dagegen behaupteten *Chrys.* und seine Nachfolger, das Gesetz sei nur *in Vergleich mit Christo* gemeint. Richtig aber *Estius*: „non de *ipsa lege* loquitur, sed de *justitia*, quae in lege est."

reits Ehre und Einfluss gebracht hatte und noch weit mehr dergleichen in Aussicht stellte. Der *Plural* κέρδη bezeichnet die verschiedenen, durch die genannten verschiedenen Stücke bedingten Vortheile. Oft auch bei Classikern. — ταῦτα) nachdrücklich: *dieses grade.* — διὰ τὸν X.) *um Christi willen*, welcher das *höchste* Interesse meines Lebens geworden war. Näher erklärt sich P. V. 8. 9., welchen Erklärungen hier nicht vorzugreifen ist. — ζημίαν) *für Schaden*, d. i. für *nachtheilig* (Gegensatz von κέρδος, vrgl. Plat. de lucri cup. p. 226. E. Leg. 8. p. 835. B.), nämlich weil es der Bekehrung zu Christo hinderlich war, und zwar durch das sich daran knüpfende falsche sittliche Urtheil und Vertrauen. Vrgl. Form. Conc. p. 708. *Calvin* z. V. 8. Diesen Einen Nachtheil hat er in *Allem* gesehen, wovon er spricht; daher *hier* nicht wieder der *Plural.*, wie vorher bei κέρδη. Das ἥγημαι aber *(Perf.)* ist eingetreten und abgeschlossen nach seiner *Bekehrung*, auf welche er hier zurückblickt. Zu ἡγεῖσθαι ζημίαν vrgl. *Sturz* Lex. Xen. II. p. 454.

V. 8. Ἀλλὰ μὲν οὖν) *at sane quidem; ἀλλά* setzt das ἡγοῦμαι als *Praesens* dem vorherigen *Praeter.* ἥγημαι entgegen; und μὲν οὖν ist, wie immer, so zu fassen, dass „μέν rem praesentem confirmet, οὖν autem conclusionem ex rebus ita comparatis conficiat," *Klotz* ad Devar. p. 663. — καί) nicht blos ἥγημαι, sondern auch ἡγοῦμαι *(gegenwärtig* fortdauernd). *Rilliet* u. *Ewald* erklären nach Aelteren, als ob καὶ πάντα ἡγοῦμαι stände, wobei sie πάντα ganz allgemein *Alles* fassen. Wie aber die Worte stehen, hat nicht πάντα, sondern ἡγοῦμαι den Nachdruck, und πάντα ist zu nehmen: ich halte es (nämlich das vorher Besprochene) *alles*, ausnahmslos, für Schaden; daher auch nicht τὰ πάντα steht, wie nachher. Zum Praes. ἡγοῦμαι bemerkt *Calvin* richtig: „Significat se *manere* in sententia". — διὰ τὸ ὑπερέχον etc.) *wegen des Ueberragenden der Erkenntniss Christi*, d. i. weil diese Erkenntniss, zu welcher ich gelangt bin, ein Gut ist, welches alle jene Dinge, ἅτινα ἦν μοι κέρδη, an Werth übertrifft; die eminente Beschaffenheit eines erlangten Gutes ist der *Grund* (διά), andere bisher besessene Güter, welche dem erlangten nachstehen, nach ihrem Verhältnisse zu diesem zu würdigen, und mithin, wenn sie zu letzterem in einem für uns hinderlichen Verhältnisse stehen, sie nicht mehr als etwas Vortheilhaftes, sondern als schädlich anzusehen. Ueber das substantivirte *Adject. Neutr.* mit Genit. zur selbstständigern Hervorhebung des Attributs s. *Bernhardy* p. 155 f. *Winer* p. 209. — Χρι-

σιὸς Ἰησοῦς ὁ κύριός μου: das ist der fundamentale *Inbegriff des ganzen Inhalts* der christlichen Erkenntniss. Diese Heilserkenntniss ist die nothwendige *Intelligenz* des Glaubens (vrgl. z. Joh. 8, 32.) und wächst mit der Glaubens-*Erfahrung* (V. 10. Eph. 3, 16 ff.). — δι' ὃν) nachher durch ἵνα Χριστὸν — αὐτῷ näher erklärt. — τὰ πάντα) das Erwähnte alles. — ἐζημιώθην) *verlustig geworden bin**). *Verloren gegangen* (durch seine Bekehrung) sieht P. als Christ alle seine Jüdischen Vorzüge V. 5. u. 6.; jene früheren Güter *hat er nicht mehr!* Unrichtig *Luther*: „*für Schaden geachtet*"; den Affect aber und die Stärke des Ausdrucks nur schwächend ist die häufige *reflexive* Fassung (s. *Beza, Calvin, Heinr., Flatt, Hoelem., v. Heng.* u. V.): *mich verlustig gemacht habe*, welche auch sonst für dieses Verb. nicht nachzuweisen ist (auch nicht Luk. 9, 25.). S. überh. *Winer* p. 233 f. *Fritzsche* ad Rom. III. p. 22. — καὶ ἡγοῦμαι etc.) nicht selbstständig (*de Wette, B. Crus., Weiss*), sondern dem steigenden Fluss der Rede entsprechender noch in fortlaufender Verbindung mit dem Vorherigen, daher auch nicht mit *v. Heng.* δι' ὃν τ. π. ἐζημ. zu parenthesiren ist. *Verlustig geworden* ist P. alles dessen, und er *hält* es auch des Besitzes nicht für werth, sondern für *Unrath!* σκύβαλον **), *Wegwurf* (wie Kehricht, Mist, Schalen u. dergl.). Sir. 27, 4. Plut. Mor. p. 352. D., oft in der Anthol., s. *Jacobs* Ach. Tat p. 522. ad Anthol. VII. p. 173. IX. p. 208. — ἵνα X. κερδ.) Absicht bei dem ἡγοῦμαι σκύβ. εἶναι: *um Christum zu gewinnen*. Der Besitz *Christi* (die Aneignung desselben vermöge der durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft) ist der erstrebte *Gewinn*, welcher an die Stelle jener früheren κέρδη, die er *verloren* hat, treten soll. P. *hat* Christum Gal. 2, 20. Eph. 3, 17. 2. Kor. 13, 3.: gleichwohl ist dies κερδαίνειν seiner Natur nach eine Entwickelung, deren Vollendung immer noch vor ihm liegt. Vrgl. V. 12 ff.

V. 9. Καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ) *und befunden zu werden in ihm*. Den Nachdruck hat εὑρεθῶ, an das (subjective) Gewinnen Christi die demselben entsprechende (objective) Lebensgestaltung anknüpfend. *In Christo*, in ihm

*) Beachte die sinnige Correspondenz von ζημίαν V. 7 f. und ἐζημιώθην V. 8., wobei aber ersteres den Begriff *damnum, detrimentum*, und letzteres: *verlustig gegangen bin* ausdrückt. Man kann Lateinisch wiedergeben: „etiam censeo omnia *detrimentum* (d. i. detrimentosa) *esse* — —, propter quem *omnium detrimentum* (d. i. jacturam) *passus sum*." Vrgl. *Vulg.*

**) nicht abzuleiten von τοῖς κυσὶ βάλλειν, *quod canibus projicitur*, sondern von σκῶρ (σκάς). S. *Lobeck* Pathol. p. 92.

lebend und webend, nicht ausser Christo und in einem andern Lebenselemente, will er *befunden* werden. Es geht auf die ganze wahrnehmbare *Erscheinung* des christlichen Seins und Wesens, so dass *εὑρ.* weder auf das *judicium Dei* zu beschränken (*Beza* vrgl. *Flatt*), noch *sim* zu fassen ist (*Grot.* u. M.). Falsch nimmt *Calvin εὑρεθῶ activ*: Paulum renuntiasse omnibus, quae habebat, *ut recuperaret in Christo.*" — *μὴ ἔχων* etc.) specifische *Modalbestimmung* zu *εὑρ. ἐν αὐτῷ*: *als nicht habend* u. s. w. Irrig verbindet *v. Heng.* (auch *Lachm.* u. *Tisch.* haben das Komma nach *αὐτῷ* getilgt) *μὴ ἔχων* etc. unmittelbar mit *εὑρ. ἐν αὐτῷ*: „et deprehendar *in communione ejus non meam qualemcunque habere probitatem.*" So wäre ja *ἐν αὐτῷ* höchst überflüssig! — Die *subjective* Negation *μή* fliesst aus der Absichtsvorstellung (*ἵνα*) s. *Winer* p. 423. *Buttm.* p. 302., und *ἔχων* ist das einfache *habens*, *besitzend*, welches verneint wird, nicht: *festhaltend* (*am Ende*, *Rheinw.*, *B. Crus.*). — *ἐμὴν δικ. τὴν ἐκ νόμου*) S. z. V. 6. vrgl. Rom. 10, 3. Es ist die als Selbsterrungenschaft (*ἐμήν*) erworbene Rechtbeschaffenheit, die aus dem Gesetze vermöge der rechtfertigenden Befolgung desselben (Rom. 2, 13.) herrührt. Vrgl. über das Wesen derselben und ihre Unerreichbarkeit Rom. 4, 4· Gal. 3, 10. Rom. 3, 19 f. 7, 7 ff. — *τὴν διὰ πίστ.* X.) *die durch den Glauben an Christum* (als die Causa apprehendens) *vermittelte**). Die Causa *efficiens* ist *Gott* (seine Gnade, s. Eph. 2, 8.), daher zu völliger Erschöpfung der Sache noch *τὴν ἐκ θεοῦ δικ.* zugesetzt wird, wobei *ἐκ θεοῦ*, dem vorherigen *ἐκ νόμου* correlat, das ursächliche Ausgehen von Gott ausdrückt. *Wie* diess *ἐκ θεοῦ* geschieht, nämlich dadurch, dass Gott den Glauben als Rechtbeschaffenheit anrechnet**), s. Rom. 1, 17. 3, 24 f. 4, 3 ff. 2. Kor. 5, 19. Gal. 3, 6. — *ἐπὶ τῇ πίστει*) *auf Grund des Glaubens* (Act. 3, 16.), mit feierlichem Nachdruck noch am Ende hinzugefügt, und von *ἔχων* abhängig, welches nach *ἀλλά* wieder zu denken ist. So auch *Weiss.* Mit *εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* verbunden (*Schenkel*), wären die Worte nachschleppend und überflüssig. *Gewöhnlich* zieht man *ἐπὶ τ. π.* zu *δικαιοσύνην* („justitiam superstructam fidei," *Hoelem.*, *Wiesing.*), wobei Andere *ἐπί* theils

*) Zum Genit. *objecti* bei *πίστις* vrgl. 1, 27. Gegen die Fassung als Genit. *auctoris* s. z. Rom. 3, 22.

**) Auch hier also ist die Rechtfertigung aus dem *Glauben* die Grundlage und Voraussetzung der weitern christlichen Entwickelung bis zur seligen Vollendung V. 11. S. *Köstlin* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1856. p. 121 f.

in fide (*Vulg.*, *Calv.*), theils *per* fidem (*Beza*, *Crot.*), theils *um* des Glaubens *willen* (*de Wette*), theils *unter der Bedingung* des Glaubens (*Storr*, *Flatt*, *Matthies*, *Rilliet*, *v. Heng.*) gefasst haben. Gegen diese Verbindung aber ist theils, dass man nach Maassgabe der vorherigen Bestimmungen die Wiederholung des Artikels erwarten müsste, theils dass δικαιοῦσθαι mit ἐκ nirgends im N. T. vorkommt, theils dass die δικαιοσύνη in ihrer Eigenschaft als *Glaubens*gerechtigkeit bereits durch τὴν διὰ πίστ. X. bestimmt bezeichnet war, so dass das nämliche Attribut derselben *doppelt* ausgedrückt, hingegen das nach ἀλλά zu wiederholende ἔχων (dessen Fundament doch ἐπὶ τ. π. ist) *ohne* Näherbestimmung wäre.

V. 10. Zweckliche Bestimmung des mit μὴ ἔχων etc. V. 9. ausgesprochenen Verhältnisses. Nicht die Gesetzgerechtigkeit hat P., sondern die Glaubensgerechtigkeit, *um zu erkennen* u. s. w. Diese Erkenntniss würde ihm abgehen, wenn er umgekehrt nicht die Glaubens-, sondern die Gesetzgerechtigkeit hätte. So kehrt er zu einer nähern Erörterung von τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως X. V. 8. zurück, indem er zunächst wieder überhaupt den grossen *persönlichen* Inhalt der aus der Glaubensgerechtigkeit sich erschliessenden Erkenntniss (τοῦ γνῶναι αὐτόν), und sodann näher ihre wichtigsten, zumal dem Ap. in seiner Lage unendlich wichtigen *sächlichen* Objecte (τὴν δύναμιν etc.) aus eigener reichster Erfahrung, die ihm so das ὑπερέχον τῆς γνώσεως X. zum tiefsten Bewusstsein gebracht hatte, ausspricht. Das τοῦ γνῶναι könnte auch als von εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ abhängig gedacht sein (*Wiesing.*, *Schneckenb.*, *Schenkel*); allein die Näherbestimmung dieses εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ durch μὴ ἔχων etc. ist so angelegentlich und feierlich, dass sie am natürlichsten auch die folgende Zweckangabe mit sich führt. *Chrys.* zieht ἐπὶ τῇ πίστει zu V. 10.: τί δέ ἐστιν ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ γνῶναι αὐτόν; ἆρα διὰ πίστεως ἡ γνῶσις, καὶ πίστεως ἄνευ γνῶναι αὐτὸν οὐκ ἔστι. So auch *Theodoret.* u. *Erasm.*, neuerlich *Hofm.* Schriftbew. I. p. 618. Aber solche nachdrückliche Voranstellungen finden sich zwar bei ἵνα (s. z. Gal. 2, 10. Eph. 3, 18.), nicht aber *vor* dem Genit. des articulirten Infin. (ungehörig beruft sich *Hofm.* auf 2. Sam. 6, 2. Apok. 12, 7.), sondern nur *zwischen* Artikel u. Infin.; daher P. geschrieben haben würde τοῦ ἐπὶ τῇ πίστει γνῶναι. Vrgl. Rom. 8, 12. 1. Kor. 16, 4. Nach *Castal.*, *Calvin*, *Grot.*, *Beng.* u. M. hängt τοῦ γν. von τῇ πίστει ab; „describit *vim et naturam fidei*, quod scilicet sit Christi cognitio“ (*Calv.*). Allein πίστις wird niemals mit

Genit. des articulirten *Infin.* verbunden; auch würde nicht die Natur, sondern das Object des Glaubens (V. 9.) durch den Genit. bezeichnet sein (Kol. 2, 12. 2. Thess. 2, 13. al.). Auch nicht als parallel mit dem ἵνα *X.* κερδήσω κ. εὑρ. ἐν αὐτῷ ist τοῦ γνῶναι αὐτόν zu betrachten *(Estius, Storr, Heinr.* u. M., auch *Rheinw., Hoelem., Rilliet, de Wette, Winer)*, da es an sich willkürlich ist, die passende Abhängigkeit vom unmittelbar Vorhergehenden zu verschmähen, und statt dessen gar auf das ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι zurückzugehen, und da in ἵνα Χριστὸν κερδ. κ. εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ zwei Momente, ein subjectives und ein objectives, gegeben sind, so dass also mit dem subjectiven τοῦ γνῶναι etc. keine *entsprechende* Parallele gegeben sein würde. Das γνῶναι, welches den Glauben sowohl bedingt als auch in vollerer Entwickelung ihm nachfolgt (s. z. V. 8.), ist nicht das discursive oder überhaupt theoretische Erkennen, sondern das innerlich lebenskräftige *erfahrungsmässige* Kennenlernen („qui *expertus* non fuerit, non *intelliget*", *Anselm.*), wie sich aus τὴν δύναμιν etc. ergiebt. – καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστ. αὐτοῦ καὶ τ. κοινων. τ. παθ. αὐτ.) *und* (d. i. und namentlich) *die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden.* Die δύναμ. τ. ἀναστ. αὐτ. ist nicht die Kraft, *durch welche er auferweckt worden (Vatabl., Grot.*, vrgl. *Matthies)*, was zum Zusammenhange ganz ungehörig wäre, sondern die Kraft, *welche seine Auferstehung hat*, deren *vis et efficacia* in Betreff der Gläubigen. Das Nähere, was P. meint, ergiebt der Context durch das unmittelbar vorher von der Glaubensgerechtigkeit Gesagte, auf welches sich τοῦ γνῶναι etc. bezieht. Er meint *die Gewährleistung der Rechtfertigung*, welche die Auferstehung Christi dem Gläubigen giebt, s. Rom. 4, 25. 1. Kor. 15, 17. Act. 13, 37. 38. Diese ihre Kraft erfährt nicht der Gesetzgerechte, sondern der Glaubensgerechte, welchem die Auferstehung des Herrn die beständige Gewissheit seiner durch den Tod Jesu geschehenen Versöhnung zuführt. Vrgl. auch Rom. 8, 34., wo diese δύναμις τῆς ἀναστ. aus dem Ap. *triumphirt.* Allerdings wird diese Kraft der Auferstehung Christi, vermöge deren letztere als „complementum redemtionis" *(Calvin)* bezeichnet werden kann, schon bei der Wiedergeburt erfahrungsmässig kennen gelernt wie Christus überhaupt (αὐτόν); aber P. redet aus dem Bewusstsein, dass jeder Moment des wiedergebornen Lebens, welches τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει hat, ein immer *neues* erfahrungsmässiges Erkennen dieser Kraft sei. Die *sittliche* Erweckungskraft *(Beza* u. M., auch *v. Heng.*,

vrgl. *Rilliet*) nach Rom. 6, 4. Kol. 2, 12., oder die *lebendige Siegesmacht*, welche für den Gläubigen in der Auferstehung Christi liegt, nach 2. Kor. 4, 10. Gal. 2, 20. Phil. 4, 13. zu verstehen, vermöge deren der Christ „durch seinen verklärten Herrn auch selbst eine unendliche neue Kraft hat, über Welt und Tod zu siegen" (*Ewald*, vrgl. *de Wette*, *Schneckenb.*, *Wiesing.*, *Schenkel*), entspricht dem folgenden κ. τὴν κοινωνίαν τῶν παθημ. αὐτοῦ nicht, welches logischer Weise (vrgl. 2. Kor. 4, 10—12.) entweder vorangehen, oder ἐν τῇ κοινωνίᾳ etc. heissen müsste. Dasselbe gilt gegen die Erklärung von der in der Auferstehung Christi liegenden *Gewissheit unserer Auferstehung und Herrlichkeit* (*Estius*, *Corn. a Lap.*, *Storr*, *Heinr.*, *Hoelem.* u. M. vrgl. schon *Pelag.*, *Theodor. Mopsv.*, *Theodoret.* u. *Theophyl.*). Durch die *series sermonis* hat sich *Bengel* (vrgl. *Sam. Crell*) verführen lassen, ἀνάστασις gar nicht von der Auferstehung, sondern vom *exortus* sive *adventus* Messiae zu erklären. *Verschiedenartige* Beziehungen vermischen *Rheinw.*, *Flatt*, *Schinz*, *Usteri* u. M. — καὶ τὴν κοινων. τῶν παθημ. αὐτοῦ) Damit will P. ein zweites, durch das erste bedingtes höchst werthvolles Verhältniss ausdrücken, zu dessen erfahrungsmässiger Erkenntniss ihn der Besitz der Glaubensgerechtigkeit zu führen bestimmt sei, nämlich *die Gemeinschaft der Leiden Chsisti*, in welcher er eine hohe göttliche Gnadenerweisung und Auszeichnung sieht (1, 29. 2, 17 f). Vrgl. Kol. 1, 24. Das Leiden um der Sache Christi willen ist ein *Theilhaben an Christi Leiden* (ein συμπάσχειν Rom. 8, 17.), weil man der charakteristischen Art und Weise des Leidens nach das Nämliche leidet, was Christus gelitten hat (der ethischen Kategorie nach den nämlichen Kelch trinkt, den Er getrunken, Matth. 20, 22.). Vrgl. 1. Petr. 4, 13. u. s. z. 2. Kor. 1, 5. auch z. τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ 2. Kor. 4, 10. Die Erklärung vom Leiden *mit solcher Gesinnung, wie Er* gelitten (so standhaft), wie *Flatt* u. M. wollen, wird rationalisirend in die Worte eingetragen (ähnlich auch *v. Heng.*), während auch die Fassung von dem *gläubigen Aneignen des Verdienstes Christi* (*Calov.*, *Rheinw.* u. M.) wortwidrig der sollennen Vorstellung des wirklichen συμπάσχειν mit Christo, unter welcher man das christliche Märtyrerleiden anschauete, entgegen ist. Verschiedenartiges vermischt *Rilliet*. Im Wesentlichen das Richtige haben schon *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.* Uebrigens ist nicht zu erklären, als ob P. τὴν δύναμιν τῆς κοινωνίας etc. geschrieben hätte (*Hoelem.*: „vim ac pondus"; *de Wette*: „was diese Gemeinschaft auf sich hat"; vrgl.

Corn. a Lap.: „dulcedinem ac sanctitatem"), sondern das *γνῶναι* betrifft die *Sache selbst*, zu deren Erkenntniss nur der Glaubensgerechte kommen kann, während sie dem Gesetzgerechten ein unbekanntes Element bleibt; die Subjectivität fehlt ihm dazu, wenn auch das objective Leiden da ist. Anders war es bei dem vorherigen Momente; denn die Auferstehung Christi an sich, diese Thatsache als solche, erkennt auch der Gesetzgerechte, nicht aber die *δύναμις* derselben, welche nur der Glaubensgerechte inne wird. Das Erkennen dieser *δύναμις* aber, vermöge welcher er in der Auferstehung Christi die beständige göttliche Gewähr seiner Rechtfertigung erfährt, macht ihn fähig, auch in seinem Leiden um des Evang. willen die Gemeinschaft an den Leiden Christi zu erkennen; diese Erkenntniss ist durch jene bedingt; er hätte sie ohne jene nicht, weil er seinen Glauben als leer und eitel, und sich selbst, sofern er leidet, als *ἐλεεινότερον πάντων ἀνθρώπων* ansehen müsste (1. Kor. 15, 14. 17. 19.). Das Hochgefühl, den Kelch Christi zu trinken, ist nicht möglich, wenn man nicht die mächtige Vergewisserung der Rechtfertigung durch die Auferstehung des Herrn im Herzen trägt *). — *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*) bezeichnet die *Lebensgefährlichkeit* der Lage (vrgl. 2. Kor. 4, 10.), in welcher P. die *κοινωνίαν τῶν παθ. Χριστοῦ* als Glaubensgerechter erkennen zu sollen sich bewusst war: *indem ich gleichgestaltet werde seinem Tode*; denn seine Lage war so, dass er vom *Märtyrertode* sich bedroht sah, mithin (vrgl. 2, 17.) sein Leidens-Zustand zur Gleichheit mit dem *Tode* Christi sich entwickelte. Diesen *Entwickelungszustand* der Gleichgestaltung bezeichnet das Partic. *Praes.* Die Deutung von der *Leidensgemeinschaft überhaupt*, die hier näher beschrieben werde *(Calvin, Estius* u. M., auch *Wiesing.* u. *Weiss)*, genügt dem Fortschritt vom allgemeinen *παθημάτων* zum bestimmten *θανάτῳ* nicht. Der Sinn aber: „*non detrectando* mortem ejus morti similem," *Vatabl.* vrgl. *Matthies* u. *de Wette*, ist in die Worte eingetragen, welche *Grot., v, Heng., Rilliet, Schneckenb., Schenkel*, ganz contextwidrig von dem *ethischen* Sterben für die Welt, die Begierden u. s. w. (Rom. 6. Gal. 2, 19.) auslegen. Der *Nominat. συμμορφ.*, welcher nicht von *εὑρεθῶ* abhängt (*Grot., Hoe-*

*) Mit Ungrund also fragt *Wiesing.*: „Wie soll die Gewissheit der Rechtfertigung und die Gemeinschaft seiner Leiden zusammenkommen, und beides die Epexegese von *αὐτόν* sein?"

lem., Schenkel u. M.), sondern von γνῶναι, bezieht sich auf dessen *logisches* Subject. S. z. Eph. 4, 2.

V. 11. *Εἴ πως) ob etwa*, den Zweck bezeichnend, dessen Erreichung bei dem *συμμορφιζόμενος τῷ θαν. αὐτοῦ versucht* wird. S. *Hartung* Partikell. II. p. 206. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 478, Diese *problematische* Form des Ausdrucks (vrgl. Rom. 1, 10. 11, 14.) ist nicht das Gepräge des *Zweifels*, dass er zur Todtenauferstehung gelangen werde (falls er nämlich die Parusie nicht erleben sollte), sondern der *Demuth* bei der Vorstellung der *Grösse des Glückes* und der menschlicher Seits statt findenden *sittlichen Bedingtheit* desselben; *οὐ θαῤῥῶ γάρ, φησιν, οὔπω· οὕτως ἐταπεινοφρόνει, ὅπερ ἀλλαχοῦ λέγει· ὁ δοκῶν ἑστάναι, βλεπέτω μὴ πέσῃ. Theophyl.* vrgl. *Chrys.* Der Ausdruck schliesst die sittliche *Sicherheit* aus, nicht aber die *Certitudo salutis* an sich, wie nach *Estius* u. a. Kathol. noch *Bisping* meint. Die Heilsgewissheit gründet sich auf Gottes Rathschluss, Berufung (Rom. 8, 29 f.), Verheissung und Bezeugung durch den Geist (Rom. 8, 10.) im Glauben an die Heilsthatsachen der Erlösung (Rom. 8, 32 ff.). Vrgl. *Calov.* — *Welche ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν* P. meine, konnte dem Leser nicht zweifelhaft sein, nämlich die *erste*, in welcher *οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* (1. Kor. 15, 23.) auferstehen werden *). Vrgl. 1. Thess. 4, 16. Sie ist die Todtenauferstehung *κατ' ἐξοχήν*, nicht verschieden von der *ἀνάστασις τῶν δικαίων*. S. z. Luk. 14, 14. Doch hat man diese Auferstehung nicht durch das Decompos. *ἐξανάστ. bezeichnet* zu finden, in welchem *ἐξ* die Vorstellung *ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν ἀέρα* liege (so *Theophyl.* ad Joh. 6, 40. u. ad h. l. u. Hebr. 11.). Diess *ἐξ* ist lediglich aus der Vorstellung *ἐκ τῆς γῆς* zu deuten, so dass *ἐξανάστ.* von *ἀνάστ.* weder dem sachlichen Sinne noch auch dem Style nach (Letzteres gegen *Bengel:* „Paulinus enim *stylus* Christo adscribit *ἀνάστασιν*, *ἐξανάστασιν* Christianis") zu unterscheiden, sondern blos aus der lebendigern Anschauung, welche dem Ap. beim Aussprechen seiner Hoffnung vorschwebte, zu erklären ist. Das *Substant.* decomp. (d. Verb.: Mark. 12, 19. Luk. 20, 28. Act. 15, 5.) kommt sonst im N. T.

*) Es ist unrichtig, dem Ap. die Vorstellung zuzuschreiben, dass nur die Gläubigen auferstehen, die Ungläubigen aber im Hades bleiben werden (*Weiss*). Die Auferstehung *Aller*, wie sie Christus selbst gelehrt hat, ist auch bei Paulus die nothwendige Prämisse des *Gerichts* Aller, der Gläubigen und auch der Ungläubigen (des κόσμος, Rom. 3, 6. 1. Kor. 6, 2. 11, 32.). Ueberdiess streitet jene Ansicht mit dem bestimmten Ausspruch des Ap. Act, 24, 15.

nicht vor; aber s. Polyb. 3, 55, 4. 2, 21, 9. 2, 35, 4. Gen. 7, 4. Compl. Hat man übrigens contextwidrig von der *ethischen* Auferstehung Rom. 6, 4 f. erklärt *(Flacius, Bald., Coccej.* u. A. vrgl. *Schrad.)*, so war es auch irrig, den Sinn zu finden: wenn ich etwa *bis zur Todtenauferstehung leben bleiben sollte (v. Heng.)*, da vielmehr wesentlich derselbe Sinn ausgedrückt ist, wie Luk. 20, 34. durch *οἱ καταξιωθέντες — — τῆς ἀναστάσεως*, und der mögliche Fall gesetzt ist, dass P. *nicht* bis zur Parusie am Leben bleiben werde *). *κατανt. εἰς* (vrgl. Eph. 4, 13.) bezeichnet das Hingelangen zu einem Ziele (oft bei Polyb., s. *Schweigh.* Lex. p. 332.; s. auch d. Stellen aus d. LXX. u. Apokr. b. *Schleusner* III. p. 234 f.), welches aber hier nicht ein *Zeitpunkt*, sondern ein zu erreichendes *Glück* ist. Vrgl. Act. 26, 7.

V. 12—14. Verwahrung, dass er mit dem V. 7—11. Gesagten nicht die Einbildung schon erlangter christlicher Vollkommenheit ausgesprochen habe; immer vorwärts diesem Ziele nach gehe vielmehr sein Streben — womit den Philippern in Betreff des ihre Einigkeit störenden sittlichen Dünkels (2, 2—4.) ein Spiegel zur Selbstbeschauung vorgehalten wird, um sie zu gleicher Demuth und Strebsamkeit als Bedingung der christlichen Vervollkommnung zu erwecken (V. 15.).

V. 12. *Οὐχ ὅτι*) *nicht will ich damit gesagt haben, dass.* S. z. 2. Kor. 1, 24. „In summo fervore sobrietatem spiritualem non dimittit apostolus," *Beng.* — *ἤδη ἔλαβον*) dass *ich's schon gefasst habe.* Das *Object* nennt P. nicht, sondern lässt es aus dem Contexte von selbst verstehen, Dieser aber stellt einen Wettläufer dar, welcher am Ziele das *βραβεῖον* (V. 14.) ergreift. Mit diesem *βραβεῖον* ist die *Seligkeit des Messiasreiches* (vrgl. 1. Kor. 9, 24. 2. Tim. 4, 7. 8.) abgebildet, welche daher, und zwar *als βραβεῖον*, hier als Object zu denken ist. Sonach aber ist *ἔλαβον* von dem Erlangthaben in der Anticipation der *Vorstellung* zu erklären, nach welcher man von der künftigen Erlangung des *βραβεῖον* so sicher und gewiss ist, als ob man es schon gefasst hätte. Was also P. von sich hier verneint, ist die nämliche Einbildung, welche er den Korinthern 1. Kor. 4, 8. (s. z. d. St.) zum Vorwurfe macht. Die Beziehung auf das *βραβεῖον* (so schon *Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Bengel, Heinr., Rilliet* u. M.) ist nicht vorgegriffen,

*) Diess auch gegen *Otto* Pastoralbr. p. 233., welcher überh. V. 11. 12. missverstanden hat.

sondern wird durch die gleich mit V. 12. eingetretene Vorstellung des Wettlaufes *geboten*, und ist durch das vorhergehende *καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τ. νεκρ.*, mit welcher die Messianische *σωτηρία* eintritt und das Ergreifen des *βραβεῖον* verwirklicht wird, *vorbereitet*, daher so contextgemäss, dass alle anderen Beziehungen ausgeschlossen werden. Mithin ist weder überhaupt *metam* (*Beza*, vrgl. *Ewald*), noch *τὴν ἀνάστασιν* (*Rheinw.*), noch *τὸν Χριστὸν* (*Theodoret.*, vrgl. *Weiss*), noch die *moralische Vollendung* (*Hoelem.* nach *Ambros.* u. M.), noch das *Auferstehungsrecht* (*Grot.*), noch auch „die aneignende, nachbildende, nachstrebende *Erkenntniss Christi*" (*de Wette*, vrgl. *Ambros.*, *Vatabl.*, *v. Heng.*, *Wiesing.*, *Schenkel* u. M., auch *Calvin*), noch gar jenes *καταντᾶν* V. 11. (*Matthies*), wozu ja *ἔλαβον* ganz unpassend wäre, hinzuzudenken. — *ἢ ἤδη τετελείωμαι*) *oder* — um das mit *ἤδη ἔλαβον* bildlich Bezeichnete ohne Bild auszudrücken — *bereits vollendet sei* *). Denn nur der ethisch *vollendete* Christ, der also völlig geworden ist wie er werden soll, würde mit Recht sagen können, er habe das *βραβεῖον* schon gefasst, so unverlierbar gewiss sei ihm hinsichtlich seiner innern sittlichen Lebensstellung die künftige *σωτηρία*. Der noch nicht Vollkommene hat immer noch darnach zu *laufen* (s. d. Folgende). Eine richtige Glosse ist das in erheblichen Zeugen vor *ἤ* eingekommene *ἢ ἤδη δεδικαίωμαι*, dieses im *ethischen* Sinne verstanden. Beispiele zu *τελειοῦσθαι* von geistiger Vollendnng (vrgl. Hebr. 2, 10. 5, 9. 12, 23.) s. b. *Ast* Lex. Plat. III. p. 369. Vrgl. Philo Alleg. p. 74. C., wo der Seele, wenn sie *vollendet* ist, die *βραβεῖα* zugesprochen werden. Den Sinn: *am Ziele sein* (*Hammond*, *Wolf*, *Loesn.*, *Heim.*, *Flatt*, *Rilliet* u. M.) *könnte τετελ.* nach dem Contexte (nicht an sich, s. *Cleric.*) haben. Entgegen aber steht, nicht dass das Bild vom Wettlaufe erst im Folgenden bestimmt eintrete, denn es tritt gleich mit V. 12. ein, sondern dass sich P. ganz tautologisch ausgedrückt haben würde, und dass *τέλειοι* V. 15. dem *τετελείωμαι* correlat ist. — *διώκω δέ*) *wohl aber* (s. *Klotz* ad Devar. p. 360 f.) *eile ich darnach*. Hinzuzudenken ist dem Bilde gemäss *τὸ βραβεῖον*, wie bei *ἔλαβον* und *καταλάβω*, daher *διώκω* nicht *absolut* zu nehmen ist (*Rill.*, vrgl. *Rheinw.* u. *de Wette*), obwohl diess an sich

*) Diess Vollendetsein ist nicht die *Folge* des *ἔλαβον* (*Wiesing.*, *Weiss*), sondern die *sittliche Verfassung* dessen, welcher das *ἔλαβον* sagen kann. Beachte, dass *ἤ*, nicht *καί* steht; *καί* würde als die Folge anknüpfend gefasst werden können.

sprachlich richtig wäre (gegen *v. Heng.*), s. z. V. 14. *Phavorin.*: *διώκειν ἐνίοτε τὸ ἁπλῶς κατὰ σπουδὴν ἐλαύνειν*, auch *Eustath.* ad Il. *ψ*, 344. — *εἰ καὶ καταλάβω*) *εἰ* wie *εἴ πως* V. 11. *ob auch;* das Compos. *καταλάβω* ist (gegen *Weiss*) mehr als *ἔλαβον*, das festnehmende *Er*greifen bezeichnend (vrgl. Rom. 9, 30. 1. Kor. 9, 24., wo die nämliche Steigerung von *λαμβ.* u. *καταλαμβ.*, Herod. 9, 58.: *διωκτέοι εἰσὶ ἐς ὃ καταλαμφθέντες*), und in *καί* liegt: nicht blos *greife* (*ἔλαβον*), sondern *auch ergreife* *). — *ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ X.*) Vrgl. Plat. Tim. p. 38. D.: *ὅθεν καταλαμβάνουσί τε καὶ καταλαμβάνονται*, 1. Kor. 13, 12.: *ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*, Ignat. Rom. 8.: *θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε*, Trall. 5.: *πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα*, — *weil ich auch ergriffen wurde von Christo.* Treffend *Theophyl.* (vrgl. *Chrys.* u. *Theodoret.*): *δεικνὺς, ὅτι ὀφείλη ἐστὶ τὸ πρᾶγμα, φησί διότι καὶ κατελήφθ. ὑπὸ X.* Sonst würde ich der Absicht dieses Ergriffenwordenseins nicht entsprechen **). Ueber *ἐφ' ᾧ*, *auf Grund dessen, dass,* d. h. *propterea quod*, s. z. Rom. 5, 12. 2. Kor. 5, 4. Sprachrichtig und einfach ist auch die Fassung *wozu, zu welchem Behufe (Oecum., Beza, Grot., Rheinw., Rilliet, Weiss* u. M.) wie 4, 10., wobei *Rilliet, de Wette, Wiesing.* vorher *τοῦτο* ergänzen, was aber dem objectlosen *ἔλαβον* nicht gemäss ist. Gesuchter sind die Deutungen: *worauf*, im Sinne der *Verpflichtung (Hoelem.); unter welcher Bedingung (Matthies); in so fern (Castal., Ewald); in der Voraussetzung, dass (Baur); was daraus gewiss ist, dass* (subjectiver Erkenntnissgrund; so *Ernesti* Urspr. d. Sünde II. p. 217.). Ohne sprachliche Begründung *Calvin: quemadmodum*, vrgl. *Heinr.* u. *v. Heng. (Luther: nachdem).* — *καί*) *auch*, lässt dem activen *καταλάβω* das ihm entsprechende passive Verhältniss *κατελήφθην* hinzutreten. — Mit *κατελήφθ.* aber drückt P. aus, was er *bei seiner Bekehrung* von Christo erfahren hat (daher *Aor.*), ohne dass man die dem Contexte fremde Vorstellung eines ergriffenen *Fliehenden (Chrys., Theophyl., Theodoret.* u. M., auch *Flatt* u. *v. Heng.*) einzulegen hat. Dass sich damals Christus seiner auf seiner vorchristlichen Laufbahn *bemächtigt*, in seine Gewalt und Gnadenleitung ihn genommen hat, wird durch *κατελήφθ. ὑπὸ X.* nach Anlass des Zusammenhangs versinnlichet.

*) 2. Tim. 4, 7 f. streitet nicht mit u. St., sondern ist das Bekenntniss am *Ende* der Bahn, „exemplum *accipientis* jam jamque", *Beng.*

**) P. ist sich bewusst: von Christo ergriffen, darf und kann ich nicht anders.

V. 13 f. Nochmals, und mit liebevoller Inständigkeit (ἀδελφοί: „familiariter fatetur," *Beng.*), sagt P., was er V. 12. mit οὐχ ὅτι — καταλάβω gesagt, wobei er im ersten Theile das Moment der *Selbst*schätzung, welche er von sich verneint, mehr hervorhebt, und im zweiten Theil den Gedanken: διώκω δὲ εἰ κ. καταλ. ausführlicher darstellt. — ἐγὼ ἐμαυτόν) *ego me ipsum*, nachdrückliche Bezeichnung der selbsteigenen Schätzung, bei welcher man Subject und Object des Urtheils ist. Vrgl Joh. 5, 30 f. 7, 17. 8, 54. Act. 26, 9. al. Eine Beziehung auf *Anderer* Urtheil über ihn (*Beng.*, *Weiss* u. M.) liegt hier fern. — λογίζομαι) *ich urtheile*, bin der Meinung *), Rom. 3, 28. 8, 18. 14, 14. 2. Kor. 11, 5. al. Xen. Anab. 2, 2, 13. Dem. 63. 12. — ἓν δέ) *Eins aber*, wird gewöhnlich durch ποιῶ (*Chrys.* scheint ποιῶν gedacht zu haben) ergänzt. So auch *Winer*, *Buttm.*, *de Wette*, *Wiesing.* Aber wie willkürlich, da der Context durch das unmittelbar Vorangehende nur die Ergänzung von λογίζομαι (nicht λογίζ. κατειληφέναι, *Oecum.*, *Weiss*) darbietet und dieselbe völlig sinngemäss ist! Daher: Eins aber *meine ich*, *unum censeo*. Dieses Eine, was P. von sich urtheilt, ist dann durch alles Folgende von τὰ μὲν ὀπίσω bis ἐν X. Ἰ. direct ausgesprochen. Am nächsten dieser textmässigen Ergänzung kommt *Syr.*, welcher οἶδα, und *Luther*, welcher λέγω zugesetzt hat. Bestätigt wird die Ergänzung von λογίζομαι durch das verwandte φρονῶμεν V. 15. *Ohne* etwas zuzudenken hat man entweder *mit* διώκω verbunden (so schon *Augustin.* Serm. de divers. 1, 6., *Peirce*, *Storr*, *c. Heng.* u. M.), oder ἓν δέ *absolut* genommen: *unum contra!* s. *Hoelem.*, vrgl. *Rheinw.* Allein *Ersteres* ist deshalb verwerflich, weil das nachherige διώκω seine vollständige Bestimmtheit mit sich führt; *Letzteres* aber würde die Rede ohne Grund, da sie nicht etwa affectvoll erregt ist, abgebrochen machen, und dabei doch eine Ergänzung zur Erklärung erfordern. — τὰ μὲν ὀπίσω) kann nicht auf das *V. 5. u. 6. Genannte* und die *Kategorie* dieser vorchristlichen Güter überhaupt bezogen werden (so im Wesentlichen *Pelag.*, τινὲς b. *Theodoret.*, *Vatabl.*, *Zeger*, *Wolf* u. M., auch *am Ende*, *Heinr.*, *Schrad.*, *Ewald*); diess wäre contextwidrig, da τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθ. der Verneinung des schon Ergriffenhabens oder Vollendetseins V. 12. entspricht, und daher auf die *bisherige Errungenschaft des christlichen Lebens*, auf die bereits erreichten Grade der

*) οὐ gehört zu λογίζομαι. Die falsche Beziehung zu κατειλῆφέναι erzeugte die Lesart οὔπω (A. D. Sin. Minusk. Verss. u. Väter).

christlich sittlichen Vollkommenheit gehen muss, welche als die zurückgelegten Strecken im Stadium des immer vorwärts dringenden Läufers gedacht sind. Vrgl. *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Corn. a Lap.* u. M. Fremd dem Zusammenhange ist die specielle Deutung: *περὶ τῶν τοῦ κηρύγματος πόνων*, *Theodoret.* — *ἐπιλανθαν.*) *vergessend*, wie der Läufer, welcher das bereits Zurückgelegte aus dem Sinne lässt, seine Gedanken nur auf das noch Zurückzulegende heftend. So *abstrahirt* P. von dem bereits erreichten Grade der sittlichen Vollendung, was er nicht thun würde, wenn er denselben schon für die Vollendung selbst hielte. *ἐπιλανθάνεσθαι* wird mit Genit. und Accus. verbunden, das Simplex hingegen blos mit Genit. S. *Bernhardy* p. 181. Zum Gebrauche vom *absichtlichen* Vergessen vrgl. Herod. 3, 75. 4, 43. 1. Makk. 1, 49. Es kommt so auf den Sinn von *nullam rationem habere* hinaus (*Sturz* Lex. Xen. II. p. 294.). — *τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμ.*) *nach dem aber, was vorne ist, mich ausstreckend.* Der *Dativ* ist von dem mit *ἐπί* zusammengesetzten Verbum regiert (*Krüger* §. 48, 11, 5. *Winer* p. 382.), welches *ἐπί* das der *Richtung* ist. Bei einem solchen Läufer „oculus manum, manus pedem praevertit et trahit," *Beng.* Vrgl. zum Verbum Strab. 17. p. 800. Aristot. Poet. 21. Plut. Mor. p. 1147. A. Mit *τὰ ἔμπρ.* ist die noch nicht erreichte höhere Stufe christlicher Vollkommenheit abgebildet. — *κατὰ σκοπὸν διώκω*) *eile ich zielwärts* auf den Siegespreis zu. Gegentheil *ἀπὸ σκοποῦ* Hom. Od. 11, 344. 22, 6. Plat. Theaet. p. 179. C. Tim. p. 25. E. Xen. Conv. 2, 10. Lucian. Icarom. 2. und *παρὰ σκοπόν* Pind. Ol. 13, 144. Zu *διώκω ohne Objects-Accusat.* (gegen *v. Heng.*) vrgl. Xen. Anab. 7, 2, 20. Aesch. Sept. 89. *Buttm.* Lexil. p. 219. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 313. Vrgl. z. V. 12. Der *Siegespreis* (*τὸ βραβεῖον*, s. z. 1. Kor. 9, 24. Clem. Cor. I. 5. Schol. min. ad Soph. El. 680. Oppian. Cyneg. 4, 196. Lycophr. 1154.) stellt *das Heil des Messiasreichs* dar (s. z. V. 12.), zu welchem Gott berufen hat; daher: *τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ*, welcher *Genit.* nicht appositionell (*de Wette, Schenkel*), sondern als der des *Subjects* zu fassen ist: das *βραβεῖον*, *auf welches sich die Berufung bezieht.* Vrgl. *Luther:* „welches vorhält die himmlische Berufung." Dieses ist daher der Gegenstand der *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* (Eph. 1, 18. 4, 4.). — *ἡ ἄνω κλῆσις τ. θεοῦ* ist *die oben im Himmel* (vrgl. zu *ἄνω* Kol. 3, 2. Gal. 4, 26., und zur Sache Hebr. 3, 1.) *von Gott geschehene Berufung*, durch welche Gott die Christen zur *σωτηρία* des Messiasreichs gerufen

hat. Der allgemeine, nicht einmal durch ein Pronomen (etwa τῆς ἐμῆς) beschränkte Ausdruck gestattet nicht, etwa nur an die wunderbare Berufung des Apostels selbst zu denken; diese gehört vielmehr mit in die allgemeine Kategorie der ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ, welche in den concreten Fällen geschichtlich sehr verschieden verlaufen sein kann. Das an sich entbehrliche ἄνω aber ist zugesetzt, weil P. von dem Bewusstsein des Göttlichen der κλῆσις in ihrer Erhabenheit über alles Irdische recht voll ist. Die κλῆσις selbst endlich ist, wie immer (auch 2. Thess. 1, 11.), der *Act* der Berufung, nicht *das, wozu berufen wird (de Wette)*, oder „le bonheur céleste même" (*Rilliet*), und die allgemeine Gangbarkeit des Begriffs und Ausdrucks verbietet auch, da jede desfallsige Andeutung fehlt, Gott als βραβευτής oder βραβεύς, als Kampfrichter (*Blomf.* Gloss. ad Aesch. Pers. 307.) zu denken, welcher die Läufer zum Laufen durch den Herold aufrufe (*Grot., Wolf. Rosenm., am Ende, Hoelem., c. Heng., Wiesing.*); τῆς ἄνω κλ. τ. θ. dient zur Näherbestimmung des mit dem βραβεῖον bildlich Bezeichneten, gehört aber nicht zur Allegorie selbst. — ἐν X. Ἰ.) wird richtig (so auch *Weiss*) von *Chrys.* mit διώκω verbunden: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῦτο ποιῶ, φησιν. οὐ γὰρ ἔνι χωρὶς τῆς ἐκείνου ῥοπῆς τοσοῦτον διελθεῖν διάστημα. Vrgl. *Theophyl.* u. *Oecum.* Dieser Gedanke, dass sein eben beschriebenes διώκειν *in Christo* von ihm geschehe, als dem grossen tragenden und treibenden Lebenselemente, in welchem er bei dieser Thätigkeit sich bewegt, ist als das Maassgebende des ganzen Strebens nachdrücklich an's Ende gerückt. Die *gewöhnliche* Verbindung mit κλήσεως, wobei man die *durch Christum vermittelte* (vielmehr: die *in Christo ursächlich begründete*) Berufung versteht, ergiebt eine überflüssige, sich von selbst verstehende Bestimmung zu der schon so genau bestimmten κλῆσις, obwohl das Band des Artikels nicht nothwendig wäre, da ἐν X. Ἰ. nach der Structur καλεῖν ἐν X. (1. Kor. 7, 22. 1. Petr. 5, 10.) mit κλήσεως zur Einheit des Begriffs verbunden sein könnte.

V. 15. Nutzanwendung aus V. 12—14. für die Philipper, bis V. 17. — Gedankengang: „So wie V. 13. 14. angegeben, bin ich gesinnt; Keiner also von uns Allen, die wir vollkommen sind, sei anders gesinnt." — τέλειοι) bezeichnet nicht die *absolute* Vollendung, wie τετελείωμαι V. 12., sondern die *relative* christliche Vollkommenheit, welche dem ächten Christenstande eigen ist, nicht abgeschlossen, sondern immer weiter trachtend und von der eben geschilderten Strebsamkeit bedingt und getragen.

Wer dermaassen *τέλειος* ist, kommt immer mehr in den Stand des *τετελείωμαι;* wer's aber nicht ist, befindet sich im Stande der *σάρξ* und der *νηπιότης* (1. Kor. 3, 1.), fern von der Verfassung des *πνευματικός*. Die von P. gemeinte *Seite* der Vollkommenheit ist nicht die *theoretische Erkenntniss* („in rebus divinis optime versatos", *Grot.*, vrgl. *Estius*, *Heinr.* u. M., wobei man speciell an das Lehrstück von der *Glaubensgerechtigkeit* gedacht hat, *Erasm.*, *Wolf*, *Rheinw.* u. M.), sondern das *sittliche* Wesen und Streben, wie aus V. 13 f. erhellt, wobei das entsprechende Verhältniss der praktischen Einsicht sich als nothwendige Voraussetzung von selbst versteht, ohne dass jedoch besondere Fragen aus diesem Gebiete (wie über Opferfleisch, Fasten, Festfeier u. dergl.) in Philippi hervorgetreten und Spaltung verursacht hätten, wovon keine Spur vorhanden. Die Eifersucht und theilweise Uneinigkeit in der Gemeinde entsprang aus dem Dünkel *ethischer Vollkommenheit*, welcher der wechselseitigen sittlichen Demuth (2, 3 ff.) und dem eigenen rechten Vorwärtsstreben in der Heiligung (2, 12 ff.) Eintrag that. Durch *ὅσοι* (welches nicht durch *esse volumus*, sondern durch das einfache *sumus* zu ergänzen ist) überlässt P. dem Gewissensurtheile jedes Lesers, ob er selbst zur Zahl der *τέλειοι* gehöre; dadurch aber, dass der Ap. *sich* in dieses Prädicat mit einschliesst, und doch vorher das *ἤδη τετελείωμαι* von sich verneint hat (V. 12.), entfernt er allen eiteln Missverstand und Missbrauch zum sittlichen Stolze, und lässt sodann durch *τοῦτο φρονῶμεν* nur dem Bewusstsein Platz: *ὡς τελείου τὸ μὴ νομίζειν ἑαυτὸν τέλειον εἶναι*, *Chrys.* Eine *Ironie (Schenkel)* liegt dem herzinnigen Zuge der ganzen Rede, die noch dazu communicativ sich hier ausdrückt, völlig fern. – *τοῦτο φρονῶμεν*) *lasst uns diese Gesinnung haben*, welche ich nämlich eben V. 13 f. als die meinige ausgesprochen, die Gesinnung des demüthigen Selbstschätzens und dabei rastlosen Vorwärtsdringens. Ganz willkürlich *Grot.:* P. kehre zu dem V. 3. Gesagten zurück. Ungehörig aber war es auch, dass man die Beziehung von *τοῦτο* schon von V. 4. an suchte: „renunciandum esse splendidis virtutibus judd. (V. 4—7.), contra in solo Christo acquiescendum (V. 8—10.) et ad victricem palmam studio indefesso annitendum (V. 12—14.)," *Hoelem.*, vrgl. *Calvin*, *Wolf*, *Heinr.* u. M., auch *Matthies*, *B. Crus.*, *Rilliet* u. *Reiche*. V. 4—11. ist ja zur Warnung vor den *Irrlehrern* gesagt und *diesen* entgegengesetzt, und erst V. 12. hebt dasjenige an, womit es auf die eigenen Verhältnisse in *der Gemeinde selbst* abgesehen ist, und zwar

auf den sittlichen Wandel, wobei Paulus zu ihrem *Vorbilde* dienen will (V. 17.), als welches er sich V. 13 f., mit ἀδελφοί anhebend und sein ἐγώ einsetzend, hingezeichnet hat. Ueberdiess weist auch das dem λογίζομαι correlate φρονῶμεν nicht weiter als V. 13 f. zurück. Daher ist nicht einmal die Aneignung Christi V. 8—11. mit in die Beziehung des τοῦτο aufzunehmen (gegen *de Wette* u. *Wiesing.*). v. *Heng.* ist geneigt, τοῦτο auf τὸ βραβεῖον zu beziehen; allein die Leser bedurften der Ermahnung *zur rechten Art des Strebens* nach dem βραβεῖον, nicht überhaupt *der* Aufforderung, dass sie das βραβ. im Sinne haben sollten. Diess auch gegen die ähnliche, obwohl genauere Fassung von *Fritzsche* (Diss. II. in 2. Cor. p. 92.): „*hac mente simus* sc. *ut τὸ βραβ. τῆς ἄνω κλήσεως consectemur.*“ — καὶ εἴ τι ἑτέρως φρον.) *und wenn ihr in irgend einem Stücke* (τι, Accus. der nähern Bestimmung) *anders gesinnet seid*, nämlich abweichend von der mit τοῦτο φρονῶμεν angegebenen Weise. Man kann nämlich im Allgemeinen dieselbe Gesinnung haben, welche P. an sich dargestellt und zu welcher er aufgefordert hat; dabei aber kann ein einzelnes concretes Verhältniss vorkommen, bei welchem man sein Verhalten nicht unter jene Gesinnung stellen zu sollen gemeint ist, so dass man in einer solchen Sachlage *sittlich inconsequent* in seiner Gesinnung wird und es an der gehörigen ἐπίγνωσις und αἴσθησις εἰς τὸ δοκιμάζειν etc. 1, 9. fehlen lässt. Das *angeredete Subject* sind *die Leser überhaupt* (s. V. 17.), nicht die νήπιοι (*Hunn.*, *Wolf*, *Beng.*, *Storr* u. M, auch *Flatt*, *Rheinw.*, *Hoelem.*, *Rilliet*, *Reiche*), welche Manche als Solche gedacht haben, die sich noch nicht zur reinen Glaubensgerechtigkeit mit Ausschluss des Gesetzes erhoben (s. *Rheinw.* u. *Reiche*), oder von den falschen Lehrern sich haben verführen lassen (s. *Hunn.*, *Grot.*, *Storr*). Aber abgesehen von der Willkür überhaupt, mit welcher man diesen Gegensatz hereinbringt, so steht entgegen, dass ja P. nicht eine durchgängige und principielle Verschiedenheit der Gesinnung setzt, sondern nur eine solche, welche den einen oder andern einzelnen Punkt betreffen konnte (τι), und zwar nicht im doctrinellen (s. schon *Chrys.*), sondern im sittlichen Bereiche des christlichen Verhaltens; ferner würde, wenn es sich hier um *Verführte* handelte, nichts weniger als das hoffnungsvolle Gewährenlassen, welches sich in καὶ τοῦτο — ἀποκαλύψει ausspricht, mit dem Charakter des Ap. stimmen; der Wechsel der Person endlich (gegen *Beng.*) war deshalb nothwendig, weil P., von theilweisem ἑτέρως φρονεῖν redend,

sich selbst nicht mit einschliessen *konnte*. — In *ἑτέρως*, *anderartig* (nur hier im N. T.), liegt nach dem Contexte (gegen *Schenkel*) ein *nachtheiliger* Sinn, der Begriff des *Unrichtigen, secius quam oportet*. Vrgl. Hom. Od. *α*, 234 Dem. 298. 22. 597. 3. Eustath. ad Od. p. 1448. 2. Soph. Phil. 501., wie denn *ἕτερος* sogar das Schlimme oder Feindliche bezeichnen kann (*Dissen* ad Pind. Nem. 8, 3. Pyth. 3, 54. *Wyttenb.* ad Plat. Phaed. p. 321.). Es ist hier das *ἑτεροδοξεῖν* (Plat. Theaet. p. 190. E. 193. D.) als Gesinnung. Diess hat *v. Heng.* nicht bedacht, indem er eben so unpassend *τι* im emphatischen Sinne, wie *φρονεῖν erstreben* fasste: „si *quid boni* per aliam viam *expetitis*, quam ego persequor." S. dagegen *Reiche* p. 240 f. — *καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμ. ἀποκ.*) Ausdruck der *Hoffnung* (nicht des *Wunsches*, wie *Storr*, *Flatt* u. M. wollen), dass solchen Abweichungen die Berichtigung von Seiten Gottes durch offenbarende Einwirkung nicht ausbleiben werde. Gewiss also sind die Abweichungen, welche P. so schonend und zuversichtlich und ohne alle Polemik der Enthüllung Gottes anvertraut, keine grundsätzlichen, nichts Antipaulinisches. — *καὶ τοῦτο*) *auch dieses*, wie Anderes, was er euch bereits offenbart hat, so dass in *καί* der Begriff *auch noch* (*Hartung* Partikell. I. p. 135.) enthalten ist. *τοῦτο* aber ist nicht: *dass* ihr (*Oecum.*, *Grot.*, *Corn. a Lap.*, *Fritzsche* l. l. p. 93.), sondern, *was* ihr unrichtig sinnet, *das betreffende Gesinnungsverhältniss*, wie es statt des *ἑτέρως φρονεῖν sein soll*, nicht: „ob ihr recht habet oder ich" (*Ewald*, vrgl. *Schenkel*). Falsch *Flatt:* es gehe auf das vorherige *τοῦτο*, was nach dem dazwischengetretenen *τι* unmöglich ist. — *ἀποκαλύψει*, welches nicht imperativisch zu fassen ist (*Luther*), sondern rein futurisch, meint die Enthüllung *durch den heil. Geist* (s. Eph. 1, 17. Kol. 1, 10.), nicht durch menschlichen Unterricht (*Beza*). P. hätte auch *διδάξει* schreiben können (vrgl. *θεοδίδακτοι* 1. Thess. 4, 9.), womit aber die besondere *Art* der Belehrung, die er meint, nicht bezeichnet wäre. Diese ist die innere göttliche Enthüllung der ethischen Wahrheit durch den Geist, welche *der* für seine praktische Vernunft bedarf, der in irgend einer Hinsicht *ἑτέρως φρονεῖ*, als P. an seinem Beispiele gezeigt hat; denn *οὐ περὶ δογμάτων ταῦτα εἴρηται, ἀλλὰ περὶ βίου τελειότητος καὶ τοῦ μὴ νομίζειν ἑαυτοὺς τελείους εἶναι*, *Chrys.* Wo in dieser sittlichen Beziehung die rechte Gesinnung bei dem Einen oder Andern noch nicht durchgängig statt finde, da vertraut P. der Erleuchtung und Zucht Gottes selbst, dessen Geist in der Gemeinde und deren einzelnen

Gliedern waltet und wirkt (1. Kor. 2, 14. 3, 16. Eph. 2, 21 f. Rom. 8, 9. 15. 26. Gal. 5, 22. 25. al.).

V. 16. Nur kein Abweichen in der Fortsetzung eurer christlichen Lebensentwickelung von dem Punkte, zu welchem wir gediehen sind! Weder rechts noch links, sondern in der nämlichen Richtung vorwärts! Diese Warnung drückt P. kurz und gemessen so aus: *Nur wozu wir gelangt sind, — nach dem Nämlichen eueren Gang richten!* d. h. möget ihr aber auch in irgend einem Stücke anderer Gesinnung sein und deshalb erst weitere Offenbarung Gottes zu erwarten haben, *nur nicht abweichen sollet ihr* — diess muss jedenfalls euer Grund-Regulativ sein — *nicht abweichen von dem, wozu wir bereits im christlichen Leben gediehen sind, sondern durch eben dasselbige die weitere Richtung eueres sittlichen Wandels bestimmen lassen.* Eine *solche* allgemeine Vorschrift für die Philipper enthält ein rühmliches Zeugniss für den Stand ihrer sittlichen Verfassung im Ganzen, so verschieden auch bei den Einzelnen der Punkt, von welchem P. εἰς ὃ ἐφθ. sagt, zu denken ist, wie schon daraus erhellt, dass er sich in εἰς ὃ ἐφθ. selbst mit einschliesst, was die Leser nur ehren und erwecken konnte. Zu πλήν, *nisi quod*, vrgl. 1, 18.; zu φθάνειν εἰς, *zu etwas gelangen*, Matth. 12, 28. Luk. 11, 26. 1. Thess. 2, 16. (ἐπί) Rom. 9, 31. Dan. 4, 19. Tob. 5, 18. Plut. Mor. p. 338. A. Apollod. 12, 242. Es bezeichnet das *vorwärts*-Gekommensein, das *Vorgedrungensein*. *Ewald* nimmt es: wenn wir *vorauskamen* (s. 1. Thess. 4, 15. u. den gewöhnlichen classischen Gebrauch), d. i. „was wir schon viel Besseres und Höheres als das Judäerthum besitzen." Aber diese Beziehung auf das Judenthum giebt der Text nicht, welcher überhaupt das Vorschreiten in der christlichen Lebensentwickelung sichern will. Zu στοιχεῖν mit Dativ *der Norm, nach etwas vorschreiten* (marschiren), d. i. sich in seinem Verhalten nach etwas richten, s. z. Gal. 5, 16. 25. Der *Infin.* aber vertritt als Ausdruck des kurz bemessenen Gebots ohne Ergänzung von λέγω, δεῖ u. dergl. (welche *Buttm.* neut. Gr. p. 233. fordert) den *Imperat.* (und zwar der zweiten Person, s. *Kühner* II. p. 342.). S. z. Rom. 12, 15. *Pflugk.* ad Eur. Heracl. 314. *Ast* ad Plat. Polit. p. 552. *Fritzsche* ad Rom. III. p. 86. Irrig hat *Fritzsche* Diss. II. in 2. Cor. p. 93. den Infinit. von ἀποκαλύψει abhängig gemacht: „praeterea instituet vos, ut, quam ego consecutus sum τῷ βραβείῳ τῆς ἄνω κλήσεως intentam mentem, ejusdem participes fieri ipsi annitamini." Vrgl. schon *Oecum.* Dagegen entscheidet schon der Plur. ἐφθάσαμεν, welcher nach dem Contexte

(V. 15.) nicht blos auf Paulus gehen kann, so wie, dass der Gegensatz der Personen (*ego — — ipsi*) hinein getragen ist. *Michael.*, welchem *Rilliet* folgt, verbindet V. 16. enge mit dem Folgenden: „Was das anbetrifft, dazu wir einmal gelangt sind, dass wir nach Einer Regel des Glaubens (*Text. rec.*) wandeln — —, darin folget mir nach", — wobei *Rilliet*, der Lesart τῷ αὐτῷ στοιχεῖν folgend, diess *nous conduire de même manière* erklärt. Gegen diese ganze Fassung ist, dass in Betreff *der* Punkte, in denen schon Gleichheit des Wandels da war, das Gebot des Ap., ihn nachzuahmen, ungehörig wäre und zu spät käme, auch abgesehen von der harten Verschränktheit des Ausdrucks, die von der sehr einfachen Umgebung absticht. — Das εἰς ὃ ἐφθάσ. haben schon *Chrys.* u. *Theophyl.* richtig von *der Errungenschaft im christlichen Leben* erklärt, welche behauptet und in deren weiterer Entwickelung stetig fortgeschritten werden soll (ὃ κατωρθώσαμεν, κατέχωμεν, *Theophyl.*). Vrgl. *Schinz*, *v. Heng*. Diese Fassung wird durch das Folgende, worin sich P. als Vorbild des *Wandels* darstellt, bestätiget, daher auch nicht blos auf das erlangte Maass der richtigen *Gesinnung* (*Weiss*) zu beziehen ist. Die *Meisten* verstehen von der erreichten *christlichen Erkenntniss* (so auch *Heinr.*, *Flatt*, *Rheinw.*, *Matthies*, *Hoelem.*, *de Wette*, *Wiesing.*), welcher gemäss man leben solle. Dabei hat man willkürliche Bestimmungen des Erkenntniss-*Objects* getroffen, wie z. B. *Grot.*: „de circumcisione et ritibus"; *Heinr.*: „dass diess oder jenes nicht zum Wesen des Christenthums gehöre"; *de Wette*: „von der Hauptsubstanz des christlichen Glaubens, abgesehen von Nebensachen"; *Schneckenb.*: „dass der Mensch gerechtfertigt wird nicht durch des Gesetzes Werk, sondern durch den Glauben," wobei *de Wette* betont, dass nicht die *individuelle*, mehr oder minder vollkommene Erkenntniss (so *gewöhnlich*; s. *Flatt*, *Rheinw.*, *Matthies*), sondern die *Gesammtüberzeugung*, die *allgemein* erkannten Wahrheiten, gemeint sei. Allein die ganze Deutung von der Erkenntniss ist nicht textgemäss, da ἐφθάσαμεν, mit στοιχεῖν correlat, mit diesem zusammen, eine *Einheit* der bildlichen Anschauung darstellt, so dass jenes den erreichten Punkt des Weges, und τ. αὐτῷ στοιχεῖν das Beharren in der durch jene Erreichung gegebenen Richtung bezeichnet, daher, wenn mit στοιχεῖν zweifellos (s. V. 17.) die sittliche Lebensführung gemeint ist, auch εἰς ὃ ἐφθ. dieselbe nach ihrer bis jetzt gewonnenen Beschaffenheit meinen muss. Auch wäre, wenn εἰς ὃ

ἐφϑ. von der Erkenntniss gemeint sein soll, die mit τῷ αὐτῷ gegebene Hervorhebung der Identität nicht motivirt.

Anmerkung: Was P. V. 6. meint, lässt sich so veranschaulichen:

Hier ist B der Punkt der christlichen Lebensentwickelung, εἰς ὃ ἐφϑάσαμεν, welcher bei den verschiedenen Individuen mehr vor oder zurück liegen kann. Das τῷ αὐτῷ στοιχεῖν geschieht, indem der von A bis B zurückgelegte Weg in der Richtung nach C fortgesetzt wird. Würde man von B nach D oder nach E zu seine Richtung nehmen, so würde man nicht τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Der Vorwurf der *Unsicherheit*, welchen *Wiesing.* diesem Kanon macht, weil ja das ἑτέρως φρονεῖν statt finde, welches nicht in gleicher Richtung liege, und weil überhaupt die Macht der Sünde die Verfolgung dieser Richtung hindere, würde auch die Erklärung des εἰς ὃ ἐφϑ. von der erreichten *Erkenntniss* treffen, ist aber überhaupt ungegründet, theils weil das ἑτέρως φρονεῖν nur auf den einen oder andern concreten *Einzelpunkt* (τι) sich bezieht, so dass das *Ganze* der sittlichen Errungenschaft, die Gesammtentwickelung, zu der man vorgedrungen ist, nicht dadurch verrückt wird, theils weil es hier P. mit einer sittlich schon *sehr geförderten* Gemeinde zu thun hat (1, 5 ff.), der er allerdings im Allgemeinen vorschreiben konnte, in der nämlichen Richtung des bereits zurückgelegten Weges fortzuschreiten.

V. 17. In Vollziehung dieses Gebotes sollen sie seinem Beispiel folgen, welches er ihnen vorher, besonders von V. 12. an, vor die Augen gestellt hat. — συμμιμηταί) *Mitnachahmer*, ist sonst nicht aufbehalten. Vrgl. aber συμμιμούμενοι Plat. Polit. p. 274. D. σύν ist weder *überflüssig (Heinr.)*, noch geht es auf das mit dem Ap. gemeinschaftliche Nachahmen *Christi (Beng., Ewald)*, was nicht aus dem entfernten 1, 30. — 2, 8. zu entnehmen ist und etwa wie 1. Kor. 11, 1. 1. Thess. 1, 6. ausgedrückt sein würde; noch bezieht es sich darauf, dass die Leser *insgesammt* ihn nachahmen sollten *(Beza, Calvin, Grot.* u. M., auch *Matthies, Hoelem., v. Heng., de Wette)*, so dass „*omnes uno consensu et una mente*“ *(Calvin)* gemeint wäre, sondern, wie der Context durch das Folgende fordert: „*una cum aliis, qui me imitantur*“ *(Estius*, vrgl. *Erasm.* Annot., *Vatabl., Corn. a Lap.* u. M., auch *Wiesing., Weiss, Schenkel)*. Treffend *Theophyl.*: συγκολλᾷ αὐτοὺς τοῖς καλῶς περιπατοῦσι, wodurch sich das Gewicht der Ermahnung *verstärkt*. — σκοπεῖτε) *sehet hin*, richtet euer Augenmerk auf die, welche

u, s. w., um nämlich auf gleiche Weise wie sie meine Nachahmer zu werden. Es sind *andere* Christen, nicht Philippische, gemeint, wie auch V. 18. auf Auswärtige geht. — καθώς) entspricht nicht dem οὕτω, wie die Ausleger wollen, sondern es ist das *argumentative wie* (s. z. 1, 7.), wodurch beide vorherigen Aufforderungen, συμμιμηταί etc. und σκοπεῖτε etc., begründet werden: *inmaassen* ihr uns zum Vorbilde habet Diese Fassung (welcher *Wiesing.* u. *Weiss* beitreten u. *Schenkel* mit Ungrund widerspricht) wird sowohl durch die zweite Person ἔχετε (nicht ἔχουσι), als auch durch den Plur. ἡμᾶς (nicht ἐμέ) gefordert. Diess ἡμᾶς bezieht sich nicht auf *den Ap. allein* (so Viele und noch *de Wette;* aber dann würde, wie vorher, der *Singul.* stehen), auch nicht allgemein auf ihn *und seine Genossen (v. Heng., B. Crus.)* oder alle *bewährten Christen (Matthies)*, sondern auf *ihn und die* οὕτω (*in dieser, mir nachahmenden Weise*) περιπατοῦντας, wogegen nicht der Singul. τύπον ist (gegen *de Wette*), da die Mehrheit ἡμᾶς als Einheit der Kategorie erscheint (vrgl. *Kühner* II. p. 27.), welche zusammen den τύπος abgiebt, vrgl. 1. Thess. 1, 7.; s. auch *Bernhardy* p. 60. — ἔχετε) mit Nachdruck voran: *wie ihr denn habet* u. s. w., wie es euch nicht daran fehlet.

V. 18. Warnende Begründung jener Vorschrift V. 17. — περιπατοῦσιν) ist nicht durch κακῶς *(Oecum.)* oder *longe aliter (Grot.*, vrgl. schon *Syr.)* zu bestimmen, aber auch nicht *circulantur* (vrgl. 1. Petr. 5, 8.) zu fassen *(Storr, Heinr., Flatt)*, was nach V. 17. contextwidrig ist. Den Plan der Rede unnatürlich zerreissend verbindet *Calvin*: *ambulant terrena cogitantes* (was schon der Artikel vor ἐπίγ. φρον. verbietet), und parenthesirt das Zwischenliegende (so auch *Er. Schmid* u. *Wolf*), während *Estius* ganz willkürlich den ersten Relativsatz überspringt und περιπ. mit ὧν τὸ τέλος etc. zusammennimmt. *Erasm.* (s. dessen Annot.) u. M., auch *Rheinw., v. Heng.* *), *Rilliet, de Wette, Wiesing., Weiss, Schenkel* betrachten die Rede als abgebrochen, so dass auf Veranlassung der Relativsätze die Modalbestimmung von περιπ. unterblieben sei. Vielmehr ist die Construction in ächt Griechischer Attractionsweise (s. *Kühner* II. p. 515 f. *Krüger* §. 51, 12. *Buttm.* neut. Gr. p. 68.) so gestaltet, dass, statt zu sagen: *Viele wandeln als die Feinde des Kreuzes*, diese prädicative Modalitätsbestim-

*) Dieser ist aber geneigt, statt οὓς zu conjiciren ὡς, und als Sinn anzunehmen: Viele leben so, wie ich euch oft gesagt habe u. s. w., dass die Feinde des Kreuzes Ch. leben.

mung in den Relativsatz *οὓς πολλάκις* etc. hineingezogen und dem Relativ *assimilirt* ist *). Demnach ist zu erklären: *Viele, von denen ich das euch oft gesagt habe, jetzt aber auch weinend sage, wandeln als die Feinde* u. s. w. — *πολλάκις ἔλεγον*) bezieht sich auf seine *Anwesenheit* in Philippi; ob er auch *brieflich* schon früher (s. z. 3, 1.) diese Feinde des Kreuzes als solche bezeichnet hatte (*Hühnl., Berth., Flatt, Ewald*), beruht auf sich. Aber auf V. 2. mit zu beziehen (*Matthies*), ist falsch, da hier und dort *Verschiedene* (s. nachher) bezeichnet sind. — *πολλοί* und *πολλάκις* entsprechen sich einander mit Nachdruck. S. *Lobeck* Paralip. p. 56. — *νῦν δὲ καὶ κλαίων*) *διὰ τί; ὅτι ἐπέτεινε τὸ κακὸν, ἵνα δακρύων ἄξιοι οἱ τοιοῦτοι. — — οὕτως ἐστὶ συμπαθητικὸς, οὕτω φροντίζει πάντων ἀνθρώπων, Chrys.* Die indess gewachsene Verschlechterung dieser Menschen presst dem Ap. wegen ihres eigenen Verderbens und ihres verderblichen Einflusses jetzt *Thränen* aus. — *τοὺς ἐχθρ. τ. στ. τ. Χ.*) Der Artikel bezeichnet die charakteristisch bestimmte Menschenclasse. Zu erklären ist die Bezeichnung nicht von Feinden der *Lehre* vom Kreuze (*Theodoret.: ὡς διδάσκοντας, ὅτι δίχα τῆς νομικῆς πολιτείας ἀδύναιον σωτηρίας τυχεῖν;* so im Wesentlichen *Luther, Erasm., Estius, Calov., Corn. a Lap., Wolf* u. V., auch *Heinr., Rheinw., Matthies*), so dass Stellen wie Gal. 5, 11. 6, 12. zu vergleichen wären, sondern, wie der Context durch das Folgende fordert, von *epikureisch gesinnten Christen* (*ἐν ἀνέσει ζῶντες κ. τρυφῇ, Chrys.*, vrgl. *Theophyl.* u. *Oecum.*), welche als solche der Gemeinschaft des Kreuzes Christi (vrgl. 3, 10.) feind sind, deren Lebensmaximen den *παθήμασι τοῦ Χριστοῦ* (2. Kor. 1, 5.) entgegen stehen, so dass sie nicht *mit Christo leiden* (Rom. 8, 17.) wollen. Vrgl. V. 10., auch Gal. 6, 14. Ganz gegen den Context verstehen *Rilliet* u. *Weiss Nichtchristen*, welche das Christenthum feindlich verschmähen, weil sein Stifter gekreuziget sei (vrgl. 1. Kor. 1, 18. 23.) oder weil die Predigt vom Kreuze die Kreuzigung der eigenen Lüste fordere (*Weiss*); schon *Calvin* deutete überh. von heuchlerischen *Feinden des Evang.* Vor diesem Missverständniss von Heiden hätte schon das tragische *πολλοί* bewahren sollen, dessen beklagenswerthes Gewicht eben darin liegt, dass sie *Christen* sind, Christen aber,

*) daher auch meine frühere Auskunft, *περιπατοῦσιν* indifferent zu fassen (Viele *gehen einher*), wie sie nicht mit *περιπατοῦντας* V. 17. stimmt, entbehrlich ist, obwohl P. auch sonst ein eben bildlich gemeintes Wort im eigentlichen Sinne braucht (vrgl. z. 2. Kor. 5, 9. p. 128. Anm.).

deren Wandel der abschreckende Contrast des V. 17. geforderten ist. S. ausserdem gegen *Weiss* die treffende Ausführung von *Huther* in d. Meklenb. Zeitschr. 1862. p. 630 ff. — Zu merken ist noch, dass die hier Geschilderten *nicht die Nämlichen* sind, welche *V.* 2. *bezeichnet waren* (gegen die *gewöhnliche* Ansicht, welcher auch *Schinz* folgt); denn *Jene* waren *Lehrer*, diese πολλοί aber *Christen überhaupt; Jene* konnten zwar auch als ἐχθροὶ τ. σταυροῦ τ. *X.* nach Gal. 6, 12. charakterisirt werden, aber ihr gesetzlicher Standpunkt entspricht nicht dem Epikureismus, welcher von *Diesen* durch ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία V. 19. ausgesagt wird. Mit Recht haben sich auch *Hoelem.*, *de Wette*, *Lünem.*, *Wiesing.*, *Schenkel* (gegen *Baur*, welcher u. St. benutzt, um der Polemik gegen die Irrlehrer die Frische und Natürlichkeit, so wie die Objectivität der gegebenen Verhältnisse abzusprechen) wider die Identität Beider erklärt, welche gleichwohl *Weiss* nach unrichtiger Deutung der κύνες V. 2. (von den *Heiden*) in so fern behauptet hat, als hier der Wandel dieser κύνες gezeichnet sei.

V. 19. Abschreckende Schilderung dieser Leute, und zwar das *abschreckendste* Moment gleich *voran*, und sodann diejenigen Punkte, durch welche dasselbe herbeigeführt wird. — ὧν τὸ τέλος ἀπώλ.) *deren Ende Verderben ist.* Damit ist das *Messianische* Verderben, die ewige Verdammniss, gemeint (vrgl 1, 28.), welche ihr *letztes Schicksal* ist (τέλος nicht: *Lohn;* s. Rom. 6, 21. 2. Kor. 11, 15.). Entsprechende Rabbinische Stellen s. b. *Wetst.* u. *Schoettg.* Hor. p. 801. — Der *Artikel* (τὸ τέλος) bezeichnet das Bestimmte, *Eigenthümliche.* Vrgl. *Mätzn.* ad Antiph. p. 218. — ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία) λαιρεύουσι γὰρ ὡς θεῷ ταύτῃ καὶ πᾶσαν θεραπείαν προσάγουσι. *Theophyl.* Vrgl. Rom. 16, 18. Senec. ad benef. 7, 26. und den Grundsatz Solcher, deren höchstes Gut Essen und Trinken ist: 1. Kor. 15, 32. Es ist die γαστριμαργία (Plat. Phaed. p. 81. E.) nach ihrem *unheiligen* Wesen; sie waren κοιλιοδαίμονες (Eupol. b. Athen. 3. p. 100. B.). — καὶ ἡ δόξα etc.) hängt mit von ὧν ab: *und deren Ehre in ihrer Schande ist*, d. h. welche ihre Ehre in dem finden, was ihnen zur Schande gereicht, wie z. B. in Schwelgerei, hochfahrendem Wesen u. dergl., womit der Unsittliche zu prunken liebt. ἡ δόξα ist *subjectiv*, vom Urtheile dieser Menschen aus, und τῇ αἰσχύνῃ *objectiv*, nach der Wirklichkeit des ethischen Verhältnisses gedacht. Vrgl. Polyb. 15, 23, 5.: ἐφ' οἷς ἐχρῆν αἰσχύνεσθαι καθ' ὑπερβολήν, ἐπὶ τούτοις ὡς καλοῖς σεμνύεσθαι καὶ μεγαλαυχεῖν. Zu εἶναι ἐν, *versari in*, befindlich, enthalten sein in etwas,

vrgl. Plat. Gorg. p. 470. E.: *ἐν τούτῳ ἡ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν*, Eur. Phoen. 1310.: *οὐκ ἐν αἰσχύνῃ τὰ σά*. Die dem Zusammenhang fremde Beziehung auf die *Beschneidung* so dass *αἰσχ.* das *Schaamglied* (Schol. Ar. Equ. 364.) bedeute (*Ambros., Hilar., Pelag., Augustin.* de verb. apost. 15, 5., *Beng., Mich., Storr*), ist schon von *Chrys.* und seinen Nachfolgern verworfen. — *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*) *die das Irdische* (was auf Erden ist, das Gegentheil V. 20.) *im Sinne Führenden* (als Ziel ihres Jnteresse's und Strebens). Vrgl. Kol. 3, 2. So schliesst P. seine Schilderung mit einer *summarischen* Bezeichnung ihrer unsittlichen Grundrichtung, und setzt diese nicht in den *Genit.* (dem *ὧν* gleichmässig), sondern selbstständiger und nachdrücklicher in den *Nominat.*, das *logische* Subject des Vorherigen im Auge habend (vrgl. z. 1, 30.), und zwar mit dem individualisirenden *(ii, qui)* Artikel der Apposition. Vrgl. *Winer* p. p. 165.

V. 20. Hat P. seine V. 17. gegebene Ermahnung durch das abschreckende Beispiel der Feinde des Kreuzes Christi warnend begründet V. 18 f., so zeichnet er nun auch neben jene abschreckende Schilderung das *einladende Bild derer*, welche er V. 17. als *τύπος* aufgestellt hat. — *γάρ*) Die Gedankenverbindung ist: „mit Recht bezeichne ich ihr ganzes Wesen durch *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες;* denn es ist das Gegentheil des *unsrigen; unser πολίτευμα*, das Ziel *unsers* Trachtens, ist nicht auf Erden. sondern im Himmel.“ *γάρ* führt also ein *argumentum e contrario* ein, und zwar für das unmittelbar Vorhergehende, nicht für das entfernte *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια (Weiss).* — *ἡμῶν*) mit Nachdruck an der Spitze; Gegensatz der Personen. Diese *ἡμεῖς* sind aber die nämlichen wie *ἡμᾶς* V. 17., also Paulus selbst und die *οὕτω περιπατοῦντες.* — *τὸ πολίτευμα*) *das Staatswesen*, was entweder den Sinn haben kann: *der Staat* (2. Makk. 12, 7. Polyb. 1, 13, 12. 2, 41, 6. al. Philo de opif. p. 33. A. de Jos. p. 536. D.), oder *die Staatsverwaltung* (Plat. Legg. 12. p. 945. D. Aristot. Pol. 3, 4. Polyb. 4, 23, 9.), oder deren *Grundsätze* (Dem. 107. 25. 262. 27. Isocr. p. 156. A.), oder die *Staatsverfassung* (Plut. Them. 4. Arist. Pol. 3, 4, 1. Polyb. 5, 9, 9. 4, 25, 7.). S. überh. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 486. *Schoemann* ad Plut. Cleom. p. 208. Im ersten Sinne hier: *Unser Staatswesen*, d. i. der Staat, welchem *wir* angehören, *ist im Himmel vorhanden.* Damit ist das *noch nicht erschienene Messiasreich* gemeint *),

*) Diesem historischen Begriff ist auch hier nicht der moderne des *ethischen Gottesreichs* unterzuschieben (worauf *Weiss* u. *Schenkel*

welches erst mit der Parusie Christi (vrgl. d. folgende ἐξ οὗ etc.) aus dem Himmel herniederkommen und sich auf Erden in seiner Herrlichkeit offenbaren wird. Es ist der Staat des *himmlischen Jerusalem* (s. z. Gal. 4, 26., vrgl. *Usteri* Lehrbegr. p. 190. *Ritschl* altkath. Kirche p. 59.), dessen Bürger die wahren Christen vor der Parusie schon im proleptischen und idealen Sinne (ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης Rom. 5, 2. vrgl. 8, 24.) sind, um es einst bei der ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου (2. Thess. 2, 8.), als κοινωνοί τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης (1. Petr. 5, 1.), der Wirklichkeit nach zu sein (vrgl. Hebr. 12, 22 f. 13, 14.); daher sie nach dem nothwendigen psychologischen Verhältnisse: „wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein" (Matth. 6, 21.), nicht τὰ ἐπίγεια φρονοῦσιν, sondern τὰ ἄνω (Kol. 3, 1 f.), womit die logische Richtigkeit des γάρ in seiner Beziehung zu οἱ τὰ ἐπίγ. φρονοῦντες erklärt ist. *Andere* nach *Vulg. (conversatio)* fassen: unser *Wandel*, so dass der Sinn wäre: „tota vita nostra quasi jam nunc apud Deum naturasque coelestes puriores versatur, longe remota a τοῖς ἐπιγείοις eorumque captatione" *(Hoelem.)*. So *Luther* (früherhin von 1522—1528. hatte er: „*Bürgerschaft*" *)), *Castal.*, *Erasm.*, *Calvin.* *Grot.* u. V., auch *Matthies*, *v. Heng.* (welcher aber dem Indicat. ὑπάρχει zuwider erklärt: „nostra enim, quam hic *sequamur*, vivendi ratio in coelis est"), *de Wette*, während *Rheinw.* Verschiedenartiges vermengt. Ohne Sprachgebrauch, der in diesem Sinne zwar für πολιτεύεσθαι (1, 27.) und πολιτεία (Clem. Cor. I. 54.: πολιτεύεσθαι πολιτείαν θεοῦ), aber nicht für πολίτευμα spricht, auch nicht Eus. H. E. 5. Prooem. Der Sprachgebrauch gestattet nicht einmal die Fassung: *Bürgerrecht.* So *Luther;* s. dessen Postille Epist. D. 3. post f. pasch.: „Hier auf Erden sind wir ja nicht Bürger — —; unsere Bürgerschaft ist mit Christo im Himmel — —, da wir ewig Bürger und Herren bleiben sollen"; vrgl. *Beza*, *Balduin*, *Er. Schmid*, *Zachar.*, *Flatt*, *Wiesing.*, *Ewald* u. M. Diess wäre πολιτεία Act. 22, 28. Thuc. 6, 104, 3. Dem. 161. 11. Auf die richtige Fassung *Staat* ist es zurückzuführen, wenn *Theophyl.* τὴν πατρίδα erklärt, vrgl. *Hammond*, *Cleric.* u. M. **), während *Chrys.* sich nicht bestimmt ausspricht, *Theodoret.* aber (τὸν οὐρανὸν φαντάζόμεθα) und *Oecum.* (στρατευόμεθα) an die Fassung *conver-*

---

hinauskommen). S. z. Matth. 3, 2. 6, 10. Rom. 14, 17. 1. Kor. 4, 20. Kol. 1, 13.

*) *Emser* (1527.) hat: unser *Wandel.*

**) *Goth.* hat: „unsara *báuáins*" (d. i. *Bau, Wohnung*).

satio sich anzuschliessen scheinen. — *ἐξ οὗ καὶ* etc.) und welche glückliche Veränderung stehet uns nach dieser unserer Angehörigkeit zum himmlischen Staate bevor! *οὗ* ist nicht auf *πολίτ.* zu beziehen *(Wolf, Schoettg., Beng.)*, noch gleich *ὧν (Flatt, Matthies,* vrgl. *v. Heng.)*, noch *seitdem* zu fassen *(Erasm.)*, sondern richtig schon *Vulg.: unde.* Vrgl. *Bornem.* ad Xen. Anab. 1, 2, 20.: *ἡμέρας τρεῖς, ἐν ᾗ.* — *καί, auch*, bezeichnet das dem Vorherigen *entsprechende* Verhältniss. — *σωτῆρα*) mit grossem Nachdruck voran: *als Retter* aus allen Leiden und Kämpfen unserer Gemeinschaft mit dem Kreuze Christi, V. 18., nicht von der *ἀπώλεια (Weiss)*, die ja die *ἡμεῖς* gar nicht zu befahren haben. Zur Sache vrgl. Luk. 18, 7 f. 21, 28. Tit. 2, 13. 2. Tim. 4, 18. — *ἀπεκδεχ.*) Vrgl. 1. Kor. 1, 7. Tit. 2, 13. Ueber die Wortbedeutung: *perseveranter expectare* s. z. Rom. 8, 19. Gal. 5, 5.

V. 21. Als besondere rettende Thätigkeit des Herrn bei seiner Parusie nennt P. die *leibliche Verklärung* der *ἡμεῖς*, in pragmatischer Beziehung auf das, was V. 19. von den Feinden des Kreuzes gesagt war. Diese leben jetzt epikureisch, während die *ἡμεῖς* durch Drangsal und Verfolgung im Zustande leiblicher Erniedrigung sind. Bei der Parusie aber — welche Umkehrung des Verhältnisses, welche Verherrlichung dieser jetzt so niedergedrückten Leiblichkeit! — *μετασχηματ.*) *umgestalten wird* *). Gemeint ist das *ἀλλάσσειν* des Leibes (1. Kor. 15, 51 f.) bei der Parusie, welche noch zu *erleben* P. hier von den *ἡμεῖς* ganz wie 1. Kor. 15, 52. voraussetzt. Zugleich von der Auferweckung der Gestorbenen zu verstehen (so die Meisten, auch *de Wette, Wiesing., Weiss, Schenkel)*, passt weder zu *ἀπεκδεχόμεθα*, noch zur Qualitätsbestimmung des umzubildenden Leibes: *τῆς ταπειν. ἡμῶν*, welches Beides aus dem Bewusstsein, beim Eintreten der Veränderung noch im jetzigen Zustande zu leben, gesagt ist. Ueberdiess ist die Auferweckung nicht blos eine *μετασχημάτισις*, sondern eine

*) Die Natur dieser Umgestaltung s. 1. Kor. 15, 53. Die älteren dogmatischen Exegeten verfochten dabei die Identität des Wesens. *Calov.:* „Ille *μετασχηματισμός* non *substantialem* mutationem, sed *accidentalem*, non ratione *quidditatis* corporis nostri, sed ratione *qualitatum* salva quidditate importat.“ Diess ist in sofern richtig, als der künftige Leib nicht allein wieder specifisch *menschlich* sein, sondern auch zur Identität der *Personen* gehören wird. S. 1. Kor. 15, 35 ff. Vrgl. *Ernesti* Urspr. d. Sünde I. p. 127 f. Nähere Bestimmungen wie bei *Delitzsch* Psychol. p. 459 ff. versteigen sich in's Gebiet der Hypothese.

Neubeleibung aus dem Keime des alten Leibes (1. Kor. 15, 36—38. 42—44.). — *τῆς ταπεινώσ. ἡμῶν*) Genit. *subj.* Statt nämlich blos *ἡμῶν* zu sagen *(unsern* Leib), sagt er mit specifischer Näherbestimmung: den Leib *unserer Erniedrigung*, d. i. den Leib, *welcher der äussere Träger* des Zustandes *unserer Erniedrigung ist*, nämlich durch die Entbehrungen, Verfolgungen und Drangsale, welche diesen Zustand ausmachend, den Leib betreffen und an ihm sich darstellen; *πολλὰ πάσχει νῦν τὸ σῶμα, δεσμεῖται, μαστίζεται, μυρία πάσχει δεινά, Chrys.* Diese bestimmte Beziehung von *τ. ταπ. ἡμ.* fordert der Context durch den Gegensatz der *ἡμεῖς* gegen die *ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τ. X.*, wornach die Leiden, welche mit dem *Kreuze Christi* gemeint sind, die *ταπείνωσις* der *ἡμεῖς* ausmachen (vrgl. Act. 8, 33.). Deshalb, und weil *ἡμῶν* auf contextmässig *bestimmte* Subjecte geht, war es unrichtig, *ταπείν.* allgemein von *Schwäche und Hinfälligkeit (Luther, Calvin, Grot., Estius* u. V., auch *Rheinw., Matthies, Hoelem., Schrad., Rilliet, Wiesing., Weiss)* zu fassen, wobei man Stellen wie Kol. 1, 22. Rom. 7, 24. 1. Kor. 15, 44. vergleicht. Der Gegensatz liegt in den *Zuständen*, nämlich der *ταπείν.* einerseits und der *δόξα* andererseits; daher *ἡμῶν* und *αὐτοῦ* nicht mit *σῶμα* zu verbinden ist (gegen *Hoelem.*). — *σύμμορφον*) Ergebniss des *μετασχημ.*, so dass die Lesart *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό* richtiges Glossem ist. S. z. Matth. 12, 13. u. 1. Kor. 1, 8. *Fritzsche* Diss. II. in 2. Cor. p. 159. Die Sache selbst gehört zu dem *συνδοξάζεσθαι* Rom. 8, 17. Vrgl. auch 1. Kor. 15, 48 f. Rom. 8, 29. Treffend übrigens *Theodoret.: οὐ κατὰ τὴν ποσότητα τῆς δόξης, ἀλλὰ κατὰ τὴν ποιότητα.* — *τῆς δόξ. αὐτοῦ*) wie *τῆς ταπ. ἡμ.* zu erklären: in welchem seine himmlische Glorie sich darstellt. Vrgl. *ἐγείρεται ἐν δόξῃ* 1. Kor. 15, 44. — *κατὰ τ. ἐνέργ.* etc.) entfernt jeden Zweifel an der Möglichkeit: *nach der Wirksamkeit seines im Stande Seins* (vrgl. Eph. 1, 19.), *sich auch Alles zu unterwerfen*, d. h. der Wirksamkeit zufolge, welche von seiner Macht, sich auch Alles zu unterwerfen, ausgeht. Vrgl. *κατὰ τ. ἐνεργ. τῆς δυνάμ. αὐτοῦ* Eph. 3, 7.; zur Sache: 1. Kor. 15, 25 f.: zum Ausdruck mit Genit. des Infin.: Onosand. I. p. 12.: *ἡ τοῦ δύνασθαι ποιεῖν ἐξουσία.* — *καί*) lässt das Moment *ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ π.* dem *μετασχημαt.* etc. *hinzutreten* *). Gut *Bengel:* „non modo conforme facere

*) *Hoelem.* nimmt *καί*: *und*, so dass gesagt werde: Christus *könne* Alles *und unterwerfe* sich Alles. Von dieser disparaten Verbindung hätte schon der Aor. *ὑποτάξαι* abhalten sollen, welcher sich als von *δύνασθαι* abhängig verräth.

corpus nostrum suo". — τὰ πάντα) *das Sämmtliche*, ist nicht zu beschränken; *nichts* kann seiner Macht widerstehen, was sich dem christlichen Bewusstsein von selbst auf die *erschaffenen* Dinge und Mächte bezieht, nicht mit auf *Gott*, von welchem Christus jene Macht *empfangen* hat (1. Kor. 15, 27.). Das Argumentum *a majori ad minus* an u. St. haben schon *Chrys.* u. *Theophyl.* richtig bemerkt.

Kap. IV.

V. 3. Statt καί hat *Elz.* καί, gegen entscheidende Zeugen. Schreibfehler. — Statt σύζυγε γνήσιε ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* γνήσιε σύζυγε zu schreiben (*Lachm.*, *Tisch.*: γν. σύνζ., vrgl. *Lobeck* ad Aj. 836. p. 369.). — Auf entscheidende Zeugen ist auch V. 12. statt οἶδα δὲ ταπ. (*Elz.*) οἰδα καὶ ταπ. aufgenommen. δέ ist aus der letzten Sylbe von οἶδα entstanden, daher sich auch die Lesart δὲ καὶ findet. — V. 13. Nach με hat *Elz.* Χριστῷ, gegen A. B. D.* Sin.* Verss. (auch Vulg.) u. Väter. Vertheidigt von *Reiche*, aber Zusatz aus 1. Tim. 1, 12., aus welcher Stelle sich auch bei Or. die Erweiterungen finden: Χ. Ἰησοῦ, und Χ. Ἰ. τῷ κυρίῳ ἡμῶν. — V. 16. εἰς) fehlt bei A. D.* E.** Minusk. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.* Allein hinter ΔΙΣ fiel ΕΙΣ um so leichter aus, je mehr es entbehrlich war, ja wegen des Mangels eines Objects von ἐπειψ. anstössig scheinen konnte. — V. 19. Mit *Lachm.* u. *Tisch.* ist die Form τὸ πλοῦτος nach entscheidenden Zeugen aufgenommen. S. z. 2. Kor. 8, 2. — V. 23. πάντων ὑμ.) A. D. E. F. G. Sin.** Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg. It. Damasc. Ambrosiast. Pel.: τοῦ πνεύματος ὑμ. So *Lachm.* u. *Tisch.* Aus Gal. 6, 18., woher auch ἡμῶν bei *Elz.* nach κυρίου eingedrungen ist.

V. 1. Abschluss des Vorherigen von V. 17. an. Weiter zurückzugehen (*de Wette* bezieht auf die ganze Ermahnung 3, 2 ff. vrgl. auch *Wiesing.* u. *Weiss*), ist man nicht befugt, da erst V. 17. die directe Anrede der Leser in der zweiten Person, und mit *ἀδελφοί* wie an u. St., eingetreten war; da ferner die Prädicate *ἀγαπητοὶ — στέφανός μου* die Aufforderung in die enge persönliche Beziehung zum Ap. setzen, welche ganz dem *συμμιμηταί μου γίνεσθε* V. 17. entspricht; da auch *ὥστε* in dem zunächst Vorangehenden seine logische Beziehung hat, dieses aber mit der Ermahnung *συμμιμηταὶ* etc. V. 17. zusammenhängt, und da end-

lich οὕτω V. 1. dem οὕτω 3, 17. correlat ist. — ὥστε) *daher*, da ich und meines Gleichen, die wir euch zum Vorbilde dienen, dem himmlischen Staate angehören und vom Himmel eine solche Rettung und Verherrlichung zu erwarten haben, 3, 20 f. Vrgl. 1. Kor. 15, 58. Phil. 2, 12. Gut *Beng.*: „*itaque*, tanta expectatione proposita." — ἀγαπητοὶ etc.) „blandis appellationibus in eorum affectus se insinuat, quae tamen non sunt adulationis, sed sinceri amoris," *Calvin*. Wie hätten sie durch Nichtbefolgung diese Liebe täuschen und betrüben mögen! — ἐπιπόθητοι) *ersehnte*, nach denen ich mich sehne (vrgl. 1, 8.), nur hier im N. T. Vrgl. App. Hisp. 43. Eust. Opusc. p. 357, 39. Aq. Ez. 23, 11. (ἐπιπόθησις). Ps. 139, 9. (ἐπιπόθημα). — στέφανος) Vrgl. 1. Thess. 2, 19. Sir. 1, 9. 6, 31. 15, 6. Ez. 16, 12. 23, 42. Prov. 16, 31. 17, 6. Hiob 19, 9. Die *Ehre*, zu welcher die gute christliche Verfassung der Gemeinde dem Ap. gereichte, ist von ihm unter dem Bilde eines *Siegerkranzes* dargestellt. Vrgl. στέφανον εὐκλείας μέγαν, Soph. Aj. 460. Phil. 830. Plut. comp. Philop. 3. Eur. Iph. A. 193. Herc. F. 1334. Thuc. 2, 46. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 30. Vrgl. auch στεφανοῦν (*Wessel.* ad Diod. Sic. I. p. 684.), στεφάνωμα Pind. Pyth. 1, 96. 12, 9., στεφανηφορεῖν Sap. 4, 2. u. dazu *Grimm*. χαρά auf die Gegenwart, und στέφ. auf das künftige *Gericht* zu beziehen (*Calvin* u. M., vrgl. schon *Pelag.*), bringt willkürlich eine der Innigkeit des Affectes nicht entsprechende Reflexion ein. — οὕτω) so wie ich und die οὕτω περιπατοῦντες 3, 17., die wir euch zum Vorbilde dienen, und deren πολίτευμα im Himmel ist. *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Calvin*, *Beng.* u. M.): so, *wie ihr stehet*, so dass P. „praesentem statum laudando ad perseverantiam eos hortetur," *Calvin*. Contextwidrig, da er eben *Andere* zum Vorbilde der Leser aufgestellt hat; auch stimmte die Ermahnung nicht mit συμμιμ. μ. γίνεσθε 3, 17., was bei allem Lobe der sittlich geförderten Gemeinde doch den bereits vorhandenen normalen Christenstand noch nicht voraussetzt. — ἐν κυρίῳ) vrgl. 1. Thess. 3, 8. *Christus* soll das Element sein, in welchem sie Stand halten sollen, niemals ausser der Gemeinschaft Christi ihr geistliches Leben zu führen. — ἀγαπητοί) „περιαθὴς haec vocis hujus ἀναφορά", *Grot*. In keinem andern Briefe hat P. so wie hier die Ausdrücke der Liebe und des Lobes der Leser gehäuft; gewiss für den löblichen Zustand der Gemeinde ein vollgültiges Zeugniss, aus welchem jedoch *Weiss* zu viel folgert.

V. 2 f. Nach dieser allgemeinen Ermahnung V. 1.

findet er noch eine besondere Ermahnung an und für *zwei verdiente Frauen**) erforderlich, durch deren uns übrigens unbekannte Uneinigkeit Aergerniss angerichtet und für die Gemeinde das στήκειν ἐν κυρίῳ mehr oder weniger bedroht sein mochte. Ob sie grade *Diakonissinnen* in Philippi gewesen (herkömmliche Vermuthung), beruht auf sich; waren sie es, so konnte ihr Streit leicht aus dienstlichen Collisionen entstanden sein. Irrig hat *Grot.* beide Namen, *Hammond* u. *Calmet* aber den zweiten, für *männlich* gehalten**), wornach dann αὐταῖς V. 3. auf Andere (nämlich ἄλλους etc.) gehen soll. Beide weibliche Namen auf Inschriften s. b. *Gruter.* — Das *zweimalige* παραχ.: „quasi coram adhortans seorsum utramvis, idque summa cum aequitate," *Beng.* — τὸ αὐτὸ φρον.) s. z. 2, 2. — ἐν κυρ.) charakterisirt die specifisch *christliche* Eintracht, deren sittliches Wesen in Christo als ihrem bestimmenden Lebensgrunde beruht. Eine Vereinigung der Gemüther *ausser* Christo will P. nicht. — Ob die Uneinigkeit, welche vorauszusetzen ist, in *sittlichem Stolze* auf Verdienste um das Evangel. (*Schinz*) ihren Grund gehabt, erhellt nicht. — V. 3. *Ja ich ersuche auch dich* u. s. w. Dies Zuziehen eines Dritten ist eine *Bestätigung* der vorherigen Ermahnung hinsichtlich ihrer Nothwendigkeit und Dringlichkeit; daher καί; vrgl. Philem. 20. Es ist nicht das betheuernde ν. S. auch z. Matth. 15, 27. — σύζυγε wird irrig von *Clem Al., Isidor., Erasm., Muscul., Cajet., Flacius* u. M. von der *Gattin des Ap.* verstanden, was nach 1. Kor. 7, 8. geschichtswidrig ist (s. schon *Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl.*), und sprachwidrig (s. *Theophyl.*), da das Adject. im Femin. stehen müsste (Test. XII. Patr. p. 526. Eur. Alc. 314. 342.). *Andere* verstehen den *Gatten einer der beiden Frauen* (so, obwohl schwankend, *Chrys.*, auch *Theophyl.*, nach welchem er jedoch auch *Bruder* gewesen sein könnte, *Camerar.*; auch von *Beza* nicht gemissbilliget); aber welche sonderbar gesuchte Beziehung wäre das:

---

*) Nach *Baur* freilich scheinen sie vielmehr zwei *Partheien* als zwei *Frauen* zu sein, und *Schwegler* (nachapostol. Zeitalt. II. p. 135.) findet, dass die *Euodia* die *judenchristliche*, und die *Syntyche* die *heidenchristliche* Parthei vorstelle; der γνήσιος σύζυγος aber den *Petrus!* Diese Erfindung wird auf Grund von Constitutt. ap. 7, 46, 1. (wornach Petrus einen *Euodius*, Paulus aber den Ignatius als Bischof von Antiochia eingesetzt hat) mit weiterer Träumerei ausgesponnen von *Volkmar* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 147 ff.

**) Die Meinung, dass die Beiden *Ehegatten* gewesen, führt schon *Theodor. Mopsv.* an.

ächter conjux! Weiss will das Band, welches den Betreffenden an die beiden Frauen geknüpft habe, lieber *unbestimmt* lassen. Allein wenn überhaupt ein Verhältniss zu den *Frauen*, und zwar ausser dem Eheverbande, gemeint wäre, so würde sich P. durch σύζυγε sehr unzart ausgedrückt haben, da dem Leser der Gebrauch von σύζυγος und συζυγής (3. Makk. 4, 8.) im Sinne von *conjux* (vrgl. συζευγνύναι Xen. Oec. 7, 30. Herodian. 3, 10, 14.) bekannt sein musste. So auch σύζυξ Eur. Alc. 921. *Gewöhnlich* (so auch *Heinr., Flatt, Rheinw., Hoelem., Matthies, de Wette, Schenkel*, nach *Pelag.* u. *Theodoret.*) versteht man einen ausgezeichneten, den Lesern ohne Weiteres kenntlichen *Mitarbeiter des Ap.*, welcher sich in Philippi aufgehalten und um die Gemeinde besondere Verdienste gehabt habe, wobei Manche ungehörig auf den *Epaphroditus (Vatabl., Grot., Calov., Wolf, Michael.* u. M., auch *v. Heng, B. Crus.*) oder *Timoth. (Estius)*, oder willkürlich anf *Silas (Zeltn., Bengel)* gerathen haben. Nach *Luther's* Glosse meint P. „*den fürnehmsten Bischof* zu Philippen". Vrgl. auch *Ewald*, welcher συμπρεσβύτερος 1. Petr. 5, 1. vergleicht. Aber wie sonderbar bliebe solch eine namenlose Bezeichnung an sich! wie leicht könnte eine so vorzugsweise Bezeichnung durch γνήσιος für andere Mitarbeiter in Philippi sogar zurücksetzend gewesen sein! Auch braucht P. niemals von seinen Amtsgenossen das Wort σύζυγος, welches überhaupt sonst nicht im N. T. vorkommt, und die Voraussetzung mit sich führen würde, dass der Unbekannte in einem ganz besonderen, eben diesem gewählten Prädicat entsprechenden Verhältniss zum Ap. gestanden. Ohne Willkür, da diese Anrede von *Nominib. propr.* umgeben ist (V. 2, 3.), kann ich in σύζυγε nur ein *Nom. propr.* finden, wobei das Attribut γνήσιε dem *Appellativ*-Sinne des Namens (vrgl. Philem. 11.) in feiner und gewinnender Weise entspricht: *ächter Syzygus*, d. i. der du in der That und dem Wesen nach bist, was dein Name sagt, *Jochgenosse*, d. i. mein *Mitarbeiter*. Es ist anzunehmen, dass sich Syzygus um das Christenthum in Philippi sehr verdient gemacht habe, dass aber P. bei der Appellativ-Deutung des Namens der bildlichen Vorstellung der pflügenden oder auch dreschenden (1. Kor. 9, 9. 1. Tim. 5, 18.) *Thiere* folgte, welche Vorstellung ihm eben durch den *Namen selbst* an die Hand gegeben wurde. Das Gegentheil von γνήσιος wäre: οὐκ ὄντως ὤν (vrgl. Plat. Polit. p. 293. E.), sondern nur so heissend. Die Fassung, als Nom. propr., zu welcher sich auch *Wiesing.* neigt, haben schon

τινές b. *Chrys.*, und *Oecum.* lässt zwischen ihr und der Erklärung von dem *Gatten* einer der beiden Frauen die Wahl. Zwar ist der Name sonst nicht aufbehalten, aber wie viele Namen kommen nur Einmal vor; und es ist daher unbefugt, eine Uebersetzung des Namens *Κλλιγᾶς* (Joseph. Bell. 7, 3, 4.) anzunehmen *(Storr)*, wobei auch nicht abzusehen wäre, warum P. gerade das ihm sonst ungangbare *σύζυγος*, und nicht *συνεργός* oder dergleichen gewählt haben sollte*). Von *Christo* zu erklären, der Jedem sein Joch tragen helfe *(Wieseler)*, war ein Fehlgriff. — *συλλαμβ. αὐταῖς*) *fasse mit ihnen an*, d. i. *stehe ihnen bei* (Luk. 5, 7.; Herod. 6, 125 Xen. Ages. 2, 31. *Ast* Lex. Plat. III. p. 294.), nämlich zur Herstellung der Eintracht. Contextwidrig *Grot.*: „ut habeant, *unde se suosque honeste sustentent*". — *αἵτινες*) *utpote quae*, motivirend, vrgl. 1, 28.; s. *Herm.* ad Oed. R. 688. *Matthiae* ad Eur. Hipp. 900. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 73. 357. — *ἐν τῷ εὐαγγ.*) Bereich, *in welchem sie* u. s. w. Vrgl. Rom. 1, 9. 1. Tess. 3, 2. Unter *Frauen* hatte das Evangel. in Philippi die ersten Wurzeln geschlagen (Act. 16, 13.) und es ist anzunehmen, dass die beiden Genannten um Befestigung und Verbreitung desselben unter ihrem Geschlechte sich besonders verdient gemacht, und dabei den Kampf der Drangsal und Verfolgung mit Paulus, Clemens und anderen Lehrern getheilt haben (1. Tess. 2, 2.). — *μετὰ καὶ Κλήμεντος* etc.) und in welcher *sie ehrenden Genossenschaft* noch haben sie meinen Kampf für Christus getheilt! *in Gemeinschaft auch mit Clemens und* u. s. w. Das *καί* hat seine Beziehung in *μοί;* ihr Mitkämpfen mit Paulus war eine Kampfgenossenschaft auch mit Clemens etc. gewesen; *zur Seite auch dieser Männer* hatten sie dabei gestanden. Zu *καὶ-καί*, von denen das erste *auch* heisst, vrgl. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 891.; zur Stellung aber zwischen Praepos. u. Nomen: *Schaef.* Ind. ad Gregor. Cor. p. 1064. *Hartung* Partikell I. p. 143. Die Verbindung von *μετὰ κ. Κλ.* etc. mit *συλλαμβ. αὐταῖς (Coccej., Mich., Storr, Flatt)* hat wider sich, dass P. hier einem Einzelnen den Vermittelungsdienst aufträgt, und dass das nachherige *ὧν τὰ ὀνόματα* etc. nicht motivirt sein würde. Die *λοιποὶ συνεργοί*, so wie überhaupt die näheren Umstände, an welche hier P. erinnert, waren den Lesern so bekannt wie uns unbekannt. — Dass *Clemens* ein Lehrer in *Philippi* ge-

*) Diess zugleich gegen die Meinung des *Pelag.*: „*Germanus* dictus est *nomine*, qui erat compar *officii*."

wesen (so die meisten Neueren; nach *Grot.* ein *Presbyter* in Phil., aber „Romanus aliquis in Macedonia negotians", was dahin gestellt bleiben muss), ist contextmässig festzuhalten, da mit ihm jene beiden *Philipperinnen* als Kampfgenossinnen des Ap. gewirkt haben, von einem *Reisegefährten* dieses Namens aber, welcher mit ihm in Macedonien gearbeitet habe, keine Spur sich findet, und da auch die λοιποὶ συνεργοί als *Philipper* anzusehen sind, weil nur so das belobende ὧν τὰ ὀνόματα etc. in lebendiger, unmittelbarer Absichtlichkeit, für die beiden Frauen die Ehre der *Gemeinde* einzulegen, erscheint. Je häufiger aber der Name *Clemens* überhaupt war, desto willkürlicher ist die alte, jedoch dem Irenaeus noch nicht bekannte Ansicht, dass Clem. *Romanus**) gemeint sei. So die meisten katholischen Ausleger nach *Orig.* ad Joh. 1, 29., *Euseb.* H. E. 3, 15., *Epiphan.*, *Hieron.*, *Pelag.* u. M.; so auch *Francke* in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1841. 3. p. 73 ff. und *v. Heng.*, welcher in der Euodia und Syntyche Römerinnen vermuthet, die dem Ap. in *Rom* beigestanden und mit Epaphr. nach Phil. gereist seien. S. überh. *Lipsius* de Clem. Rom. ep. p. 167 ff. — ὧν τὰ ὀνόμ. etc.) bezieht sich blos auf τῶν λοιπῶν etc., welche P. *nicht namentlich* aufführt, statt dessen er aber so Grosses und Ehrenvolles von ihren Namen *aussagt*. Gott hat ihre Namen in sein Buch einzeichnet, in welchem die künftigen Genossen des ewigen Lebens stehen; so *gewiss ist ihnen das Leben beschieden*. Das *wusste* P. aus ihrem ganzen christlichen Wesen und Wirken, in welchem er „*quasi electionis***) *absconditae sigilla*" (*Calvin*) erfahrungsmässig erkannt hatte. Uebrigens s. z. Luk. 10, 20. Zu ergänzen ist ἐστί, nicht der *Optat.*, wie *Beng.* will; auf sich beruhen aber muss, ob die Betreffen-

*) Gleichwohl gründet *Baur* auf diese Voraussetzung ein ganzes Gebäu von Combinationen, welche unsern Brief in die nachapostolische Zeit versetzen sollen, wo der in der Römischen Geschichte bekannte *Flavius Clemens*, welcher ein *patruelis* Domitians (Suet. Dom. 15.) und Christ war (*Lami* de erud. apost. p. 104), bereits der bekannte Clemens der Römischen Sage geworden sei. Vrgl. *Volkmar* in d. theol. Jahrb. 1856. p. 309. „Wo ein Kritiker dieser Schule den Namen Clemens nur auftauchen sieht, da hat er gleich den ganzen pseudoepigraphischen Zauberwald vor Augen", *Lange* apost. Zeitalt. I. p. 133.

**) Die Frage nach dem *Grunde* der hier abgebildeten göttlichen *Electio* (Reform.: das *decretum absolutum;* Lutheraner: die *praevisa fides;* Kathol.: die *praevisa opera*) gehört des Nähern nicht hieher. Richtig *Flacius* Clav. s. v. *liber:* es werde nicht *fatalis quaedam electio* bezeichnet, sondern *ob veram justitiam, qualis Christi est, credentes eo referri et inscribi.*

den (zu welchen *Ewald* auch den Clemens rechnet) als bereits gestorben *(Beng., Ewald)* zu betrachten seien, was aus ὧν τὰ ὀνόματα etc. nicht zu folgern ist; s. Luk. 10, 20. Hermae Past. 1, 1, 3.

V. 4 f. Ohne Uebergang noch *allgemeine* Schlussermahnungen, welche mit Wiederaufnahme der 3, 1. abgebrochenen Zusprache, diesem Grundtone des Briefs, anheben. Sie gehen bis V. 9., wornach dann P. noch von der empfangenen Unterstützung spricht. — πάντοτε) Freudigkeit *allezeit* will P. vom Gläubigen, dem auch die Trübsal Gnade (1, 7. 29.) und Ruhm (Rom. 5, 3.), und der Schmerz der Sünde von der Gewissheit der Versöhnung überwunden ist (Rom. 8, 1.), Alles aber zum Heil dienen muss (Rom. 8. 28. 1. Kor. 3, 21 f.) und nichts die Liebe Gottes entziehen kann (Rom. 8, 38 f.). Vrgl. 1. Thess. 5, 16. 2. Kor. 6, 10. — πάλιν ἐρῶ) *nochmals will ich sagen.* Beachte das *Futur.*, welches die *Erwägung* des Schreibenden darstellt; also nicht gleich πάλιν λέγω 2. Kor. 11, 16. Gal. 1, 9. Καλῶς ἐδιπλασίασεν. ἐπειδὴ τῶν πραγμάτων ἡ φύσις λύπην ἔτικτε. διὰ τοῦ διπλασιασμοῦ δείκνυσιν, ὅτι πάντως δεῖ χαίρειν, *Chrys.* — τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν) *euer mildes Wesen*, der unbilligen Strenge entgegengesetzt (Polyb. 5, 10, 1.: ἡ ἐπιείκεια κ. φιλανθρωπία; Lucian. Phal. pr. 2.: ἐπιεικὴς κ. μέτριος; 1. Tim. 3, 3. Tit. 3, 2. Jak. 3, 17. 1. Petr. 2, 18. Add. ad Esth. 6, 8. 2. Makk. 9, 27.) Vrgl. z. 2. Kor. 10, 1. Gegentheil: ἀκριβοδίκαιος, Arist. Eth. Nic. 5, 10, 8. Ueber das substantivirte Adject. Neutr. s. z. 3, 8. Es könnte auch heissen: euer *geziemendes* Benehmen (so *Matthies)*, s. z. B. die Stellen aus Plato b. *Ast* Lex. I. p. 775. Aber wie unbestimmt wäre diese Forderung! Die *allgemeine Pflicht des christlichen Wandels* (welche *Matthies* darin findet) wird erst V. 8. dargelegt. Und im N. T. kommt ἐπιεικ. immer in obigem besondern Sinne vor. — γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρ.) *werde von allen Menschen erkannt*, durch erfahrungsmässige Beobachtung eures Verhaltens. Vrgl. Matth. 5, 16. Die *Allgemeinheit* des Ausdrucks (welche übrigens *populär* zu nehmen ist: kein Mensch lerne euch von unmilder, rigoröser Seite kennen) verbietet, auf das Verhältniss zu den *Feinden des Kreuzes Christi*, gegen welche sie nicht gehässig gesinnt sein sollten *(Chrys., Oecum., Theophyl.)*, oder auf die *Feinde des Christenthums (Pelag., Theodoret., Erasm.* u. M.), oder auf die *Judaisten (Rheinw.)* zu beziehen, obwohl alle diese nicht ausgeschlossen sind, und das *Motiv* der Ermahnung in den anfechtungsreichen Verhältnissen nach aussen, der Neigung zum

sittlichen Stolze gegenüber, mit zu finden ist. — Die *Aufeinanderfolge* der äusserlich unvermittelten Ermahnungen erklärt sich psychologisch dadurch, dass die Stimmung der christlichen Freudigkeit eben so sehr über den Rigorismus, auf Recht und Anspruch zu bestehen, wie über das sorgliche Wesen (V. 6.) erheben muss. Weder mit jenem noch mit diesem könnte das *χαίρειν ἐν κυρίῳ* bestehen, bei welcher das Herz zu nachgiebiger Liebe sich erweitert und alles Sorgen auf Gott wirft. — *ὁ κύριος ἐγγύς)* verweist auf die *Nähe der Parusie Christi*, 1. Kor. 16, 22. Vrgl. z. *ἐγγύς* Matth. 24, 32 f. Luk. 21, 31. Apok. 1, 3. 22, 10. Rom. 13, 11. Jak. 5, 8. Die Beziehung auf *Gott*, nach welcher P. „*divinae providentiae fiduciam*" *(Calvin)* an's Herz legte (vrgl. Ps. 34, 18. 119, 151. 145, 18.; so auch *Pelag., Luther, Calvin, Zanch., Wolf* u. M., auch *Rheinw., Matthies, Rilliet, Corn. Müller)*, ist nach V. 1. 2. 4. nicht vom Contexte dargeboten, welcher vielmehr erst V. 6. auf Gott verweist. Richtig werden übrigens die Worte seit *Chrys.* gewöhnlich zum *Vorhergehenden* gezogen. Ist der Herr nahe, welcher als *Vindex* alles geduldeten Unrechts und als *σωτήρ* der Gläubigen kommt: wie sollten sie nicht in dieser Aussicht der nahen Ueberwindung und Beseligung (3, 20.) gern und getrost auf Alles verzichten, was der christlichen *ἐπιείκεια* entgegen wäre! So liegt zu letzterer die *Ermuthigung* darin. Das Folgende *(Hoelem.* bezieht auf Beides) hat seine vollständige Beziehung, und zwar auf Gott, durch den Gegensatz *ἀλλ' ἐν παντὶ* etc.

V. 6. *Machet euch um nichts Besorgniss*, — ist nicht willkürlich zu beschränken (wie mit *Grot., Flatt, Weiss* u. M. auf *ängstliches* Sorgen); *über nichts* (weder über Noth, noch Verfolgung, noch drohende Zukunft u. s. w.) sollen sie überhaupt sich Sorge machen (vrgl. Matth. 6, 25 ff.), sondern vielmehr u. s. w.; *μηδέν*, welches mit Nachdruck voransteht, ist *Objects*-Accus. (1. Kor. 7, 32 ff. 12, 25. Phil. 2, 20.), Vrgl Xen. Cyrop. 8, 7, 12.: *τὸ πολλὰ μεριμνᾶν καὶ τὸ μὴ δύνασθαι ἡσυχίαν ἔχειν.* Das Sorgen ist auch hier wie Matth. 6. Gegensatz des vollen Gottvertrauens. Vrgl. 1. Petr. 5, 7. „Curare et orare plus inter se pugnant quam aqua et ignis", *Beng.* — *ἐν παντί*) *in Jeglichem*, dem *μηδέν* entgegengesetzt; daher: *in jeder Sache, Angelegenheit* (vrgl. Eph. 5. 24. 2. Kor. 4, 8. al. 1. Thess. 5, 18. Plat. Euthyd. p. 301. A.), nicht: *jederzeit* (*Syr., Grot., Bos, Flatt, Rheinw.)*. Die wörtlich richtige Uebersetzung der *Vulg.: in omni* (Neutr.) *oratione* hat den Irrthum bei *Ambros.: per omnem orationem* veranlasst. — *τῇ προσευχῇ*

κ. τῇ δεήσει) *durch das Gebet und durch die Bitte.* Ueber den Unterschied von Beidem (jenes *allgemein*, dieses *Bittgebet*) s. z. Eph. 6, 18. Der *Artikel* bezeichnet das Gebet und die Bitte überhaupt, in abstracto, und der *wiederholte* Artikel hält beide Begriffe mit Nachdruck auseinander. *Winer* p. 117. — μετὰ εὐχαρ.) gehört zu γνωριζ. etc., welches, alles *Sorgliche* des Betens ausschliessend, niemals (vrgl. 1. Thess. 5, 18. Kol. 3, 17.) ohne *Danksagung* für die bereits empfangenen und fortwährend erfahrenen Erweise der göttlichen Liebe, deren sich der Christ *unter allen Umständen* bewusst ist (Rom. 8, 28.), geschehen soll. Im Danksagen des Bittenden spricht sich die völlige Hingabe in Gottes Willen, das Gegentheil der Sorge aus. — τὰ αἰτήματα ὑμ.) *was ihr begehret* (Plat. rep. 8. p. 566. B. Dionys. Hal. Antt. 6, 74. Luk. 23, 24.), d. i. nach dem Contexte: euere *Bittanliegen* (1. Joh. 5, 15. Dan. 6, 7. 13. Ps. 19, 6. 36, 4. al. *Schleusn.* Thes. I. p. 100.). — γνωριζέσθω πρὸς τ. θεόν) *müssen kund gethan werden an Gott; πρός, versus;* ist das *coram* der Richtung. Vrgl. *Bernhardy* p. 265. *Ast* Lex. Plat. III. p. 187. Die Vorstellung selbst (γνωριζ.) ist populär-anthropopathisch; Matth. 6, 8. Treffend übrigens zur Sache *Beng.:* „qui desideria sua praepostero pudore ac diffidenti modestia — — velant, suffocant ac retinent, curis anguntur; qui filiali et liberali fiducia erga Deum expromunt, expediuntur. Confessionibus ejusmodi scatent psalmi."

V. 7. Höchst glücklicher *Erfolg*, welchen die Befolgung von V. 6. für den inwendigen Menschen haben wird. Wie unabhängig ist dieser Segen von der concreten Gewährung oder Nichtgewährung des Gebetenen! — ἡ εἰρήνη τ. θεοῦ) der von Gott (durch den heil. Geist, vrgl. χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ Rom. 14, 17.) gewirkte *Seelenfriede*, die allen innern Zwiespalt und Streit ausschliessende Ruhe und Befriedigung des Gemüthes in Gottes Rath und Liebe, wie sich dieselbe z. B. Rom. 8, 18. 28. ausspricht. So im Wesentlichen *Luther, Beza, Calvin, Calov., Corn. a Lap., Beng.* u. V., *Heinr., Rheinw., Flatt, B. Crus., Hoelem., Rilliet, de Wette, Wiesing., Ewald, Weiss, Schenkel, Winer* p. 168. Diese Fassung, und nicht (gegen *Theodoret.* u. *Pelag.*) die dem gewöhnlichen Gebrauche des correlaten ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης V. 9. entsprechende Erklärung vom Frieden der *Eintracht mit den Brüdern* (Rom. 15, 33. 16, 20. 2. Kor. 13, 11. 1. Thess. 5, 23. 2. Thess. 3, 16.), ist hier vom Zusammenhange gefordert durch den Gegensatz von μεριμνᾶτε V. 6., sowie durch das Prädicat ἡ ὑπερέχουσα πάντα

νοῦν, welches vom Frieden der Eintracht zu viel und zu Allgemeines aussagen würde, dagegen es zu der innern seligen Ruhe, die Gott wirkt, im Gegensatz zu den *μεριμναῖς*, denen der schwache *νοῦς* für sich unterliegt, trefflich passt, wie denn endlich auch bei Classikern (Plat. Pol. 1. p. 329. C. 2. p. 372. D.) und sonst (Sap. 3, 3.) *εἰρήνη* die *tranquillitas* und *securitas*, deren man geniesst, bezeichnet, eine Ruhe, die hier durch *τοῦ θεοῦ* die Weihe des göttlichen Ursprungs trägt. Vrgl. *εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ* Kol. 3, 15. Joh. 14, 33.; dagegen die falsche *εἰρήνη κ. ἀσφάλεια* 1. Thess. 5, 3. Demnach ist auch nicht nach Rom. 5, 1. „pax, *qua reconciliati estis Deo*" (*Erasm.* Paraphr., so *Chrys.*, *ἡ καταλλαγή, ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ*, u. *Theophyl.*, *Oecum.*, *Beza*, *Estius*, *Wetst.* u. M., auch *Storr*, *Matthies*) zu verstehen, was zu allgemein wäre und dem Contexte fern liegt *). Der Friede der Versöhnung ist die Voraussetzung der hier gemeinten gottgewirkten sittlichen Stimmung; jene *εἰρήνη* ist *πρὸς τὸν θεόν*, diese *τοῦ θεοῦ*. — *ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*) *welcher jede Vernunft übertrifft*, nämlich hinsichtlich seiner heilsamen Kraft und Wirksamkeit, d. h. *welcher mehr als jede Vernunft über alle Sorge zu erheben*, zu trösten und zu kräftigen vermag. *Keine* Vernunft, weil diese in ihrem sittlichen Wollen und Streben der Macht der *σάρξ* gegenüber zu schwach ist (Rom. 7, 23. 25. Gal. 5, 17.), ist im Stande, jene klare, heilige Erhebung und Stärke wider die Welt und ihre Bekümmernisse zu geben; das vermag nur die Wirksamkeit des göttlichen Friedens, welcher durch den Geist in's gläubige Herz gegeben wird, wenn es sich durch Gebet und Bitte mit Danksagung zu Gott erhoben und ihm seine Anliegen vertraut hat. Da *erfährt* das Herz kraft jenes seligen Friedens, was es vermöge Denkens und Wollens zu erfahren ausser Stand wäre. Nach *de Wette* ist der *zweifelnde* und das Gemüth beunruhigende *νοῦς* gemeint, welcher vom Gottesfrieden übertroffen werde, weil dieser auf dem Glauben und Gefühl beruhe. Dagegen ist *πάντα*, wornach nicht blos jede *zweifelnde*, sondern *jede* Vernunft gemeint ist. *Niemand*, auch der Gläubige und Wiedergeborene nicht, hat durch seine Vernunft und ihre reflectirende Thätigkeit, was er durch den Gottesfrieden hat. Vrgl. *Ewald* u. *Schenkel*. Aber *Andere* haben (vrgl. Eph. 3, 19.) von der *Unbegreiflichkeit*

*) Auch *v. Heng.* erklärt so, wobei er noch ganz ohne zureichenden Grund *per prosopopoeiam* deutet: „et Deus, pacis illius auctor" etc. Vrgl. *Estius*.

des Gottesfriedens erklärt, „dessen Grösse der Verstand nicht einmal fassen kann“ *(Wiesing.)*. So schon *Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Calvin, Grot.*, auch *Hoelem.* u. M. Vrgl. *Weiss:* „er kann es nicht verstehen, wie man *allen* Schicksalen gegenüber ruhig und freudig sein könne.“ Aber der Context nach dem vorhergehenden *μηδὲν μεριμνᾶτε* etc. und nach dem folgenden *φρουρήσει* etc. führt nur auf den beglückenden *Einfluss*, hinsichtlich dessen der Friede Gottes jedwede Vernunft überragt, mithin *wirksamer* ist als sie. Es ist ein *ὑπερέχειν τῇ δυνάμει*; die *Unbegreiflichkeit* der *εἰρήνη θεοῦ* hervorzuheben, hatte P. keine Veranlassung. — Ueber *ὑπερέχειν* mit *Accus.* (gewöhnlich mit Genit, 2, 3.) s. *Kühner* II. p. 197. — *φρουρήσει* etc.) nicht: *custodiat (Vulg., Chrys., Theodoret., Theophyl.: ἀσφαλίσαιτο, Luther, Calov., Corn. a Lap.* u. M., auch *Storr, Heinr., Flatt; Matthies* will den Sinn des Futur. u. Optat. *verschmelzen)*, sondern: *custodiet* (*Castal., Beza, Calvin*), womit der *Schutz vor allen nachtheiligen Einflüssen* (vrgl. 1. Petr. 1, 5.) gemeint ist. Vrgl. Plat. Pol. 8. p. 560. B.: *οἱ — — ἄριστοι φρουροί τε καὶ φύλακες ἐν ἀνδρῶν θεοφιλῶν εἰσὶ διανοίαις.* „*Animat* eos hac fiducia“. *Erasm.* Annot. Näher bestimmt wird diese schützende Wirksamkeit durch *ἐν Χ. Ἰ.*, welches den specifischen Charakter derselben ausdrückt, sofern jener Gottesfriede *in Christo*, als in dem Elemente seines Vorhandenseins und Lebens ist, und daher als *christlicher* Friede auch nicht ausser, sondern *in* dieser ethischen Sphäre *wirkt*; seine Wacht ist die *christliche*. *Andere* betrachten *ἐν Χ. Ἰ.* als das auf Seiten der *Leser* Stattfindende, *worin* der Gottesfriede sie *erhalten* werde, nämlich „*in der Einheit mit Christo*, in seinem gottseligen, heiligen Leben,“ *de Wette*, oder *ὥστε μένειν καὶ μὴ ἐκπεσεῖν αὐτοῦ*, *Oecum.*, vrgl. *Chrys., Theophyl., Luther, Zanch.* u. M., auch *Heinr.* („in constanti erga ejus religionem fide“), *Storr, Flatt, Rheinw., v. Heng., Matthies, Rilliet, Wiesing., Weiss.* Allein die Worte besagen nicht, worin die bewachende Thätigkeit *erhalten* oder *bewahren* (nicht *τηρήσει* schreibt P., vrgl. Joh. 17, 11.), sondern worin sie *geschehen* werde, daher in so weit die ungenaue Fassung *per Christum (Erasm., Grot, Estius* u. M.) richtiger ist. Was *Hoelem.* hat („Christo fere cinguli instar *τὰς καρδίας ὑμῶν* etc. circumcludente“ u. s. w.), ist um so verkünstelter, je gangbarer die Vorstellung *ἐν Χριστῷ*, vom Elemente, in welchem sich das Leben und Wirken als christliches bewegt, dem Apostel war. — Die *verderblichen Einflüsse selbst*, deren Abhaltung mit *φρουρήσει* etc. gemeint ist, sind nicht will-

kürlich zu beschränken, als etwa auf die *Gegner (Heinr.)*, oder den *Satan (Beza, Grot.* u. M.), oder die *Sünde (Theophyl.)*, oder die *pravas cogitationes (Calvin)*, oder *omnes insultus et curas (Beng.)* u. dergl., sondern ganz allgemein, alles solches Einzelne mit umfassend, zu belassen. Gut *Erasm.* Paraphr.: „adversus omnia, quae hic possunt incidere formidanda.“ — *τὰς καρδ. ὑμ. κ. τὰ νοήμ. ὑμῶν*) mit Nachdruck aus einander gehalten. Uebrigens genügt *Bengel's* Note: „Cor sedes cogitationum.“ Vrgl. *Roos* Fundam. psychol. ex sacr. script. III. §. 6 : „causa cogitationum interna eaque libera.“ Das Herz ist der Träger des Selbstbewusstseins, und daher die sittliche Werkstätte der Denk- und Willensthätigkeit. Ueber die *νοήματα*, als die Producte der theoretischen und praktischen Vernunft („die Denk- u. Willensgebilde“), daher auch Absichten, Anschläge (Plat. Polit. p. 260. D.) mit bezeichnend, vrgl. *Beck* bibl. Seelenl. p. 59. Willkürlich ist die Scheidung, dass *τ. καρδ.* auf Affect und Willen, und *τ. νοήμ.* auf die Intelligenz gehe *(Beza, Calvin)*.

V. 8 f. *Summarische* (*ὅσα — — εἴ τις*) *Schlussaufforderung* zur christlichen Denk- und (V. 9.) Handlungsweise, Alles enge und scharf mit wenig vielsagenden Worten zusammendrängend, durch *τὸ λοιπόν* eingeführt, womit P. schon 3, 1. zum Schlusse hatte übergehen wollen. S. z. 3, 1. Diess *τὸ λοιπόν* ist aber nicht wiederanknüpfend (*Matthies*, *Ewald* nach Aelteren), da es 3, 1. eine ganz *andere* Aufforderung einführte, sondern ohne alle Beziehung auf 3, 1. den Gedanken-Uebergang enthaltend: was ausserdem noch als Pflicht euch obliegt, ist Folgendes. Nach *de Wette* soll es hervorheben, was ausser dem, was *Gott* thut, V. 7., dem *Menschen* zu thun bleibe. Dann müsste wenigstens durch *ὑμεῖς* vor *ἀδελφοί*, oder sonstwie, eine Gegenüberstellung dessen, was *menschlicher* Seits geschehen soll, *ausgedrückt* sein. — *ὅσα*) *alles was*, nichts ausgenommen, mit grossem Nachdrucke sechsmal asyndetisch gesagt. „Vehementer auditorem commovet ejusdem redintegratio verbi“, *Auct. ad Herenn.* 4, 28. Vrgl. 3, 2. *Buttm.* neut. Gr. p. 341. — *ἀληθῆ*) Der durchaus *ethische* Inhalt der ganzen Aufforderung verlangt, nicht die *theoretische* Wahrheit *(v. Heng.)*, sondern das, was *sittlich wahr* ist, zu verstehen, d. h. *das mit der objectiven Norm der Sittlichkeit, welche im Evangelium enthalten ist, Uebereinstimmende. Chrys.*: *ἡ ἀρετή· ψεῦδος δὲ ἡ κακία. Oecum.*: *ἀληθῆ δέ φησι τὰ ἐνάρετα.* Vrgl. auch *Theophyl.* S. 1. Joh. 1, 6. Joh. 3, 21. Eph. 5, 9. 1. Kor. 5, 8. Auf die Wahrheit im *Reden* zu

beschränken (*Theodoret.*, *Beng.*), ist willkürlich an sich, und der Allgemeinheit der folgenden Prädicate nicht entsprechend, wornach nicht einmal speciell das *ungeheuchelte Wesen* (*Erasm.*, *Grot.*, *Estius* u. M.; vrgl. Eph. 4, 21. Plat. Phil. p. 59. C.: τὸ ἁληθὲς καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές) zu verstehen ist. — σεμνά) *ehrwürdig*, denn es ist *gott*gemäss. Vrgl. 1. Tim. 2, 2.: εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Plat. Soph. p. 249. A. σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν. Xen. Oec. 6, 14.: τὸ σεμνὸν ὄνομα τὸ καλόν τε κἀγαθόν. Dem. 385. 11. Herodian. 1, 2, 6. Ael. V. H. 2, 13. 8, 36. Polyb. 9, 36, 6. 15, 22, 1. 22, 6, 10. — δίκαια) *rechtbeschaffen*, wie es sein soll; nicht auf die Verhältnisse „erga alios" (*Bengel*, *Heum.* u. M., vrgl. auch *Schenkel*) zu beschränken, so dass die Gerechtigkeit im engern Sinne (so auch *Calvin*: „ne quem laedamus, ne quem fraudemus", *Estius*, *Grot.*, *Calov.* u. M.) gemeint sei. — ἁγνά) *rein*, *unbefleckt*, nicht: *keusch* im engern Sinne (2. Kor. 11, 2. Plut. Mor. p. 268. E. 438. C. al.), wie *Grot.*, *Calov.*, *Estius*, *Heum.* u. M. wollen. Gut *Calvin*: „castimoniam denotat in omnibus vitae partibus." Vrgl. 2. Kor. 6, 6. 7, 11. 1. Tim. 5, 22. Jak. 3, 17. 1. Petr. 3, 2. 1. Joh. 3, 3. — προσφιλῆ) *lieb*, *was geliebt wird*. Das ist eben auch wieder das *christlich Sittliche*, welches seiner ganzen Natur nach als das ethische καλόν das *Liebenswürdige* ist *). „Nihil est *amabilius* virtute, nihil quod magis alliciat ad diligendum", *Cic.* Lael. 28. Vrgl. ad Famil. 9, 14. Xen. Mem. 2, 1, 33. *Chrys.* denkt hinzu τοῖς πιστοῖς κ. ἰῷ θεῷ, *Theodoret.* blos τῷ θεῷ, *Andere* wie *Calov.*, *Estius*, *Heinr.* u. V.: amabilia *hominibus*. Aller solcher Ergänzungen bedarf es nicht. Das Wort kommt sonst im N. T. nicht vor; oft bei Classikern und Sir. 4, 8. 20, 13. *Andere* verstehen das *liebreiche Wesen* gegen die Mitmenschen, Wohlwollen, Freundlichkeit u. dgl. So *Grot.*; vrgl. *Erasm.* Paraphr.: „quaecunque ad alendam concordiam accommoda." Sprachlich tadellos (Herod. 1, 125. Thuc. 7, 86. Polyb. 10, 5, 6.), aber dem Contexte, welcher keine *speciellen* Tugenden aufführt, nicht entsprechend. — εὔφημα) nicht: „quaecunque *bonam famam conciliant*" (*Erasm.*, vrgl. *Calvin*, *Grot.*, *Corn. a Lap.*, *Estius*, *Heinr.*, *Rosenm.* u. M., auch *Rheinw.*), was das Wort (nur hier im N. T.) niemals heisst, sondern: *was wohllautet* (*Luther*), *was einen glücklichen* (faustum) *Laut hat*. d. i. was, wenn es genannt wird, glückbedeutend klingt, wie z. B. *brav*, *bieder*, *edel* u. s. w. Entgegengesetztes wäre δύσφημα. Vrgl. Soph.

*) Gut *Luther*: „*lieblich*" und schon *Goth.*: „*liubaleik*".

Aj. 355.: *εὔφημα φώνει.* Plat. Leg. 7. p. 801. A.: *τὸ τῆς ᾠδῆς γένος εὔφημον ἡμῖν.* Aesch. Suppl. 694. Polyb. 31, 14, 4. Lucian. Prom. 3. *Storr*, welchem *Flatt* folgt: „*sermones, qui bene aliis precantur.*“ So in der spätern Gräcität (auch Symm. Ps. 62, 6.); hier aber, als zu speciell, nach dem Contexte abzuweisen. — *εἴ τις* etc.) nicht die *Mittel zur Aneignung* der vorherigen Stücke enthaltend *(Schenkel)*, sondern alles Genannte *zusammenfassend: wenn es irgend eine Tugend und wenn es irgend ein Lob giebt*, nicht: wenn es irgend *noch eine andere* u. s. w. *(de Wette).* *ἀρετή* (bei P. nur hier, und sonst im N. T. nur noch 1. Petr. 2, 9. 2. Petr. 1, 3. 5.) *) im ethischen Sinne: *moralische Tüchtigkeit in Gesinnung und Handlung* (Gegentheil: *κακία*, Plat. Pol. 4. p. 444. D. 445. C. 1. p. 348. C.). Vrgl. aus d. Apokr. Sap. 4, 1. 5, 13., oft in den Büch. d. Makk. — *ἔπαινος*) nicht *res laudabilis (Calvin, Grot., Estius, Flatt, Matthies, v. Heng.* u. V., vrgl. *Weiss)*, sondern *Lob (Erasm.*: „laus virtutis comes“), was der Leser im Sinne des Ap. nicht anders als von einem dem sittlichen Werthe des Gegenstandes wirklich entsprechenden Lob-Urtheile verstehen konnte. So ist z. B. was P. 1. Kor. 13. von der Liebe rühmt, ein *ἔπαινος*, oder wenn Christus die Demüthigen, Friedfertigen, Barmherzigen u. s. w. selig preist u. dergl. „Vera laus uni virtuti debetur,“ *Cic.* de orat. 2, 84, 342.; die Tugend ist *καθ' αὑτὴν ἐπαινετή*, Plat. Def. p. 411. C. Verfehlt waren daher Zusätze wie *ἐπιστήμης* (D.* E.* F. G.) oder *disciplinae* (Vulg. It. Ambrosiast. Pel.). — *ταῦτα λογίζεσθε*) *das erwäget*, das nehmet in Ueberlegung, machet es zum Gegenstande eueres Nachdenkens, nämlich (s. V. 9.) um euer Verhalten darnach zu bestimmen. „Meditatio praecedit, deinde sequitur opus,“ *Calvin.* Vrgl. z. *λογίζεσθαι* Ps. 52, 2. Jer. 26, 3. Nah. 1, 9. Ps. 35, 4. 36, 4. 3. Makk. 4, 4. Soph. O. R. 461. Herod. 8, 53. *Sturz* Lex. Xen. III. p. 42. — V. 9. Die christliche Sittlichkeit, wel-

*) Dafür, dass P. das Wort sonst nicht braucht, ist nicht mit *Beza* als Grund anzuführen: „verbum nimium humile, si cum donis Spiritus sancti comparetur.“ Dagegen zeugt schon u. St. selbst, die ja auch keine andere als *christliche* Sittlichkeit meint. Wohl aber lagen ihm, wie den neutestam. Schriftstellern überhaupt, die dem *christlichen* Ideenkreise entsprechenderen *specifischen* Bezeichnungen des Tugendbegriffes, wie *δικαιοσύνη, ὑπακοή, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ὁσιότης* etc., zu nothwendig nahe, um sich das Wort der allgemeinen Moral *ἀρετή* als das ihm gangbare anzueignen, so würdig und erhaben auch namentlich die Platonische Lehre den Begriff desselben gefasst hatte (*ὁμοιοῦσθαι θεῷ*, Polit. 10. p. 613. A.).

che P. seinen Lesern V. 8. durch eine Reihe von Prädicaten empfohlen hat, legt er ihnen nun noch näher (in unmittelbarer Beziehung auf ihr Verhältniss zum Apostel) an's Herz als dasjenige, was sie auch gelernt hätten, und worin er ihnen zum Exempel gedient habe. — Das *erste* καί ist daher *auch*, welches zu den vorherigen Prädicaten ein neues Moment der Verpflichtung hinzutreten lässt (so *Luther, Beng., Rilliet, Schrad., v. Heng., de Wette, Wiesing., Weiss, Schenkel*), nicht, wie oft erklärt wird, das Folgende vorbereitend *(sowohl — als auch)*. Die nachherigen drei καί sind das einfache *und*, so jedoch, dass das Ganze als *zweitheilig* zu betrachten ist (gegen *Hoelem.*, welcher καὶ ἐμάθ. als *Genus* nimmt, dem die folgenden Punkte als *Species* untergeordnet seien): „Duo priora verba ad *doctrinam* pertinent, reliqua duo ad *exemplum*" *(Estius)*. — ἅ) nicht wieder *quaecunque*, sondern *quae;* jenes wäre unangemessen gewesen, da P. nur den *ethischen* Theil des Unterrichtes meinen konnte, und gewiss weit davon entfernt war, zu fordern, *Alles*, was die Leser an ihm gehört und gesehen, zu thun. *Bengel:* „facit transitionem a generalibus ad Paulina." — παρελάβετε) *angenommen habet.* Vrgl. 1. Kor. 15, 1. Joh. 1, 11. Polyb. 33, 16, 9. Die Fassung: *empfangen habet (Vulg., Erasm., Luther, Beza* u. d. Meisten, auch *Rheinw., Rilliet, Hoelem., de Wette, Weiss)*, so dass es den mitgetheilten *Unterricht* bezeichne (1. Thess. 2, 13. 4, 1. 2. Thess. 3, 6. 1. Kor. 11, 23. Gal. 1, 9. 12. Kol. 2, 6. vrgl. Plat. Theaet. p. 198. B.: παραλαμβάνοντα δὲ μανθάνειν), würde eine *doppelte* Bezeichnung des *Einen* Momentes ergeben *), und dagegen den als Motiv so wichtigen Punkt des *Assensus fehlen* lassen; auch würde man logisch die beiden Worte in umgekehrter Stellung erwarten müssen (vrgl. Gal. 1, 12.). — ἠκούσατε) bezieht sich nicht auf die *Predigt* des Ap. *(Erasm., Calvin, Elsn., Rheinw., Matthies)*, welche in den vorherigen beiden Stücken bereits völlig erschöpft ist; es bezeichnet auch nicht: „audistis *de me absente*" *(Estius* u. M., auch *Hoelem.* u. *Rilliet)*, da sich alle übrigen Punkte auf die Zeit seiner *Anwesenheit* beziehen, mithin nicht blos das *de me*, sondern auch das *absente* rein eingetragen wäre. Nein, durch ἠκούσατε *und* εἴδετε,

*) Man hat zwar *reelle Unterschiede* gemacht, aber wie rein willkürlich! So *Grot.* (vrgl. Hammond): ἐμάθ. gehe auf die *primam institutionem*, παρελάβ. auf die *exactiorem doctrinam*. Anders *Rilliet*: jenes bezeichne: „*son enseignement direct*", dieses: „*les instructions, qu'il leur a transmises sous une forme quelconque.*"

zu welchem *Beiden ἐν ἐμοί* gehört, stellt er den Lesern *das eigene Beispiel christlicher Sittlichkeit*, welches er ihnen bei seiner Anwesenheit gegeben, *merismatisch* dar, sofern sie es theils *hörend*, in seinem ganzen *mündlichen* Benehmen unter ihnen, theils *sehend*, in seiner *Handlungsweise* unter ihnen, an ihm (*ἐν ἐμοί* vrgl. 1, 30.) wahrgenommen hatten, also sein Beispiel in *Wort* und *That*. — *ταῦτα πράσσετε*) *das treibet* (s. z. Joh. 3, 20.), verhält sich zu *ταῦτα λογίζεσθε* V. 8. nicht ausschliessend, so dass für das V. 8. Gesagte blos das *λογίζεσθαι*, aber für das V. 9. Bezeichnete das *πράσσειν* gefordert würde, sondern beide Thätigkeiten, welche *sachlich* für den Inhalt beider Verse zusammengehören, sind nach der Ausdrucksweise des Parallelismus *formell* geschieden. Vrgl. z. 2, 8. u. Rom. 10, 10. — *καὶ ὁ θεὸς* etc.) der Sache nach die nämliche Zusage, welche V. 7. gegeben war. *Gott, welcher den Frieden wirkt* (jenen heiligen Seelenfrieden V. 7.), *wird mit euch sein*, womit der Beistand durch den heil. Geist gemeint ist; dessen *besondere* Wirksamkeit aber, welche P. im Sinne hat, ist eben durch das Prädicat *τῆς εἰρήνης* unverkennbar.

Anmerk.: Man beachte, dass die Prädicate V. 8. *ἀληθῆ — εὔφημα* nicht verschiedene *einzelne Tugenden* bezeichnen, sondern dass jedes *das christlich sittliche Wesen überhaupt* darstellt, so dass der Sache nach das *Nämliche*, aber *nach seinen verschiedenen empfehlenden Seiten* bezeichnet wird. Vrgl. Cic. Fin. 3, 4, 14.: „*Una virtus unum istud, quod honestum appellas, rectum, laudabile, decorum.*“ Das *christlich* Sittliche aber hat P. im Auge, wie aus V. 9. klar erhellt, daher der von *Heinr.* gebilligte Schluss, dass die Vorschriften der *Vernunft*-Moral „*et pro divinis in evang. Christi traditis habenda esse, licet eorum nulla usquam mentio fiat disertior*“, wenigstens aus u. St. mit Unrecht gezogen wird. Vrgl. Rom. 12, 2.

V. 10. Durch *δέ* weiterführend, lässt P. nun schliesslich noch eben so würdig wie fein *verbindliche Aeusserungen über die empfangene Unterstützung* folgen bis V. 20. Er hatte ja das Liebeswerk bislang nur kurz und gelegentlich erwähnt 2, 25. 30. *Baur* findet in der Unterstützung selbst einen Widerspruch mit 1. Kor. 9, 15., und vermuthet, der Verf. habe 2. Kor. 11, 9. vor Augen gehabt, und zu viel aus d. St. gefolgert. Allein *Baur* selbst vielmehr hat aus 1. Kor. 9, 15. zu viel und Unrichtiges gefolgert, da P. an dieser St. von *Sold für die Predigt*, nicht von fremden Liebesgaben redet, welche ihn vielmehr mit in den Stand setzten, in Achaia unentgeltlich zu predigen. 2. Kor. 11, 8 ff.

Ueberdiess ist von regelmässigen Geldsendungen an u. St. keine Rede, — ἐν κυρίῳ) wie 3, 1. 4, 4. Es war ja keine *ausser Christo* sich bewegende Freude; οὐ κοσμικῶς ἐχάρην, φησίν, οὐδὲ βιωτικῶς, *Chrys.* — μεγάλως) *höchlich*. Vrgl. LXX. 1. Chron. 29, 9. Neh. 12, 42. Polyb. 3, 87. 5. Die Stellung am Ende ist nachdrücklich. S. z. Matth. 2, 10. u. *Stallb.* ad Plat. Phaedr. p. 256. E. Menex. p. 235. A. — ὅτι ἤδη ποτέ etc.) ist zu übersetzen: *dass ihr endlich einmal wieder in den blühenden Zustand gekommen seid, mein Bestes in Bedacht zu nehmen, behuf dessen ihr auch Bedacht nahmet, aber keine günstige Zeit hattet.* — ἤδη ποτέ) kann an sich betrachtet: *bereits einmal, schon einmal*, oder wie Rom. 1, 10.: *tandem aliquando (Vulg.)* heissen. S. *Hartung* Partikell. I. p. 238. Vrgl. *Klotz* ad Devar. p. 607. Letzteres hier, wie sich aus ἐφ' ᾧ etc. ergiebt. Richtig schon *Chrys.* (vrgl. *Oec.* u. *Theophyl.*): es bezeichne χρόνον μακρόν, wo nämlich jenes θάλλειν nicht statt gefunden, welches nun wieder (vrgl. V. 15 f.) eingetreten. Dieser richtigen Fassung von ἤδη ποτέ ist um so weniger auszuweichen, da ein *Vorwurf*, welchen man in d. St. fand (ἐπιτίμησις, *Chrys.*), durchaus nicht darin liegt, wie sich schon an sich von dem Zartgefühle des Ap. erwarten lässt, und aus der richtigen Fassung des Folgenden hervorgeht. — ἀνεθάλετε) *wieder grün geworden seid (refloruistis*, Vulg.), wie ein Baum oder Frucht-Acker, welcher abgewelkt gewesen, und wieder ausgeschlagen und neue Sprosse (θαλλούς) getrieben hat *). *Gemeint* kann nicht das Wiederaufleben der *fürsorglichen Liebe* sein, so dass die Leser vorher ἀπομαρανθέντες ἐν τῇ ἐλεημοσύνῃ gewesen wären (*Oec.*, auch *Chrys.*, *Theophyl.*, *Pelag.*, *Erasm.*, *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Zeger*, *Beng.*, *Storr*, *am Ende*, *Flatt*, *Wiesing.*, *Ewald* u. d. Meisten, welche ἀνεθάλ. richtig intransitiv fassen, so wie Alle, welche es transitiv nehmen, s. nachher); denn wie unzart wäre diese Aeusserung, die man nicht mit *Weiss* von der Voraussetzung einer vorgängigen andern Gesinnung freisprechen könnte, und wie widersprechend dem gleich folgenden ἐφ' ᾧ ἐφρονεῖτε etc., womit ja die zeitherige fortwährende Sorge bezeugt ist!

*) Auf diesen bildlichen Ausdruck hin zu vermuthen, die Philipper hätten den Ap. grade im *Frühling* beschickt, und ἠκαιρεῖσθε dagehe auf die Winterzeit (*Beng.*), ist sinnig, aber gesucht und willkürlich. Das bildliche ἀνεθάλ. braucht nicht einmal grade ein *Frühlings*bild zu sein, wie es auch *Calvin*, *Estius*, *Weiss*, *Schenkel* u. M. nehmen.

Nein, das *Wiederaufblühen des Wohlstandes* (vrgl. *Rheinw., Matthies, v. Heng., B. Crus., Schenkel)*, dessen Gegentheil nachher ἠκαιρεῖσθε ausdrückt, wird bezeichnet, wie so oft glückliche Lagen unter dem Bilde des Grünens und Blühens dargestellt werden. Vrgl. Ps. 28, 7.: *ἀνέθαλεν ἡ σάρξ μου.* Sap. 4, 3 f. Hes. Op. 231.: *τέθηλε πόλις.* Pind Isth. 3, 9.: *ὄλβος — — θάλλων.* Pyth. 7, 22.: *θάλλουσαν εὐδαιμονίαν.* Plat. Legg. 12. p. 945. D.: *ἡ πᾶσα οὕτω θάλλει τε καὶ εὐδαιμονεῖ χώρα κ. πόλις.* Soph. Phil. 418. Ant. 690. al. Demnach ist es auch dem Zartsinne und dem Contexte entgegen, *ἀνεθάλ. transitiv* zu fassen: *revirescere sivistis* solitam vestram rerum mearum procurationem" *(Hoelem.*, vrgl. *Coccej., Grot., Heins., Hammond* u. A., auch *Rilliet, de Wette, Weiss)*, obwohl der transitive Gebrauch von *ἀναθάλλειν* in d. LXX. u. Apokr. unbezweifelt (Ez. 17, 24. Sir. 1, 16. 11, 20. 50, 10., s. überh. *Schleusn.* Thes. I. p. 220 f.), und von *θάλλειν* auch den Classikern gangbar ist (Pind. Ol. 3, 24. Aesch. Pers. 616. al. *Jacobs* ad Anthol. VII. p. 103.). Mit Ungrund wendet man gegen die Fassung von Wiederaufblühen des *Wohlstandes* ein, dasselbe passe nicht als Gegenstand der Freude *in dem Herrn* (s. *Weiss);* es passt allerdings, wo ein solcher *Gebrauch* des aufgeblüheten Wohlstandes gemacht wird. — *τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν*) wird *gewöhnlich*, bei der richtigen intransitiven Fassung von *ἀνεθάλ.* *), so verstanden, dass *τὸ φρονεῖν* zusammengehört, und diess als *Accus. der nähern Bestimmung* betrachtet werden muss, welcher sich nur durch grössern Nachdruck von dem blosen epexegetischen Infin. unterscheidet. S. *Bernhardy* p. 356. *Schmalfeld* Syntax d. Griech. Verb. p. 401 f. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 222. Vrgl. *v. Heng.:* „negotium volo mihi consulendi." Allein die ganze Zusammengehörigkeit von *τὸ φρονεῖν* wird durch das folgende *ἐφ' ᾧ κ. ἐφρονεῖτε* zurückgewiesen, da ja *ἐφ' ᾧ*, wenn es nicht sprachwidrig durch *wiewohl (Luther, Castal., Michael., Storr)*. oder *so wie (Vulg., v. Heng.)* gegeben werden soll, nur jenes *τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν* in dem *ᾧ* enthalten könnte, und mithin die logisch ungereimte Vorstellung herauskäme: *ἐφρονεῖτε ἐπὶ τῷ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν*, man mag nun *ἐφ' ᾧ* gleich *οὗ ἕνεκα (Beza)* oder *qua de re (Rheinw., Matthies, de Wette, Wiesing., Ewald* u. M.), oder *in eo quod (Erasm.), in qua re (Corn. a Lap., Hoelem.)*, oder

*) Bei der *transitiven* Fassung (s. dagegen oben) wäre das ebenfalls zusammengehörige *τὸ φρονεῖν Objects*-Accus. von *ἀνεθάλ.* S. *Buttm.* neut. Gr. p. 226.

et post id (Grot.) u. dergl. auffassen. Zwar kommt man mit der Auskunft zu Hülfe, das φρονεῖν ἐπί sei ein Denken *ohne Thun*, und das φρον. ὑπέρ *mit Thun (de Wette, Wiesing.*, vrgl. *Ewald)*, aber wie rein willkürlich! Weniger willkürlich haben *Calvin* („de quo etiam cogitabatis") und *Rilliet* („vous pensiez bien à moi") ᾧ auf ἐμοῦ bezogen, wobei zwar jener logische Anstoss vermieden wird, hingegen der Einwand sich erhebt, dass ἐφ' ᾧ von P. sonst immer nur *neutral* gebraucht, und dass nicht abzusehen ist, weshalb er, wenn er ὑπὲρ ἐμοῦ relativisch aufnehmen wollte, nicht ὑπὲρ οὗ geschrieben haben sollte, da ohnehin in ἐπὶ die nähere und bestimmte Beziehung, welche er im Sinne haben musste, nicht ausgedrückt wäre, wenn es blos auf ἐμοῦ zurückginge, und da der Gedanken-Fortschritt nicht einen Wechsel der Präposition, sondern nur den Wechsel der Tempora (καὶ ἐφρονεῖτε) an die Hand gab. *Weiss*, ἐφ' ᾧ *worauf* Bedacht nehmen fassend, bezieht es auf ἀνεθάλετε zurück, welche Beziehung aber mit der activen Deutung von ἀνεθάλετε fällt. Für das einzig Richtige halte ich nach dem Allen, τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ *zusammenzunehmen* (vrgl. τὰ περὶ ὑμῶν 2, 20., auch τὰ παρ' ὑμῶν V. 18. u. s. überh. *Krüger* §. 50, 5, 12. *Bernhardy* p. 329), *und zwar als Objects-Accus. von* φρονεῖν (vrgl. *Bengel* u. *Schenkel*): *das, was zu meinem Besten dient, in Bedacht zu nehmen*, mein Bestes zu bedenken; zu ὑπέρ vrgl. 1, 7. Nur so gewinnt das Folgende seine wortgemässe, logische und feine Beziehung, indem nämlich ἐφ' ᾧ auf τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ geht. Dabei ist zu beachten: 1) dass ἐπί im Sinne des Zweckes steht (*Lobeck* ad Phryn. p 475. *Bernhardy* p. 251.): *behuf dessen; wofür;* 2) dass P. nicht wieder den blosen *Accus.* (ὃ καὶ ἐφρ.) geschrieben hat, weil sich ἐφ' ᾧ zugleich mit auf den Gegensatz ἠκαιρεῖσθε δέ beziehen soll; 3) dass der Nachdruck auf ἐφρονεῖτε *als Imperf.* liegt, und καί ein zu dem eben gesagten φρονεῖν *hinzutretendes* Moment anzeigt, daher καὶ ἐφρ. besagt: behuf dessen ihr nicht allein bedacht *seid* (nämlich *seit* dem ἀνεθάλετε), sondern auch bedacht *waret* (nämlich *vor* dem ἀνεθάλετε); endlich 4) dass nach ἐφρον. kein μέν steht, weil der Gegensatz unvorbereitet, desto lebendiger eintreten soll. — ἠκαιρεῖσθε) *ihr hattet keine günstige Zeit*, ein Wort später Gräcität. Diod. exc. Mai. p. 30., Phot., Suid. Gegentheil: εὐκαιρεῖν, *Lobeck* ad Phryn. p. 125. Unpassend und willkürlich wird diess: „deerat vobis *opportunitas mittendi*" (*Erasm., Estius, Grot., Beng., Rosenm.* u. M.) erklärt. Es geht, dem ἀνεθάλετε entsprechend, auf die *Ungunst der*

Vermögensverhältnisse (Chrys.: οὐκ εἴχετε ἐν χερσὶν, οὐδὲ ἐν ἀφθονίᾳ ἦτε; so auch *Theophyl.*, während *Oecum.* diese Fassung *neben* der vorherigen aufführt), welche bei den Philippern statt gefunden hatte, wie P. vom Epaphrod. und vielleicht auch aus einem die Liebesgabe begleitenden Gemeindeschreiben in Erfahrung gebracht. Vrgl. *εὐχαιρεῖν τοῖς βίοις, reich sein*, b. Polyb. 15, 21, 2. 32, 21, 12., und auch das blose *εὐχαιρεῖν* in demselben Sinne 4, 60, 10.; *εὐχαιρία:* 15, 31, 7. 1, 59, 7.; *ἀχαιρία* Polyb. 4, 44, 11. Plat. Leg. 4. p. 709, A.

V. 11. Abwendung eines Missverständnisses. — *οὐχ ὅτι*) wie 3, 12.: *nicht ist meine Meinung, dass ich's zufolge Mangels sage* (nämlich die Aeusserung der grossen Freude V. 10., welche P. nicht so meint, dass er sie zufolge empfundenen Mangels thue, aus welchem die Unterstützung ihn befreit habe). *κατά: zufolge* im *causalen* Sinne *(propter)*. S. *Matthiae* p. 1359. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 3, 12. Nach *v. Hengel's* Fassung: *„ut more receptum est penuriae*, s. hominibus penuria oppressis", müsste *κατά* nicht mit einem *Abstractum* verbunden sein (Rom. 3, 5. al.). — *ἐγὼ γὰρ ἔμαθον* etc.) *denn ich für meine Person* (mag es bei Anderen anders sein) *habe gelernt, in den Verhältnissen, in welchen ich mich befinde, selbstgenugsam zu sein*, d. h. ohne Begehr fremder Hülfe selbstständig genug zu haben. Es ergiebt sich aus dieser Begründung, dass er mit *οὐχ ὅτι καθ' ὑστ. λ.* nicht die objective, sondern die *subjective* Bedürftigkeit gemeint hat. — *ἐγώ*) mit edlem Selbstgefühl gesagt, ohne dass mit *Beng.* „in tot adversis" zu denken ist. — *ἔμαθον*) ist das Gelernthaben *durch die Erfahrung* (vrgl. Plat. Symp. p. 182. C.: *ἔργῳ δὲ τοῦτο ἔμαθον καὶ οἱ ἐνθάδε τύραννοι*), und was er hiernach *kann*, verdankt er dem kräftigenden Einflusse *Christi*, V. 13. Daher ist nicht zu erklären: „didici *divinitus*" (*Beng.*, vrgl. schon *Pelag.*). — *ἐν οἷς εἰμι*) *in der Lage, in welcher ich mich befinde*. S. Beispiele b. *Wetst.* u. *Kypke;* vrgl. auch *Mätzn.* ad Antiph. p. 131. Nicht blos die *dermalige*, sondern *jede* Lage, in welcher er sei, ist gemeint, ohne dass jedoch zu fassen ist: *„in quocunque statu sim"* (*Raphel, Wetst.* u. M.), was ungrammatisch ausgedrückt wäre. Contextwidrig (s. V. 12.) *Luther*: *bei welchen* (*οἷς* mascul.) *ich bin*. Ueber die *αὐτάρκεια* (von Personen gesagt), die *subjective* Selbstgenüge, vermöge deren man die Befriedigung des Bedürfens nicht von Anderen abhängig macht, sondern in sich selbst findet (vrgl. Sir. 40, 18. Xen. Anab. 4, 7, 1. 2, 6, 2. Dem. 450. 14.), s. z. 2. Kor. 9, 8.

V. 12. Diese *αὐτάρκεια* (bei Plat. Def. p. 412. B. *τελειότης κτίσεως ἀγαθῶν* genannt), welche er gelernt habe, *specificirt* nun P. *οἶδα*) *ich verstehe*, Ergebniss des *ἔμαθον*. — *καὶ ταπειν.*) *auch erniedriget zu werden*, nämlich durch Mangel, Noth und sonstiges den davon Betroffenen in die Lage der Niedrigkeit versetzendes Geschick. Dies *versteht* P., sofern er sich in dem rechten Verhältnisse zu solchem Geschicke zu halten weiss, so, dass er in sich selbst seine Genüge findet, und sie nicht in dem sucht, was er entbehrt. Ein Kommentar dazu: 2. Kor. 4, 8. 6, 9. 10. Analog, von der rechten Stellung zur Sache, so dass man nicht vom Ueberflusse verleitet wird, in letzterem, statt in sich selbst, seine Befriedigung zu finden, ist *οἶδα κ. περισσεύειν* zu verstehen. Gut *Pelag.*: „ut nec abundantia *extollar*, nec *frangar* inopia.“ — Das *erste καί* lässt zu dem Allgemeinen *ἐν οἷς εἰμι* die *Besonderung* nach der einen Seite hinzutreten, zu welcher dann das zweite „*auch*“ die gegentheilige Seite hinzufügt. Der *Gegensatz* aber ist hier weniger *adäquat* als nachher in *περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι*, da *ταπεινοῦσθαι* ein *umfassenderer* Begriff ist als das Gegentheil von *περισσεύειν*, auch eine *bildliche* Vorstellung enthält. Adäquat wäre gewesen: *ταπεινοῦσθαι — — ὑψοῦσθαι* (Matth. 23, 12. 2. Kor. 11, 7. Phil. 2, 8. 9. Polyb. 5, 26, 12. al.). Lebendige Beweglichkeit der Vorstellung, in deren Verkennung man diesem *περισσεύειν* (*Ueberfluss haben*) die Erklärung *excellere* (*Erasm., Vatabl., Calvin*), oder dem *ταπειν* die Deutung *arm sein*, *ὀλίγοις κεχρῆσθαι*, *Theophyl.* (*Estius* u. M. vrgl. auch *Corn. a Lap., Grot., Rheinc., Matthies, B Crus., de Wette*) aufgedrungen hat. — Im Folgenden ist *nach μεμύημαι kein Komma zu setzen*, und nicht so zu erklären, dass *ἐν παντὶ — — μεμύημαι* heisse: *in Alles bin ich eingeweiht*, und dann mit *καὶ χορτάζεσθαι* etc. der Begriff „*Alles*“ auseinandergelegt werde („cum re qualicunque omnibusque, tam saturitate et fame, quam abundantia et penuria, tantam contraxi familiaritatem, ut rationem teneam iis bene utendi,“ *v. Heng.*, vrgl. *de Wette*, *Rilliet*, *Wiesing.*; so im Ganzen auch *Chrys.*, *Erasm.*, *Estius* u. V., doch mit verschiedener Fassung von *παντί* und *πᾶσιν*). Dagegen ist, dass *μυεῖσθαι* dasjenige, worein man eingeweiht wird, nicht mit *ἐν* bei sich hat, sondern, und zwar gewöhnlich, im *Accus.* (Herod. 2, 51. Plat. Gorg. p. 497. C. Symp. p. 209. E. Lucian. Philop. 14.), oder auch im *Dativ* (Lucian. Demon. 11.), oder *Genit.* (Heliod. 1, 17.), daher *πᾶν κ. πάντα* oder *παντὶ κ. πᾶσιν* oder *παντὸς κ. πάντων* stehen müsste (3. Makk. 2, 30.

steht es mit *κατά* c. acc.). Nein, P. sagt, dass er *in Jedem und in Allem*, d. h. unter allen möglichen Verhältnissen, *eingeweiht*, d. i. völlig vertraut damit *sei, sowohl gesättigt zu werden als auch zu hungern, sowohl Ueberfluss als Mangel zu haben;* unter allen Umständen verstehe er es völlig, das rechte Verhältniss zu diesen verschiedenen Erfahrungen, welches er V. 11. durch *αὐτάρκης εἶναι* bezeichnet hatte, zu bewahren. — *ἐν παντὶ κ. ἐν πᾶσι*) ist nach Analogie von *ἐν οἷς εἰμι* V. 11., und Beides daher *neutral* zu fassen, und rein willkürlich war es, *ἐν παντί ubique* (*Vulg., Castal., Beza, Calvin* u. V.) zu nehmen, oder es auf die *Zeit* (*Chrys., Grot.*) oder auf *Zeit und Ort* (*Theophyl., Erasm.* u. M., auch *Matthies*) zu beziehen, während *Luther* und *Beng. παντί* richtig neutral, aber *πᾶσιν* als *Mascul.* nehmen (*Beng.*: „respectu omnium hominum"). Zu ergänzen ist bei beiden Worten nichts, obwohl der Sache nach *Oecum.* richtig deutet: *ἐν παντὶ πράγματι, φησὶ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς παρεμπίπτουσι.* — *μεμύημαι*) das eigentliche Wort von den verschiedenen Weihegraden der Mysterien (*Lobeck* Aglaoph. I. p. 38 ff.), steht hier im uneigentlichen Sinne, wie *initiatum esse*, von besonderer, ungewöhnlicher, nicht Jedem erreichbarer *vertrauter Bekanntschaft* mit etwas. S. *Munthe* Obss. p. 383. *Jacobs* ad Anthol. III. p. 488. Gegentheil: *ἀμύητος.* — Man beachte die Klimax: *ἔμαθον — οἶδα — μεμύημαι.*. Wem er diese hohe geistige Ueberlegenheit über die äusseren Verhältnisse zu verdanken habe, lässt V. 13. ausser Zweifel. Ueber die spätere Form *πεινᾶν* statt *πεινῆν* s. *Lobeck* ad Phryn. p. 61. *Jacobs* ad Ael. II. p. 261.

V. 13. Nach dem Speciellen spricht sich nun noch das Bewusstsein der *αὐτάρκεια allgemein* aus, wie triumphirend und demüthig zugleich! — *ἰσχύω*) vom *moralischen* Starksein, dem *ἔμαθον* V. 11. und *οἶδα* und *μεμύημαι* V. 12. der Kategorie nach gleichartig, da auch diese Prädicate *dynamisch* gemeint waren, vom Verstehen der ethischen Praxis. Um so weniger ist *πάντα* irgendwie zu beschränken (*v. Heng.*: „omnia memorata", vrgl. *Weiss*); es ist *nichts*, wozu sich P. nicht sittlich stark fühlete, *jedem* Verhältnisse weiss er sich moralisch gewachsen. *πάντα* ist *Objects*-Accus. Gal. 5, 6. Jak. 5, 16. Gegentheil: *μηδὲν ἰσχύωσιν*, Plat. Crit. p. 50. B. Ael. V. H. 12, 22. al. — *ἐν τῷ ἐνδυν. με*) Nicht in seinem eigenen menschlichen Vermögen fühlt P. diese Kraft, sondern *in Christo* beruht sie, dessen *δύναμις* er in seiner Lebensgemeinschaft mit ihm erfährt (2. Kor. 12, 9.). Vrgl. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim.

2, 1. 4, 17. So ist er allesvermögend *ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, Eph. 6, 10.

V. 14. *Πλήν*) *Doch* (1. Kor. 11, 11. Eph. 5, 33.), abgesehen davon, dass ich mit solcher moralischen Kraft allen Geschicken gewachsen bin, und daher Unterstützungen Mangels halber nicht bedarf (vrgl. V. 11.). „Cavet, ne fortiter loquendo contemsisse ipsorum beneficium videatur," *Calvin.* Vrgl. schon *Chrys.* u. *Theophyl.* *καλῶς*) im *sittlichen* Sinne. — *συγκοιν. μου τῇ θλίψ.*) charakterisirt das Werk nach seinem hohen *ethischen Werthe* (*ὅρα σοφίαν, πῶς ἐπαίρει τὸ πρᾶγμα, Theophyl.*): *dass ihr in Gemeinschaft mit mir getreten seid hinsichtlich meiner Drangsal.* Der Unterstützende tritt mit dem Bedrängten in das Verhältniss der Theilhabung an seiner Lage, sofern er eben durch sein Liebeswerk mit ihm gemeinschaftlich dessen *θλῖψις* theilt und trägt. Vrgl. Rom. 12, 13. Es ist die *factische* Theilnahme des Mitleids, nicht blos die des Gefühls und Affectes. Vrgl. Eph. 5, 11. Apok. 18, 4. 1, 9. Mit *τῇ θλίψ.* meint P. seine dermalige Lage im Ganzen, nicht: *Mangel* (was es auch 2. Kor. 8, 13. nicht heisst). Der Dativ *τῇ θλίψει* aber ist nicht von *συγκοινων.* regiert, welches vielmehr in *μου* seine Bestimmung hat (*mit mir*, vrgl. 1, 7. Rom. 11, 17. 1. Kor. 9, 23. Dem. 1299. 20.), sondern er ist Dativ der näheren Beziehung. Vrgl. Apok. 1, 9.: *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει.* Das Partic. *Aor.* ist mit *ἐποιήσατε* *gleichzeitig* (s. z. Eph. 1, 9.), und über das *Partic.* bei *κακῶς ποιεῖν* s. *Winer* p. 308 f.

V. 15 f. Verbindliche Erinnerung daran, *dass sich die Philipper gleich Anfangs durch solche Liebeserweisung gegen P. ausgezeichnet hätten.* — *δέ*) weiterführend: Was ihr aber gethan habt, schliesst sich an *das* Verhältniss an, in welchem ich hinsichtlich dieses Punktes zu euch von je her wie zu keiner anderen Gemeinde gestanden. Um so werthvoller ist es mir! — *καὶ ὑμεῖς*) *auch ihr*, wie ich. — *Φιλιππήσιοι*) namentliche Anrede, nicht weil er von ihnen aussagen will, was keine andere Gemeine gethan (*Bengel;* so würde P. *ὅτι ὑμεῖς, Φιλιππ.* gesagt haben), sondern in *zunehmender Inständigkeit.* Vrgl. 2. Kor. 6, 11. — *ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγ.*) allerdings auf die zweite Missionsreise zurückblickend (*Weiss*), aber der relative Ausdruck*) ist vom Standpunkte *der Leser* aus gesagt; *für diese* war der Anfang des Evang. die jetzt längst vergangene Zeit der Stiftung Macedonischer Gemeinden.

*) Vrgl. Clem. Cor. 1, 47.

Epexegetische Näherbestimmung dieses Zeitpunktes ist: *ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδ.*) *als ich auszog aus Maced.* Act. 17, 14. P. hat also *gleich beim Verlassen dieses Landes* Unterstützung von der jungen Gemeinde empfangen, als ihn die Brüder *ἐξαπέστειλαν πορεύεσθαι ὡς ἐπὶ τὴν θάλασσαν* und *ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν*, Act. 1. 1. Ohne Zweifel waren auch die Gelder, welche er später in Korinth (s. 2. Kor. 11, 9.) durch Macedonische Abgesandte erhielt, wenn auch nicht ausschliesslich, doch wenigstens *mit* von den Philippern, so dass sie dadurch die Gemeinschaft, in welche sie gleich bei der Abreise des Ap. *εἰς λόγον δόσ. κ. λήψ.* mit ihm *getreten* waren, *fortgesetzt* bethätigten. Aber nicht dieser *Korinthische* Geldempfang ist das mit *ἐκοινώνησεν* etc. gemeinte Factum, wobei mit *Estius, Flatt. v. Heng., de Wette, Wiesing, Weiss* u. M. *ἐξῆλθον* im Sinne des Plusquamperf. (*Kühner*, II. §. 444.) zu nehmen wäre; denn Letzteres würde um so unbefugter im Contexte sein, da P. selbst durch *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγ.* auf die möglichst frühe Zeit zurückführt, ja nachher (V. 16.) in eine dem *ὅτε ἐξῆλθον* noch vorgängige Zeit versetzt. — *ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως κ. λήψ.*) mit mir *in Gemeinschaft trat auf Rechnung* (d. i. behuf Berechnung) *von Geben und Empfangen*, — euphemistische, auf das Zartgefühl der Leser berechnete Bezeichnung des Gedankens: *in das Verhältniss der Verabreichung von Unterstützungen zu mir getreten ist.* Die *Analyse* der Vorstellung ist: Die *Philipper* führen eine Rechnung über *Ausgabe* an Paulus und *Einnahme* von ihm, und eben so führt *der Ap.* Rechnung über *Ausgabe* an die Philipper und *Einnahme* von denselben. Dieses *gegenseitige* Rechnungsführen, wobei die *δόσις* des einen Theils mit der *λῆψις* des andern stimmt, ist die *κοινωνία εἰς λόγον* etc. Freilich kommt dabei auf der Rechnung der Philipper in die Rubrik der *λῆψις* kein *Geld*betrag, so wenig wie auf der Rechnung des Ap. in die Rubrik der *δόσις*; statt dessen aber tritt der *Segen* ein, welchen die Leser von ihrer Liebesgabe nach V. 17. empfangen sollen. Daher ist man nicht zu *der* Auffassung berechtigt, dass *δόσ.* und *λῆψ. nur auf Paulus* sich beziehe (*Schrader*: „sie dachten daran, für des Ap. Einnahme und Ausgabe zu sorgen"), oder dass *δόσεως* auf die *Philipper* und *λῆψ.* auf *Paulus* gehe („Ego sum in *vestris expensi* tabulis, vos in *meis accepti*." *Grot.* vrgl. *Erasm., Camerar., Casaub., Castal.* u M., auch *Heinr., Storr., Flatt, Matthies, v. Heng., Rilliet, Ewald*), da die Worte die Vorstellung einer Rechnung nach *beiden* Rubriken von Seiten *beider* Theile fordern.

Zwar diese Gegenseitigkeit festhaltend, aber willkürlich aus 1. Kor. 9, 11. vrgl. Rom. 15, 27. eintragend *Andere*: die δόσις auf Seiten des Ap. und die λῆψις auf Seiten der Philipper habe in den durch die Predigt des Evang. vermittelten *geistlichen Gütern* bestanden (so *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Pelag.*, *Calvin*, *Corn. a Lap.*, *Zanch.*, *Zeger*, *Estius*, *Hammond* u. M., auch *Wiesing.*, *Weiss*, *Schenkel*), während noch *Andere* in die Worte einlegen: „Quae a Philippensibus accepit *in rationes Dei remuneratoris* refert Paulus“ (*Wetst.*, *Rosenm.*, vrgl. *Wolf* u. schon *Ambros.*). *Rheinw.* findet die λῆψις der Philipper und die δόσις des Ap. gar darin, dass *Er* auch *sie* unterstützt habe, nämlich von den bei den Gemeinden collectirten Summen, vor welcher contextwidrigen Verirrung schon die hervorgehobene Zeitangabe hätte warnen sollen, so wie der Ausschluss aller anderen Gemeinden und die Ungehörigkeit der Erwähnung einer solchen λῆψις von Seiten der Philipper gerade an *dieser* Stelle. — Zu λόγος, *ratio*, *Rechnung* vrgl. Matth. 12, 36. Luk. 16, 2. Rom. 14, 12. 1. Makk. 10, 40. Dem. 227. 26. Diod. Sic. 1, 49. Polyb. 15, 34, 2. Die Fassung von εἰς λόγον *in Rücksicht auf* (*Bengel*, *Heinr.*, *Storr*, *Matthies*, *v. Heng.*, *Rilliet*, *Lünemann*) ist zwar sprachlich richtig (Dem. 385. 11. 2. Makk. 1, 14. u. s. *Krüger* z. Thuc. 3, 46, 3.), aber nach dem Contexte abzuweisen, da *Rechnungs*ausdrücke folgen (vrgl. Cic. Lael. 16.: „*ratio acceptorum et datorum*“). Beispiele aus Griechen zu δόσις κ. λῆψις, *Ausgabe und Einnahme*, s. b. *Wetst.* Vrgl. Plat. Pol. I p. 332. A.: ἡ ἀπόδοσις κ. ἡ λῆψις. Ueber das entsprechende משא ומתן: *Schoettg.* Hor. p. 804.

V. 16. Ὅτι) *da ihr auch schon in Thessalonike* u. s. w. Es ist *argumentativ*, die *frühe* Zeitbestimmung V. 15. ἐν ἀρχῇ — Μακεδονίας durch ein sogar noch *Vorgängiges* überbietend und somit *begründend**) Die Meinung von *Wiesing.*, ὅτι etc. solle erläutern, dass die Leser erst mit der ihm in die Ferne nachgesandten Unterstützung in eine solche Verbindung mit dem Ap., wie vorher gesagt ist, getreten

*) Hätte *Baur* diesen richtigen logischen Zusammenhang beachtet, so würde er unsere Stelle nicht gemissbraucht haben, um seine Meinung von der Unterstützungs-Angelegenheit als einer *fingirten Situation* zu bekräftigen. — Die *nämliche* Unterstützung, welche V. 15. meint, kann V. 16. nicht gemeint sein (*Schenkel*). Dazu passt weder καί, noch die Zeitangabe ὅτε ἐξῆλθον V. 15.; denn in Thessal. hielt sich P. mehrere Wochen auf (Act. 17, 2.), und dann folgte erst noch der Aufenthalt in Beroea (Act. 17, 10 ff.), ehe er Macedonien verliess und nach Athen reiste.

seien, hängt mit der unrichtigen Fassung von ἐξῆλθον als Plusquamp. zusammen. Die Deutung: ὅτι, *dass (Rheinw., Matthies, Hoelem., v. Heng., Rilliet, de Wette, Lünemann, Weiss)* ist unrichtig, weil das nachdrückliche οἴδατε καὶ ὑμεῖς V. 15. wohl zu dem Ausschlusse anderer Gemeinden V. 15. passt, nicht aber zu V. 16. (*auch ihr* wisset, dass ihr mir — — geschickt habet!), wozu es unlogisch sich verhielte, auch abgesehen von der unmotivirten *Umkehrung der Zeitfolge*, welche herauskäme. — καί) *auch*, d. i. *auch schon*, Steigerung der *Zeit*. S. *Hartung* Partikell. I. p. 135. Willkürlich *Andere*, wie *Michael.*, gegen den Context: *sogar in dem reichen Thessal.*, vrgl. *Theophyl.* — ἐν Θεσσαλ.) steht nicht im Sinne des Hingelangtseins der Ueberbringer für εἰς, da ἀποστέλλειν oder πέμπειν mit ἐν in diesem Sinne nicht sicher vorkommt (Thuc. 7,17. ist mit *Beck.* u. *Krüger* ἐς τὴν Σικελίαν zu lesen), sondern die Präposition ist vom Standpunkte des *Empfängers* aus gesetzt: *auch zu Thessalonike* (als ich daselbst war) sandtet ihr mir. So ging diese Sendung *in Thessal.* vor sich. Vrgl. z. Matth. 10, 16. *Poppo* u. *Krüger* z. Thuc. 4, 27, 1. — καὶ ἅπαξ καὶ δίς) Vrgl. 1. Thess. 2, 18. Herod. 2, 121. 3, 148. Gedacht ist: als die erste Unterstützung ankam, war das ἐπέμψατε *einmal* geschehen; als die zweite ankam, war es *sowohl einmal als auch zweimal* geschehen. Nicht blos δίς hat P. geschrieben, auch nicht ἅπαξ καὶ δίς (1. Makk. 3, 30.), sondern durch καὶ ἅπ. κ. δίς legt er die Wiederholung der Sache *nachdrücklicher*, zu Lobe der Leser, *auseinander (Hartung* Partikell. I. p. 144.). Vrgl. καὶ δὶς καὶ τρίς Plat. Phaed. p. 63. D. Phil. p. 59. E. Gegentheil: οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δίς, Plat. Clit. p. 410 B. — εἰς τ. χρείαν) behuf *des Bedürfnisses*, um dasselbe zu befriedigen; vrgl. 2, 15. Der Artikel bezeichnet das bei P. *vorhanden* gewesene Bedürfniss. Vrgl. zum absoluten πέμψαι Act. 11, 29. *Was* sie geschickt haben, wussten sie.

V. 17. Wie P. V. 11. einem möglichen Missverständnisse in Bezug auf V. 10. begegnete, so hier in Bezug auf die V. 14 ff. enthaltenen Belobungen. Nicht die Sprache des Eigennutzes sei diess, sondern u. s. w. — οὐχ ὅτι etc.) d. i. nicht soll damit ausgedrückt sein, dass ich mein Begehren auf *die Gabe* richte (τὸ δόμα hat den Nachdruck), — diese nämlich *an sich* und *materiell* genommen, wobei der *Artikel* das bestimmte, *vorkommenden Falls ihm zufliessende* Geschenk meint, das *Praesens* ἐπιζητῶ aber die *ständige* und *charakteristische* Begehrung bezeichnet *(Bernhardy* p. 370.): es ist nicht meine Sache u. s. w. Das *Compos.*

bezeichnet durch *ἐπί* die *Richtung*. Vrgl z. *ἐπιποθῶ* 1, 8. u. z. Matth. 6, 33. Rom. 11, 7. Die *verstärkende* Fassung (*studiose quaero*, so *Hoelem.* u. V.) liegt eben so wenig im Contexte, wie der Sinn: *insuper quaero* (Polyb. 1, 5, 3.); so *v. Heng.*, welcher ungeachtet des Artikels *τὸ δόμα noch mehr Gaben* erklärt. — *ἀλλ' ἐπιζητῶ*) die Wiederholung des Verb. nach *ἀλλά* hat etwas Feierliches. Rom. 8, 15. 1. Kor. 2, 7. S. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 137. — *τὸν καρπὸν* etc.) Das ist es, was P. begehrt, worauf sein Wünschen und Trachten gerichtet ist: *die Frucht, welche reichlich wird für euere Rechnung*, also nicht eigener Gewinn, sondern Gewinn für die Philipper. Der *καρπός* kann nicht die Frucht *des Evangeliums (Ewald)* oder der *Arbeit des Ap.* sein *(Weiss)*, sondern contextmässig nur die Frucht *des δόμα*, d. i. *der Segen, welcher aus der Gabe den Gebern erwächst*. Gemeint ist damit*) *die göttliche Vergeltung beim Gericht* (2. Kor. 9, 6.), welche sie alsdann, gleichsam als das Ergebniss ihrer Rechnung, für ihre Liebesthätigkeit (Matth. 25, 34 ff.) empfangen werden. Dieser Ertrag ihres *δόμα* ist bildlich als *Frucht* gedacht, welche ihnen als Guthaben reichlich in Rechnung kommt, um am Tage der Erndte (vrgl. auch Gal. 6, 7 ff.) von ihnen bezogen zu werden. Vrgl. V. 19., aus welchem zugleich erhellt, dass nicht überhaupt der Wohlthätigkeitssegen *im Allgemeinen* gemeint ist *(Schenkel)*. Der *Schatz im Himmel* ist gemeint (Matth. 19, 21. 6, 20.), welcher bei der Parusie in Empfang genommen wird. Vrgl. z. Kol. 1, 5. Das bildliche *εἰς λόγον ὑμῶν*, welches auch hier nicht mit *Beng., Storr, Flatt, Rilliet* u. M. gleich *εἰς ὑμᾶς* zu nehmen ist, ist die Vollendung des Bildes V. 15., ohne dass jedoch *καρπός Zinsen* zu erklären ist *(Salmas., Michael.*, welcher bei *πλεονάζ.* an *Zinsen auf Zinsen* denkt, *Zachar., Heinr.*,), da nicht abzusehen ist, warum P. dieses Bild nicht mit dem eigentlichen Ausdrucke (*τόκος*) bezeichnet haben sollte, und da überhaupt die Vorstellung von *Zinsen* der des *δόμα (Geschenk)* fremdartig ist. — *τ. πλεονάζ. εἰς λόγ. ὑμ.*) gehört zusammen (s. vorher); *εἰς* giebt die *Bestimmung* des *πλεονάζ.* an. Unnöthig zerreissend verbinden *v. Heng.* u. *de Wette εἰς λόγ. ὑμ.* zu *ἐπιζητῶ*, weil *πλεονάζειν* mit *εἰς* bei P. sonst nicht vorkommt (auch 2. Thess. 1, 3. nicht). Die Präposition wird ja nicht von dem Worte an sich,

*) nicht die *Bethätigung des christlichen Lebens* (*Matthies, Rilliet*, vrgl. *Vatabl., Muscul., Pisc., Zanch.; Flatt* u. *Rheinw.* vermengen Ungleichartiges), da eben nur die Frucht *des δόμα* gemeint sein kann.

sondern von dessen logischer Beziehung bestimmt, und kann daher *jede* sein, welche durch diese Beziehung erfordert wird.

V. 18. *Δέ*) Fortschritt der Gedanken: „nicht dass ich das Geschenk suche, sondern ich suche die Frucht u. s. w. (V. 17.); beschenkt aber bin ich so, dass das *ἀπέχειν πάντα* etc. bei mir statt findet". — *ἀπέχω δὲ πάντα*) nicht: *habeo autem omnia (Vulg.)*; auch nicht blose *Quittirung (Erasm., Beza, Grot., Corn. a Lap.* u. M., auch *Heinr.*: „rite se accepisse ad assem omnia ad se perlata testatur"); auch nicht gleich *περισσεύω (Rheinw.)*: sondern dem Sinne des *Compos*, zufolge: *hinweg aber habe ich Alles*, so dass ich nichts mehr von euch zu begehren (*ἐπιζητεῖν*) in Rückstand habe. Vrgl. Philem. 15. Matth. 6, 2. 5. 16. Luk. 6, 24. Callim. ep. 22. Arrian. Epict. 3, 2. 24. *Jacobs* ad Anthol. VII. p. 276. 298. Demnach ist *πάντα* nach dem Contexte (*ἐπιζητῶ τ. δόμα* V. 17.): *Alles, was ich begehren konnte*, ohne dass jedoch mit *Chrys.* u. *Oecum.* insonders *τὰ ἐλλειφθέντα ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ* hineinzulegen ist. Den *Nachdruck* übrigens hat nicht *πάντα*, sondern *ἀπέχω*, dem *ἐπιζητεῖν* gegenüber. — *καὶ περισσεύω*) und meine Bedürfnisse sind damit auch so völlig befriediget, dass ich *übrig habe*. — *πεπλήρωμαι*) verhält sich zu *περισσ.* klimaktisch: *voll bin ich*, die Hülle und Fülle habe ich. Die Gabe muss reichlich gewesen sein, aber die Dankbarkeit hebt diess desto stärker hervor. An *πεπλήρ.* knüpft sich *δεξάμενος* etc. — *ὀσμὴν εὐωδίας* etc.) Diese Apposition von *τὰ παρ' ὑμῶν*, ein Urtheil über letzteres aussprechend (*Kühner* II. p. 146.) stellt zur Ehre der Geber das Verhältniss der empfangenen Gaben *zu Gott* dar, welchem sie als *ein ihm wohlgefälliges Opfer* gelten. Ueber *ὀσμὴ εὐωδίας*, רֵיחַ נִיחוֹחַ, welches von *freiwilligen* Opfern gebraucht wird, s. z. Eph. 5, 2. Es bezeichnet die Sache nach dem, wie sie auf Gott *wirkt*, nämlich dass sie ihm angenehm ist, *θυσίαν* etc. aber nach dem, was sie *ist*. — *δεκτὴν, εὐάρεστ*) *genehm, wohlgefällig* ist Klimax (zu ersterem vrgl. Sir. 32, 7.); *τῷ θεῷ* aber geht auf das ganze *ὀσμὴν — εὐαρ.* Ueber die im A. T. wurzelnde Anschauung gottgefälliger Werke als ethischer *Opfer* s. d. Ausl. z. Rom. 12, 1. 1. Petr. 2, 5. Hebr. 13, 16. Vrgl. Philo de vit. Mos. II. p. 151.: *ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια*; Aus den Rabbinen: *Schoettg.* Hor. p. 1006.

V. 19. Der Gedankenfortschritt geht von *τῷ θεῷ* aus.

Gott aber, zu welchem euere Gabe in dem Verhältnisse eines solchen Opfers steht, wird euch *vergelten*. — *ὁ δὲ θεός μου* (vrgl. 1, 3.) sagt P., weil *er selbst* der Empfänger dessen gewesen, was sie als gottgefälliges Opfer dargebracht hatten; als *sein* Gott (dem er angehört und dient, vrgl. z. Rom. 1, 8.) wird daher Gott die Vergeltung vollziehen. — *πληρώσει*) in pragmatischer Beziehung zu *πεπλήρ.* V. 18. nach dem Gedanken der Vergeltung. Nicht aber *Wunsch* (daher auch in Codd. u. bei Vulg. die Lesart *πληρώσαι*), wie es *Chrys.*, *Luther* u. M. fassen, sondern *Verheissung*. — *πᾶσαν χρείαν ὑμῶν*) ebenfalls dem, was die Leser *geleistet* hatten, entsprechend; denn *εἰς τὴν χρείαν* (V. 16.) hatten sie dem Ap. geschickt; *jedes Bedürfniss, welches ihr habet*, nicht blos *leibliches* (so gewöhnlich nach *Chrys.*, welcher von der Erfüllung der *vierten Bitte* erklärt, auch *v. Heng.*, *de Wette*, *Wiesing.*) nicht blos *geistliches* (*Pelag.*, *Rilliet*, überwiegend auch *Weiss*), sondern *jedes*. Doch ist nicht *irdische* Vergeltung gemeint, sondern (vrgl. z. V. 17.) die Vergeltung *im Messiasreiche*, wo im Genusse der ewigen *σωτηρία* die vollendete Befriedigung jedes Bedürfens in aller Beziehung eingetreten sein wird. Specificationen dieser Befriedigung in den Makarismen der Bergpredigt Matth. 5.; vrgl. insonders das *χορτασθήσεσθε* u. *γελάσετε* Luk. 6, 21. Dass die *Messianische* Befriedigung in der *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* (Rom. 8, 21.), im Besitze des *πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ* (Eph. 1, 18.) gemeint sei, sagt P. selbst durch *ἐν δόξῃ*, welches *instrumental* zu fassen (Eph. 1, 23. 5, 18.) und von *πληρ.* abhängig ist: *mit Herrlichkeit*, womit die *Messianische Glorie* bezeichnet wird. Die Ausleger, welche ebenfalls richtig mit *πληρ.* verbinden (s. Beispiele zu *πληρ. τὴν χρείαν* b. *Wetst.*), nehmen es als *Modalbestimmung:* auf herrliche *Art*, d. i. *reichlich*, *splendide* u. dgl. S. *Castal.*, *Beza*, *Calvin* u. V., auch *Hoelem.*, *v. Heng.*, *Rilliet*, *de Wette*, *Wiesing.*, *Weiss*, *Schenkel*. Aber welch ein unbestimmter, gleichwohl sonderbar gesuchter und dabei durch seine sonst so sollenne endgeschichtliche Beziehung irreleitender Ausdruck wäre das für einen so einfachen Begriff! Und wie fern lag es dem Ap., bei der Erwartung der nahen Parusie (vrgl. 1. Kor. 7, 29. 31. 26.), eine herrliche *diesseitige* Vergeltung zu verheissen, die noch dazu *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* geschehen solle! Mit Unrecht beruft man sich auf 2. Kor. 9, 8., wo nicht von der *Vergeltung*, sondern von der durch Gottes Segen zu verleihenden Mehrung der Mittel zu fernerem Wohlthun die Rede ist. Falsch ver-

binden *Andere ἐν δόξῃ* mit *τὸ πλοῦτος αὐτοῦ (Grot., Storr, Flatt, Rheinw.* u. M.): „*pro amplissimis suis divitiis*, i. e. potestate sua omnia excedente," *Heinr.* Zwar *könnte ἐν δόξῃ* ohne Band des Artikels angeschlossen sein (nach der Verbindung *πλουτεῖν ἔν τινι*, 1. Tim. 6, 18. vrgl. 1. Kor. 1, 5. 2. Kor. 9, 11.); allein P. verbindet *πλοῦτος* immer mit *Genit.* der Sache, und namentlich ist *πλοῦτος τῆς δόξης*, von Gott ausgesagt, so ständig bei ihm, dass es ganz unbefugt erscheint, hier den Ausdruck *πλοῦτος ἐν δόξῃ* anzunehmen. S. Rom. 9, 23. Eph. 1, 18. 3, 16. Kol. 1, 27. Er würde geschrieben haben: *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ*, vrgl. Rom. 9, 23. — *κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ*) d. i. *in Gemässheit dessen, dass er so reich ist*, also so viel zu geben hat. Vrgl. Rom. 10, 12. 11, 33. Diess *vergewissert* das Verheissene. — *ἐν X. Ἰ.*) Bestimmung zu *πληρώσει — δόξῃ; in Christo*, welcher durch sein Werk den Gläubigen die ewige *δόξα* erworben hat, ist das Verheissene ursächlich begründet.

V. 20. Die Vorstellung des überschwenglichen Heils, welches P. so eben von Gott verheissen, drängt vor dem Schlusse des Briefs erst noch eine *Doxologie* aus seinem Herzen. — *πατρί*) durch Christum, vermöge unserer *υἱοθεσία*, Rom. 8, 15. Gal. 4, 5. — *ἡ δόξα*) sc. *εἴη*, der *gebührende* Ruhm. S. z. Eph. 3, 21. Rom. 11, 36. 16, 27. al. — *εἰς τοὺς αἰῶν. τῶν αἰών.*) Gal. 1, 5. 1. Tim. 1, 17. 2. Tim. 4, 18. Hebr. 13, 21. 1. Petr. 4, 11. 5, 11. u. oft in der Apokal. Ueber die Analyse des Ausdrucks s. z. Eph. 3, 21.

V. 21—23. *Πάντα ἅγιον*) *jeden*, Keinen in der Gemeinde ausgenommen, was durch den Singul. bestimmter ausgedrückt wird *). — *ἐν X. Ἰ.*) ist nicht mit *ἅγιον* zu verbinden (so gewöhnlich, auch *Rheinw., Hoelem., Matthies, v. Heng., de Wette, Ewald, Weiss*), sondern mit *ἀσπάσ.* (vrgl. Rom. 16, 22. 1. Kor. 16, 19.), den specifisch *christlichen* Gruss bezeichnend, bei dessen Ausrichtung das Bewusstsein *in Christo* lebt. So verbinden *Ambros., Estius, Heinr., Rilliet, Wiesing., Schenkel*, und mit Recht, da bei *ἅγιον* sich von selbst versteht, dass *Christen* gemeint sind, und diess besonders auszudrücken nicht motivirt wäre, wie z. B. in der Addresse 1, 1., wo *τοῖς ἁγίοις ἐν X. Ἰ.* einen

*) Da P. nicht wie sonst (Rom. 16, 16. 1. Kor. 16, 20. 2. Kor. 13, 12.) die Vorstellung des *wechselseitigen* Grusses (*ἀλλήλους*) ausdrückt, so hat er bei *ἀσπάσασθε* die nächsten Empfänger des Briefs (Presbyter u. Diakonen 1, 1.) gedacht. So auch 1. Thess. 5, 26.

gewissen *diplomatischen* Charakter hat. — *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφ.*) ist der engere Kreis seiner christlichen Umgebung in Rom, wozu auch die bei ihm befindlichen *Amtsgefährten mit* gehören, ohne dass jedoch ein Grund vorliegt, diese *allein* zu verstehen (*Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* u. V.), wobei *Grot.* bestimmt an *Timoth.*, *Linus* und *Clemens* denken lässt. Die Schwierigkeit, welche man sich dabei durch Vergleichung von 2, 20. gemacht hat, war grundlos (da ja die Aeusserung 2, 20. weder die Grussbestellung noch die Bruderbenennung ausschliesst), grundlos daher auch die versuchten Lösungen, wie z. B. die von *Chrys.*, dass entweder 2, 20. *οὐ περὶ τῶν ἐν τῇ πόλει* gemeint sei, oder dass P. *οὐ παραιτεῖται καὶ τούτους ἀδελφοὺς καλεῖν* (vrgl. *Oecum.*, welcher Letzteres als Beweis der *σπλάγχνα* des Ap. hervorhebt). Diese zweite an sich richtige Bemerkung des *Chrys.* verkennend, dringt *v. Heng.* auf die Unterscheidung zweier Classen von Amtsgefährten, nämlich *Reisegenossen*, wie Lukas, Markus, Titus, Silas, und Solche, *welche in den Aufenthaltsorten* des Ap. *wohnten* (zu welchen *v. Heng.* in Rom Clemens, Euodia, Syntyche und auch Epaphrod. rechnet); nur diese letztere Classe sei hier gemeint. Ueberhaupt sind die Gränzen des mit *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδ.* bezeichneten engeren Kreises nicht bestimmt zu ziehen. Gut *Estius*: „qui — — mihi vincto ministrant, qui me visitant, qui mecum hic in evangelio laborant.“ — *πάντες οἱ ἅγιοι*) überhaupt *alle Christen*, welche hier sind. — *μάλιστα δέ*) *zumeist aber*, vorzugsweise aber; sie haben ihm eine *besonders angelegentliche* Begrüssung aufgetragen. Ob sie etwa mit Philippern in persönlichen Beziehungen standen, beruht auf sich. Es genügt anzunehmen, dass ihnen P. von der Gemeinde, an welche er schreiben wolle, viel Rühmliches gesagt habe. — *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*) *die aus dem Hause des Kaisers* (aus dem *Palatium*, s. *Böttg.* Beitr. II. p. 49.) zu den Heiligen gehören. Es ist an wahrscheinlich niedere kaiserliche *Diener* zu denken, welche im Palaste wohnten oder wenigstens den Dienst darin hatten, ohne dass jedoch für *οἰκία* selbst die Bedeutung *Dienerschaft* anzunehmen ist, welche es auch Xen. Mem. 2, 7, 6. Joseph. Antt. 16, 5, 8. und Tac. Hist. 2, 92. (wo von Solchen, die in den Dienst des Kaisers eingetreten sind, gesagt wird: „in *domum Caesaris* transgressi“) nicht hat; *Dienerschaft* wäre *οἰκετεία*. *Andere*, wie *Kypke*, haben *οἰκία Familie* genommen (1. Kor. 16, 15., u. oft, auch bei Classikern), und *Verwandte* verstanden. So neuerlich ausser *Baur*, welcher dieses Moment zu seinen Combinationen

gegen die Aechtheit des Briefs bedurfte, auch *v. Heng.**). Allein abgesehen davon, dass durch Nero selbst seine Familie sehr klein war, und dass Bekehrungen in der kaiserlichen Verwandtschaft schon an sich sehr unwahrscheinlich sind, so würden sich auch wohl geschichtliche Spuren so eclatanter Erfolge in der Ueberlieferung erhalten haben**). Ganz willkürlich versteht *Matthies Prätorianer*, als ob P. *οἱ ἐκ τοῦ πραιτωρίου* (1, 13.) geschrieben hätte. Diess auch gegen *Wieseler* Chronol. d. apostol. Zeitalt. p. 420, welcher *vorzugsweise* an Prätorianer denkt, das Praetorium für einen Theil des Palastes haltend (s. z. 1, 13. Anm.). Die den Brief nach Cäsarea verlegen (s. Einl. §. 2.), verstehen das *Praetorium Herodis daselbst*, also ebenfalls *Prätorianer* Act. 23, 35. *(Paulus, Böttg.)*, oder (so *Rilliet)*, *οἰκία familia*

---

*) Ob *Chrys.* und seine Nachfolger kaiserliche *Familienglieder* verstehen, ist zweifelhaft. Wenigstens fasst *Chrys.* das Wort οἰκία selbst nicht *Familie*, sondern erklärt es durch *τὰ βασίλεια, Palast*, und findet in dem Gruss die *ermuthigende* Absicht: *εἰ γὰρ οἱ ἐν τοῖς βασιλείοις πάντων κατεφρόνησαν διὰ τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν, πολλῷ μᾶλλον αὐτοὺς χρὴ τοῦτο ποιεῖν.* Vrgl. *Theodoret., Oecum., Theophyl.*

**) *Baur* freilich glaubt diese Spuren sattsam gefunden zu haben. *Flavius Clemens* nämlich war ein Verwandter Domitians (s. z. V. 3.). Da nun aus *diesem* Clemens der Clemens *Romanus* der christlichen Sage geworden sei, so habe auch dieser ein kaiserlicher Verwandter werden müssen, wie ihn denn die Homil. Clement 4, 7. vrgl. 14. 10. als *ἀνὴρ πρὸς γένους Τιβερίου Καίσαρος* bezeichnen. Er sei daher ganz der Mann, in welchem das Christenthum im Kreise des kaiserlichen Hauses selbst repräsentirt sei. *„Von Einem auf Mehrere schliessend, konnte nun der Verf. des Briefs seinen Apostel von gläubigen Mitgliedern des kaiserlichen Hauses in der Mehrheit angelegentliche Grüsse an die Gemeinde in Phil. schreiben lassen“* u. s. w. So verliert sich die Kritik vom Boden der Geschichte in den Dunstkreis subjectiver Ausspinnungen, wo die Hypothese, wie keinen Halt, so auch keine Gränze mehr hat. Ja, schrankenlos geht nun *Baur* weiter, und findet, dass die Erwähnung des Clemens auch *ein neues Licht über die ganze Anlage des Briefs* verbreite. S. p. 473 f. Mit diesem Clemens nämlich und der durch ihn bezeugten Theilnahme des kaiserlichen Hauses am Evang. sei die *προκοπὴ τοῦ εὐαγγ.* 1. 12., und mit dieser das Gefühl der *Freude* gegeben, welche sich als die Grundstimmung des Ap. im ganzen Briefe ausspreche (2, 17f. vrgl. 3, 1. 4, 1. 4. 10.), und welches immer wieder der Refrain jedes einzelnen Abschnittes sei. Nur aus dem Uebergewichte dieses Gefühls sei es zu erklären, dass der Verf. seinen Apostel sogar die Hoffnung einer baldigen Befreiung aussprechen lasse 2, 24. Mische sich aber in diese Freude auch wieder neutralisirend der Gedanke eines nahen Todes 1, 20—24.: so verrathe diese Getheiltheit des Gemüths zwischen Leben und Tod einen Verfasser, *„welcher das mit allen jenen Voraussetzungen so wenig harmonirende Ende des Apostels schon als wirkliche Thatsache vor sich sah.“*

fassend, Verwalter des kaiserlichen Privat-Domanium's, *Caesariani* oder *Procuratores* genannt, wovor schon der Plural hätte warnen sollen, oder gar „die Familie des kaiserlichen Freigelassenen *Felix*“ *(Thiersch)*. Welche *Personen* übrigens gemeint seien, ist uns so unbekannt, wie es den Philippern bekannt war oder durch Epaphrod. bekannt wurde. Im Allgemeinen ergiebt sich, dass Leute aus dem kaiserlichen Palast Christen waren, und dass diese wohl besonders leicht und oft sich den Zugang zum Ap. verschaffen konnten; daher ihr besonderer Gruss. Gut weist *Calvin* auf das göttliche Erbarmen hin, dass das Evangel. „in illam scelerum omnium et flagitiorum abyssum penetraverit“. Gegen die Meinung, dass Nero's Lehrer *Seneca* (dessen apokryphischen Briefwechsel mit P. s. b. *Fabric.* Cod. apocr. p. 880 ff.) und der Dichter *Lucanus* gemeint seien, s. *Estius*, welcher für *Evellius* und *Torpetes* keinen bessern Wahrscheinlichkeitsgrund als die Angabe des Martyrolog. Rom. 11. u. 17. Mai aufzuführen hat. — ἡ χάρις τ. κυρ. Ἰ. Χ.) s. z. Gal. 1, 6. — μετὰ πάντων ὑμ.) Vrgl. Rom. 16, 24. 1. Kor. 16, 24. 2. Kor. 13, 13. 2. Thess. 3, 18. Tit. 3, 15.

Des

Paulus Brief an die Kolosser.

Einleitung *).

§. 1.

Die Gemeinde.

Ausser dem Briefe an die Römer ist unter den aufbehaltenen Paulinischen Briefen nur noch der unsrige an eine *Gemeinde* gerichtet, welche P. selbst weder gestiftet noch auch nachher persönlich besucht hat (s. z. 1, 7. 2, 1.), obwohl der Kolosser Philemon sein unmittelbarer Schüler war (Philem. 19.), und die Apostelgesch. zwei Durchzüge des Ap. durch Phrygien berichtet (Act. 16, 6. 18, 23.). Hier, in Grossphrygien am Lykus, lag *Kolossae*, von Herod. 7, 30. als *πόλις μεγάλη*, von Xen. Anab. 1, 2, 6. als *εὐδαίμων κ. μεγάλη* bezeichnet, späterhin jedoch neben den gross gewordenen (*μεγίσται - - πόλεις*, Strabo 12, 8. p. 576.) Städten Apamea und Laodicea so herabgekommen, dass es von Strabo l. l. nur in die Reihe der Phrygischen *πολίσματα* und von Plin. N. H. 5, 41. unter die *oppida*, obwohl *celeberrima*, gesetzt wird. Nach d. Chronic. Euseb. u. Oros. 7, 7. ward es mit von dem Erdbeben betroffen, welches

*) S. *Hofmann* Introduct. in lectionem ep. P. ad Col. Lps. 1749. *Boehmer* Isagoge in ep. ad Col. Berol. 1829. *Mayerhoff* der Brief an d. Kol. kritisch geprüft. Berlin 1838. *Wiggers* d. Verh. d. Ap. Paul. zu d. christl. Gem. in Kol. in d. Stud. u. Krit. 1838. p. 165 ff. *Leo Montet* Introd. in ep. ad Col. 1841.

nach Tacit. Ann. 14, 27. Laodicea verwüstete. Diess geschah nicht erst im zehnten Jahre Nero's (Chronic. Eus.), sondern nach Tacit. etwa gleichzeitig mit der Abfassung unsers Briefs (wahrscheinlich kurz nachher, weil er nichts davon erwähnt). Im Mittelalter ist die Stadt unter dem Namen *Chonae (Theophyl.* u. *Oecum.* z. 1, 2. *Constant. Porphyr.* Them. 1. 3.) wieder in Blüthe, gegenwärtig der Flecken *Chonus* (s. *Pococke* Morgenl. III. p. 114. u. überh. *Mannert* Geogr. VI. 1. p. 127 f. *Böhmer* Isag. p. 21 ff.).

Von wem die Gemeinde *gestiftet* worden — sie bestand zumeist aus Heidenchristen 2, 13., — ist nicht unbekannt; *Epaphras* wird durch 1, 7 f. als *Gründer*, nicht blos als besonders treuer und eifriger *Lehrer* der Gemeinde kenntlich gemacht. S. d. Anm. hinter 1, 7 f. Dass dieselbe das *Paulinische* Evangel. empfangen und angenommen hatte, ist aus dem ganzen Briefe gewiss. Als gewiss kann auch aus 2, 1. vrgl. mit Act. 18, 23. geschlossen werden, dass die *Zeit* der Gründung erst später als Act. 18, 23. ist.

§. 2.

Veranlassung, Zweck, Inhalt.

Durch *Epaphras*, welcher zum Ap. gekommen war (1, 7 f. 4, 12. Philem. 23.), hatte dieser die näheren Nachrichten über den Zustand und die damaligen Gefahren und Bedürfnisse der Gemeinde empfangen, wodurch sich derselbe — und die derzeitige Entfernung des Epaphras aus der Gemeinde liess das gewiss um so dringlicher erscheinen — *veranlasst* sah, den Klein-Asiaten (Act. 20, 4.) *Tychicus* nach Kolossä abzuordnen und ihm dieses Schreiben mitzugeben (4, 7 f. vrgl. Eph. 6, 21 f.). Auch die Epheser sollte Tychicus besuchen, und ihnen den an sie gleichzeitig geschriebenen Brief überbringen (s. z. Eph. Einl. §. 2.). Tychicus wurde zugleich mit dem Kolossischen Sclaven *Onesimus* abgeordnet (4, 9.), welcher seinem Herrn Philemon das bekannte Schreiben des Ap. (Philem. 11 f.) zu überreichen hatte. Ohne Zweifel hatte auch Onesimus, welcher von Kolossä zum P. gekommen war, Nachrichten über die dortigen Verhältnisse mitgebracht.

Nach dieser Veranlassung *bezweckte* der Ap., die Gemeinde nicht blos überhaupt *in ihrem christlichen Glauben und Leben zu befestigen*, sondern sie auch *vor häretischen Gefahren zu warnen*, von welchen sie bedroht war. Die

Irrlehrer aber, welche er im Auge hat, waren *Judenchristen*, jedoch nicht solche, welche, wie in Galatien und in der Umgegend von Philippi (Phil. 3, 2 ff.), auf das Gebiet der Gesetzforderung, und besonders der Nothwendigkeit der Beschneidung, sich beschränkend, die christliche Freiheit, deren Fundament die Glaubensgerechtigkeit ist, aufhoben, sondern solche, *welche den Judaismus mit theosophischer Speculation versetzt hatten*, so dass sie zwar ebenfalls Beschneidung (2, 11.), Speise- und Fest-Satzungen (2, 16.), dem Versöhnungswerke Christi zum Nachtheil (2, 13 ff.), fest hielten, zugleich aber auch — und das ist ihr unterscheidendes Wesen — eine *Philosophie über die höhere Geisterwelt* geltend machten, mit deren Phantasieen und Grübeleien (2, 18.) sich eine dünkelhafte *Demuth, Engeldienst* und schonungslose *leibliche Askese* (2, 20—23.) als praktische Verirrungen verbanden. — religiöse Ausschreitungen, welche im Phrygischen mystisch-fanatischen Volkscharakter, der später dem Montanismus zur geeigneten Stätte diente, keinen unfruchtbaren Boden finden konnten *). Jene Theosophen aber berührten empfindlichst die Hoheit und das Erlösungswerk Christi, welchem sie nicht seine volle göttliche Würde (als εἰκὼν τοῦ θεοῦ etc. 1, 15 ff.) beliessen, sondern nur einen Rang in der höhern Geister-Ordnung zugewiesen haben mögen, den Engeln aber eine das Messianische Heil vermittelnde Thätigkeit, wobei sie wahrscheinlich auch von der Weltschöpfung *demiurgische* Vorstellungen hegten (1, 16 f.). Dass sie auch die Auferstehung Christi verworfen, ist nicht aus 1, 18. 2, 12. zu schliessen; auf diesen wichtigen Punkt würde P. directer und ausführlicher eingegangen sein (vrgl. 1. Kor. 15, 4 ff.). Dass sie aber die Materie für böse gehalten, ist mit Grunde aus ihrer Geister-Verehrung, aus ihrer den Leib abtödtenden Askese, so wie aus der jedenfalls verwandten Erscheinung des spätern Gnosticismus zu folgern. — Eine nähere *historische* Ermittelung der Kolossischen Irrlehrer ist sehr verschieden versucht worden, und es ist dabei Folgendes zu merken: 1) Sie erscheinen als Juden-*Christen*, nicht als *Juden* (wogegen s. 2, 19.), wofür sie *Schoettg., Eichh.* u. M. hielten, indem man sie theils als *Pharisäer* (*Schoettg.*, vrgl. *Schulthess* Engelwelt p. 110 f.), theils als *indirecte Gegner* des Christenthums durch den Schein überirdischer Heilig-

*) Aus dem *theosophischen* Wesen, welches in Kolossä spukte, erklärt sich auch, dass sich P. nicht, wie im Galaterbriefe, *alttestamentlicher* Beweisführungen bediente. Der Brief enthält kein Schriftcitat.

keit (*Eichhorn*), theils als Anhänger des *Alexandrinischen Neu-Platonismus* (Logoslehre) betrachtet hat (so *Juncker* Kommentar, Einl. p. 43 ff.), theils als *Chaldäer* oder Magier (*Hug*), theils als synkretistische *Universalisten*, welche auch Christum untergeordnet in ihr Lehrgebäude mit aufgenommen, und das Christenthum für eine Stufe des Judenthums ausgegeben (*Schneckenb.*, zuletzt in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 840 f., gegen welchen *Rheinw.* de pseudodoct. Coloss. Bonn 1834.). Eben so wenig waren es *Anhänger einer heidnischen Philosophie*, man mag nun an die *Epikureische* (*Clem. Al.*), oder an die *Pythagoreische* (*Grot.*), oder an die *Platonische und Stoische* (*Heum.*), oder an gar *keine bestimmte Schule* (*Tertull.*, *Euthal.*, *Calixt.*) denken. 2) Gegen die Ansicht, dass sie christliche *Essäer* gewesen (so *Chemnitz*, *Zachar.*, *Storr*, *Flatt*, *Credn.*, *Thiersch* histor. Standp. p. 270 f., *Ritschl*, *Ewald* u. M., vrgl. auch *Bleek*), ist nicht geltend zu machen, dass die Essäischen Waschungen nicht berührt werden; auch nicht, dass die charakteristische Abgeschlossenheit dieser Gesellschaft, wie die Beschränkung ihres Aufenthalts auf Syrien und Palästina, zu den Kolossischen Irrlehrern nicht passe, und dass Heuchelei, Dünkel und Ueberredung, welche Letzteren eigen gewesen, zum Essäischen Charakter, wie er anderwärts bezeugt ist, nicht stimmen. Diese Bedenken erledigen sich durch Vergleichung der Römischen Asketen (Rom. 14.), welche ebenfalls Essäische Judenchristen waren, nur unbefangener und argloser als diese Asiaten, deren Eigenthümlichkeit philosophisch ausgeprägt, rednerischer Kunst beflissen, werkfromm und scheinheilig war, und daher dem paulinischen Christenthum um so gefahrdrohender, je mehr sie jetzt grade, während der grosse Ap. selbst in Fesseln war, ihr Haupt erheben konnten. Wenn aber überhaupt damals der Essäische Einfluss im Judenthum und von da aus auch unter Judenchristen nicht selten war (s. *Ritschl* altkath. Kirche p. 232 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1855. p. 353.), und wenn ohne Zweifel die mit der Alexandrinischen Weltweisheit verwandte Theosophie der Essäer und ihre Askese (s. Joseph. Bell. 2, 8. Philo quod omnis probus liber p. 876 ff. Euseb. Praep. ev. 8, 11 ff.), so wie deren Festhalten an ihrer Tradition (Joseph. l. l. 2, 8, 7.; vrgl. *Credn.* Beitr. I. p. 369.), den Merkmalen unserer Häretiker sehr entsprechend ist, — so werden dieselben mit Recht als judenchristliche, näher als der *Essäischen* Richtung zugethane *Gnostiker* bezeichnet, welche Bezeichnung jedoch nicht im Sinne eines späterhin ausgebildeten Systems, son-

dern so zu nehmen ist, dass in den Lehren unserer Theosophen die weit verbreiteten, besonders im Essäismus sich geltend machenden *Elemente* des Gnosticismus hervortraten, aus denen sich später die förmlichen gnostischen Systeme allmählich und verschieden entwickelten (vrgl. *Böhmer* Isag. p. 56 ff. *Neand.* Gelegenheitsschr. p. 40 ff. *Schott* Isag. p. 272. *Lange* ap. Zeitalt. p. 355.). Unter letzteren ist namentlich die *Cerinthische* Lehre mit der in uns. Briefe bekämpften in manchen Punkten nahe verwandt, ohne dass jedoch mit *Mayerhoff* diese Bekämpfung als bereits gegen Cerinth und seine Anhänger gerichtet zu betrachten, und daraus gegen die Aechtheit des Briefs zu argumentiren ist. Entsprechend zu beurtheilen ist die Meinung *Baur's* (Paulus p. 442 ff.), dass in den Kolossischen Irrlehrern *die gnostischen Ebioniten* (die freilich aus dem Essäismus stammten) zu befinden seien, — wodurch unser Brief ebenfalls zu einem *ὕστερον πρότερον* gemacht und als untergeschobenes Product dargestellt wird. Hat man die Irrlehrer auch als *kabbalistisch* bezeichnet (*Herder, Kleuker, Osiander* in d. Tüb. Zeitschr. 1834 3. p. 96 ff.), so ist diess gleichfalls dahin zu beschränken, dass die theosophische Richtung überhaupt, deren besondere essäisch-christliche Gestaltung P. zu bekämpfen hatte, mit der erst später ausgebildeten Kabbala der Wurzel nach verwandt sein mochte, obwohl der Ursprung dieser Jüdischen Metaphysik noch im Dunkeln liegt. 3) Entschieden abzuweisen, schon wegen der Gesetzstrenge der Leute, ist die Annahme von *Michael.*, sie seien *Schüler des Apollos* gewesen, zu denen *Heinr.* noch *Johannesjünger*, nicht minder Essäer und andere judaistische Lehrer, und selbst ein *malevolum hominum genus ex ethnicis* hinzuthut, von welchem an sich schon höchst unwahrscheinlichen Gemengsel der Brief selbst keine Spur enthält.

Der *Zeit* und dem *Orte* nach fällt unser Brief mit dem an die Epheser zusammen, und ist, wie dieser, nicht der herkömmlichen Annahme gemäss in die *Römische*, sondern in die *Cäsareensische* Gefangenschaft zu setzen. S. z. Eph. Einl. §. 2. Gegen diese Ansicht legen *de Wette* *) u. A.

*) im exeget. Handb. In seiner Einleit. §. 141. a. ed. 5. urtheilt er der Cäsareensischen Abfassung günstiger, und legt nur noch auf den ersten der beiden folgenden Gründe Gewicht. Neuestens haben *Thiersch*, *Reuss* u. *Schenkel*, auch *Zöckler* in *Vilmar's* past. theol. Bl. 1863. p. 277. für die Abfassung in Cäsarea sich erklärt, wogegen *Lange, Guericke, Ewald, Bleek* u. M. die Römische Abfassung festhalten.

auf folgende zwei Gründe entscheidendes Gewicht: 1) Was P. Kol. 4, 3. 11. von seinen Arbeiten für das Evangel. sage, passe zu Act. 28, 31., nicht aber zu seinem Aufenthalte in Cäsarea Act. 24, 23. Allein 4, 11. enthält über das Wirken des Ap. in der Gefangenschaft gar keine nähere Angabe, und wegen 4, 3. ist zu beachten, dass P. daselbst die Sehnsucht nach *künftigem* freien Wirken ausdrückt. Letzteres zugleich gegen *Wieseler* Chronol. des apost. Zeitalt. p. 420., welcher ebenfalls 4, 3 f. als entscheidend für die Römische Gefangenschaft ansieht. Wenn ausserdem *Wieseler* die Bekehrung des *Heiden* Onesimus (Philem. 10.) mit Act. 24, 23. unvereinbar findet, so ist aus τῶν ἰδίων αὐτοῦ Act. 24, 23. *zu viel* geschlossen, zumal die Absicht einer *liberalen* Bewachung in der Verfügung des Felix durchschlägt. 2) An die Philem. 22. gehoffte Reise nach Phrygien habe P. wohl in Rom, nicht aber in Cäsarea denken können, wo er nach Act. 19, 21. Rom. 1, 13. 15, 23 ff. Act. 23, 11. die Absicht gehabt, nach Rom zu gehen, der Gedanke einer Rückkehr nach Klein-Asien aber nach Act. 20, 25. ihm fern gelegen habe. Allein hat ihm allerdings, als er Act. 20, 25. sprach, der Gedanke ferne gelegen, wieder nach Asien zu kommen, so konnte doch späterhin dieser Gedanke eben so leicht in *Cäsarea* wiederum bei ihm eintreten, wie in *Rom*, ja dort um so leichter, als P., wäre er in Cäsarea frei geworden, seine beabsichtigte Römische Reise mit einem Durchzuge durch Asien *verbinden* konnte. Allerdings hat er von Rom aus gehofft, den Schauplatz seiner vorigen Wirksamkeit wieder zu betreten (Phil. 2, 24.); aber warum nicht auch von Cäsarea aus? so lange nämlich seine Appellation an den Kaiser noch nicht erfolgt war. S. auch z. Philem. 22.

Was den *Inhalt* betrifft, so geht P., nach Gruss (1, 1 f.), Danksagung (1, 3—8.) und Fürbitte (1, 9—12.), auf das Glück der Erlösung (V. 12.) über, welches den Lesern durch Christum geworden sei, dessen Würde und Werk geflissentlich und sehr erhaben, mit Beziehung auf die häretischen Gefahren, dem Bewusstsein der Leser vorgehalten wird (1, 13—23.). Sodann bezeigt und begründet P. seine jetzige Freude über seine apostolischen Leiden (1, 24—29.). Vorbereitend auf die Warnungen vor den Irrlehrern spricht er hiernächst seine grosse Sorge um die Leser und alle andere Christen, welche ihn persönlich nicht kennen, in Absicht auf ihre christliche Förderung aus (2, 1—3.), und lässt sodann jene Warnungen selbst ausführlich folgen (2, 4—23.). Hierauf sittliche Ermahnungen

(3, 1—4, 6.); empfehlende Erwähnung des Tychicus und Onesimus (4, 7—9.); Grüsse mit Empfehlungen und Aufträgen (4, 10—17.); eigenhändiger Schluss (V. 18.).

§. 3.

Aechtheit.

Mögen auch die Erwähnungen des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* bei Justin. M. c. Tryph. p. 311. (vrgl. p. 310. 326.) und Theophil. ad Autol. 2, 31. unabhängig von Kol. 1, 15. sein, so ist doch übrigens die *äussere* Bezeuguug für unsern Brief (s. *Böhmer* Isag. p. 173 ff.) so alt und fortlaufend und allgemein (Iren. Haer. 3, 14, 1. u. 5, 14, 2., welcher ihn zuerst namentlich citirt, Canon Murat., Clem. Al. Strom. I. p. 277. IV. p. 499. V. p. 576. VI. p. 645. Tert. Praescr. 7. de resurr. 23. Orig. c. Cels. 5, 8. etc.), dass von dieser Seite ein begrüudeter Zweifel nicht erhoben werden kann.

Aus *inneren* Gründen hat erst die neueste Zeit den Brief bestritten, und zwar in dem Fortschritte, dass *Mayerhoff* (d. Brief an die Kol. mit vornehml. Berücksicht. d. Pastoralbr. kritisch geprüft, Berl. 1838.) die Aechtheit des Epheserbriefs zum Nachtheil des unsrigen voraussetzte (umgekehrt verfährt *de Wette* gegen den Brief an d. Eph.), *Baur* hingegen (Paulus p. 417 ff.) beide verwandte Briefe verwarf; vrgl. auch *Schwegl.* nachapost. Zeitalt. II. p. 325 ff. Nach *Weisse* (philos. Dogmat. I. p. 146.) ist unser Brief durch Interpolationen entstellt.

Mayerhoff, um den Brief zu einem aus dem Epheserbriefe mit hinzugethaner Polemik epitomirten Erzeugnisse etwa des zweiten Jahrh. zu stempeln, macht deshalb a) Sprach- u. Styl-Differenzen, b) Abweichungen in Vorstellungen und Darstellungen vom paulinischen Charakter, c) die Vergleichung mit dem Epheserbriefe, und d) die vermeintliche Beziehung der Polemik auf Cerinth geltend. Allein das sprachliche Gepräge und die Schreibart ist so ganz paulinisch, dass einzelne Ausdrücke, die man bei P. gewohnt ist, in unserem Briefe aber nicht findet (*δικαιοσύνη* etc., *σωτηρία* etc., *ἀποκάλυψις*, *ὑπακοή*, *ἄρα*, *διό*, *διότι*, *ἔτι* al.), oder *ἅπαξ λεγόμενα*, welche vorkommen (wie *ἐθελοθρησκεία*, *πιθανολογία* al.), so wenig ein Gegengewicht abgeben können, dass sie vielmehr durch ähnliche Erscheinungen in zweifellos ächten Briefen völlig aufgewogen werden, wie denn auch das nur sechsmalige Vorkommen von

γάρ (Text. rec.) um so grundloser geltend gemacht wird, als es auch in dem grössern Epheserbriefe nur eilfmal, 2. Thess. aber nur fünfmal steht. Wie wenig vertragen sich überhaupt derartige Maassgebungen grade mit den Schriften eines so wenig mechanischen und so sprachreichen Geistes, wie es Paulus war. Bei ihm kann auch die Stellung Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος (3, 11.) nicht auffallend, und die Verbindung sinnähnlicher Bezeichnungen (wie 1, 6. 10. 2, 18. 23.) nicht als ein fremdartiges Jagen nach Synonymen erscheinen. S. ausserdem *Huther* Schlussbetracht. p. 420 ff. *Ferner:* Unpaulinische Vorstellungen werden erst durch unrichtige Auslegungen in den Brief hineingetragen; eigenthümliche Lehrentwickelungen aber, welche P. nur hier giebt, brachte die Veranlassung des Schreibens mit sich (wie namentlich die Entwickelung des Verhältnisses Christi zur Engelwelt), und wenn der Brief im dogmatischen Theile der logischen Ordnung entbehren soll, die sich doch (umgekehrt sei es in den ächten Briefen) im paränetischen Theile finde, — wenn die paulinische Frische und Kraft fehlen und Gedanken-Armuth obwalten soll: so sind diess Urtheile, welche sich theils durch richtige Auslegung völlig erledigen, theils partheiisch und ästhetisch unrichtig sind, — obwohl namentlich auf „Gedankenarmuth" zu klagen, dem Verfahren der neuern Kritik gegen ihre Opfer eigenthümlich ist, so misslich auch immer ein subjectiver Maassstab in solchen Fragen sein muss, und so verschieden auch Geschmacks-Urtheile sich geltend machen können (nach *Böhmer* Isag. p. 160. ist unser Brief: „*viva, pressa, solida, nervis plena, mascula*"). *Ferner:* Die Verwandtschaft unsers Briefs mit dem an die Epheser nach Styl und Inhalt erklärt sich aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung und aus der Analogie der motivirenden Umstände, welche der Ap. im Auge hatte. S. z. Eph. Einl. §. 3. *Endlich:* Die Behauptung, dass *Cerinth* bestritten werde, ist irrig, ein kritisches Prothysteron; s. §. 2.

Baur, welcher den Brief an die Epheser und den unsrigen als unpaulinisches Brüderpaar bezeichnet, und ersteren in ein secundäres Verhältniss zu letzterem stellt *),

*) „Vergleicht man den Inhalt der beiden Briefe, so scheinen die Materien mit einer gewissen Absichtlichkeit — — vertheilt zu sein. Alles Polemische, Specielle, Individuelle ist dem Kolosserbriefe vorbehalten; der Epheserbrief scheint es absichtlich zu vermeiden, während er dagegen den allgemeinen Inhalt des Colosserbriefs weiter ausführt," p. 455.

betrachtet diesen als eine Bestreitung des Ebionitismus, welcher von einem mit Verzichtleistung auf Alles, was mit der Absolutheit des christlichen Princips sich nicht vereinigen liess, anzuerkennenden Universalismus des Christenthums nichts wissen wollte. Dieser Universalismus aber sei nicht der in der Paulinischen Anthropologie beruhende, sondern nur der äusserliche, in der durch den Tod Christi bewirkten Coalition der Heiden und Juden bestehende, in welchen auch die Clementinen neben der Sündenvergebung den Zweck des Todes Christi setzen. So stellen sich nach *Baur* (Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 105.) „die in der Reihe der paulinischen Briefe stehenden beiden Briefe an die Eph. u. Kol. von selbst in den Verlauf einer Periode hinein, deren höchstes Interesse es war, nach einer Vermittelung der Gegensätze und einer Vereinigung der beiden noch immer nicht mit einander verschmolzenen Hauptpartheien, der Judenchristen und Heidenchristen, zu streben.“ Der höchste Ausdruck dieser (nachpaulinischen) Vereinigungs-Idee ist die Christologie der Briefe. Die Gründe *Baur's* sind meist aus dem Briefe an die Epheser gezogen; was den unsrigen besonders treffen, und ein *gnostisches* Gepräge desselben bekunden soll (wie die Idee von Christo als dem Centralpunkte des ganzen Geisterreiches, der Begriff des πλήρωμα u. s. w.), wird sich durch die Erklärung erledigen. S. übrigens wegen dieser christologischen Zweifel besonders *Raebiger* Christol. Paul. p. 42 ff. u. überh. *Klöpper* de orig. epp. ad Eph. et Coloss., Gryphisw. 1853. Im Allgemeinen hier nur *die* Bemerkung, dass, wenn unser Brief (und der an die Epheser) nichts ist, als eine pseudo-apostolische Motion der Gnosis gegen den Ebionitismus, auch jeder andere Brief, ja jede andere Schrift des N. T., mit ohngefähr gleichem Rechte in irgend eine ähnliche Kategorie gebracht werden kann, und dass es in der That inconsequent ist, wenn man nicht das ganze N. T. zu einer Sammlung von spätern Tendenzbüchern macht, welchen durch ihre pseudepigraphische Namen die Controle der Jahrhunderte zu täuschen gelungen ist. Die *Erdichtung* aber eines solchen Briefs, *wie der unsrige ist*, würde bewundernswerther sein als seine Originalität. „Non est cujusvis hominis, Paulinum pectus effingere; tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus“, *Erasm.* Annot. ad 4, 16.

Eigenthümlich hat *Ewald* den apostolischen Ursprung gefasst und dargestellt. Der Brief nämlich sei durchaus ursprünglich, ganz nach des Ap. Art angelegt und durch-

geführt; die Abfassung aber habe P., nachdem durch vorläufige Besprechung der Inhalt festgestellt worden, dem Timotheus (1, 1.) überlassen, jedoch gegen das Ende hin wieder mehr selbst die Worte vorgesagt, und den letzten Gruss 4, 18. eigenhändig zugesetzt. Wenn aber diese Annahme schon dadurch zweifelhaft wird, dass sie nicht gleichmässig auch auf Kap. 4. sich erstrecken soll, so steht ihr ferner entgegen, dass sich schwerlich selbst ein Timotheus, auch nach vorgängiger Besprechung mit dem Ap., das völlig paulinische Gepräge dermaassen angeeignet oder es nachgeahmt haben kann, wie es in diesem Briefe bei jedem Satze und in jeder Wendung wiederkehrt; dass sich ferner das vermuthete Verfahren bei keinem andern Paulusbriefe zeigt, und gleichwohl der unsrige einer der kürzesten, am leichtesten zu dictirenden war, ferner dass sich dasselbe mit dem hohen, dem Ap. wohlbewussten Werthe und Ansehn, welches ein Sendschreiben von ihm für eine christliche, zumal nicht von ihm selbst gestiftete Gemeinde haben musste, kaum vereinigen lässt; ferner dass man natürlich im eigenhändigen Schluss 4, 18. nur das Zeichen der eigenen, nicht blos mittelbaren Abfassung finden musste (2. Thess. 3, 17.); ferner dass nach 4, 16. eine gleiche nur mittelbare Selbstverfassung auch wohl dem Laodicenerbriefe beizulegen sein würde, da beide Sendschreiben, weil in beiden Gemeinden zu verlesen, Eines Gusses und Eines wesentlichen Inhalts sein mussten; endlich aber dass grade die eigenthümliche Gefährlichkeit des spiritualistischen Judaismus, der hier zu bekämpfen stand, die ungetheilte Selbstthätigkeit des Ap. in Anspruch nahm, die ihm gewiss auch in der gezwungenen Musse des Gefängnisses grade für schriftliches Wirken sattsam möglich war. Die *Gründe* aber *), auf welche obige Auskunft sich stützt, sind zum

*) *Ewald* beruft sich (übrigens die Unächtheit des Epheserbriefs voraussetzend) auf die längeren Wortzusammensetzungen wie ἀνταναπληρόω, ἀποκαταλλάσσω, ἀπαλλοτριόω, παραλογίζομαι, ἐθελοθρησκεία, ὀφθαλμοδουλεία; auf ungewohnte Redensarten wie θέλω ὑμᾶς εἰδέναι 2, 1., ὅ ἐστιν für das erklärende *das ist* 1, 24. (27.) 2, 10. 3, 14. in leicht missverständlichen Zusammenhängen; ferner darauf, dass man im Fortschritte der Rede und im Satzbaue „den überaus kräftigen Gang und das tanzende Aufspringen, dann wieder das rasche Sammeln und das feste Anknüpfen der Gedanken“ ganz vermisse; dass man δέ, γάρ, ἀλλά seltener finde, und dass die Sätze mehr durch einfache Beziehungswörtchen, auch in überaus langen Reihen wie in Ketten verbunden seien, woneben sich auch gerne die blos rednerische gespannte Häufung von unverbunden gelassenen Sätzen (wie 1, 14. 20. 25 f. 27. 2, 8. 11. 23. 3, 5.)

Theil unerheblich, zum Theil subjectiv bemessen, und bei einem Briefsteller nicht zureichend, welcher an vielseitigem Gedanken- und Sprachreichthum und dessen freier Handhabung so hoch und gross ist, und welcher nach Verschiedenheit der gegebenen Verhältnisse und der eigenen Stimmung einer so vielfachen Mannichfaltigkeit der Darstellung und des Satzbaues fähig und mächtig war.

Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Κολοσσαεῖς.

A. B. K. Minusk. Copt. haben die Ueberschrift προς Κολασσαεῖς. So *Matth.*, *Lachm.* u. *Tisch.* Vrgl. z. V. 2.

Kap. I.

V. 1. Die Stellung Χριστοῦ Ἰησοῦ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist überwiegend bezeugt, nicht aber die Hinzufügung von Ἰησοῦ nach Χριστοῦ V. 2. (*Lachm.*). — V. 2. Κολοσσαῖς) A. B. K. auch C. u. Sin. in d. Unterschr. Minusk. Syr. utr. Copt. Or. Nyss. Amphiloch. Theodoret. Damasc. al.: Κολασσαῖς. Gebilliget von *Griesb.*, nach *Erasm.*, *Steph.*, *Wetst.*; aufgenommen von *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* Für die *Recepta* zeugen B.** D. E. F. G. J. Sin. Minusk. Vulg. It. Clem. Chrys. Theophyl. Text. Ambrosiast. Pelag. Es ist so zu urtheilen: 1) der an sich richtige Name ist ohne Zweifel Κολοσσαί, welcher durch Münzen der Stadt (*Eckhel* Doctr. num. III. p. 147.) belegt, und durch Herod. 7, 30. (s. *Wessel.* u. *Valck.* z. d. St.) Xen. Anab. 1, 2, 6. (s. *Bornem.* z. d. St.) Strabo 12, 8. p. 576. Plin. N. H. 5, 32. bestätiget wird. 2) Da aber die Form Κολασσαί so erheblich bezeugt, und auch bei Herod. u. Xenoph. als Variante, wie auch bei Polyaen. 8, 16., aufbehalten ist, und daher ein bloser Schreibfehler nicht darin gefunden werden kann, um so weniger als vielmehr nach Analogie des den Schreibern bekannten κολοσσός die Form Κολοσσαί ihnen näher lag: so ist anzunehmen, dass, obwohl Κολοσσαί der

---

finde; dass man feinen aber fühlbaren Gedankenunterschieden begegne, wie von δικαιοσύνη und δικαιοῦν nirgends geredet werde, und der Logos mit dem Worte πλήρωμα selbst (1, 19. 2, 9.) beschrieben sei; dass man eine Menge recht eigenthümlich paulinischer Worte und Bilder finde, aber den ganzen Apostel in seiner lebendigsten Eigenthümlichkeit grade in den Haupttheilen des Briefs desto mehr vermisse, ja dass manches Wort und Bild schon wie den Paulusbriefen, namentlich dem Römerbriefe, nachgeahmt erscheine.

diplomatisch richtige Name war, doch auch der Name Κολασσαί im (Vulgär-)Gebrauche gewesen, dass Paulus selbst diesen Namen gesetzt hat, und dass Κολοσσαῖς eine alte *Verbesserung* ist. — Nach πατρὸς ἡμῶν hat *Elz.* (*Lachm.* in Klammern): καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, gegen B. D. E. K. L. Minusk. Verss. Väter. Vervollständigung nach anderen Briefeingängen, zumal kein Grund absichtlicher Weglassung sich darbietet (gegen *Reiche* Comm. crit. p. 351 f.). — V. 3. καὶ πατρί) *Lachm.* u. *Tisch.*: πατρί. So B. C.* Verss. u. Väter, während D.* F. G. Chrys. τῷ πατρί haben. Da aber P. immer ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου etc. schreibt (Rom. 15, 6. 2. Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3., auch 1. Kor. 15, 24. Eph. 5, 20.), und niemals ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τ. κ. oder ὁ θεὸς πατὴρ τ. κ.: so ist die Recepta, welche A. C.** D.*** E. K. L. Sin. Minusk. Vulg. Väter für sich hat, zu schützen. Das καί ward leicht nach dem unmittelbar vorhergegangenen θεοῦ πατρός mechanisch ausgelassen. — Statt περί hat *Lachm.* ὑπέρ, was auch *Griesb.* empfohlen, nach B. D.* E.* F. G. Minusk. Theophyl. Nicht überwiegend beglaubiget, und leicht im Hinblick auf V. 9. (wo ὑπέρ ohne Variante ist) eingekommen. — V. 4. Statt ἣν ἔχετε (welches *Griesb.* empfohlen, *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen haben) haben *Elz.*, *Matth.*, *Scholz* blos τήν, aber gegen A. C. D.* E.* F. G. Sin. Minusk. Verss. (auch Vulg. It.) Väter. Wäre τήν ursprünglich, warum sollte man es mit ἣν ἔχετε vertauscht haben? Sehr leicht hingegen konnte ἣν ἔχετε, bei seiner Entbehrlichkeit für den Sinn, deshalb ausfallen, weil das vorhergehende Wort mit der Sylbe HN schliesst, das folgende Wort (εἰς) aber, wie ἔχετε, mit E beginnt. Die grammatische Lücke wurde dann nach Eph. 1, 15. durch τήν ausgefüllt. — V. 6. καὶ ἔστι) καί fehlt bei A. B. C. D.* E.* Sin. Minusk. u. einigen Verss. u. Vätern; verurtheilt von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* Aber unverstanden, wurde dieses καί störend und zur Erleichterung der Rede weggelassen. — καὶ αὐξανόμενον) fehlt bei *Elz.*, *Matth.*, welcher meint, *Chrys.* habe es eingebracht aus V. 10. Allein es ist so entschieden bezeugt, dass die Auslassung als durch das Homoeoteleut. verursacht betrachtet werden muss, um so mehr, als hier gleiches Ende und gleicher Anfang zusammenkam (ONKA). — V. 7. καθὼς καί) Mit Recht ist καί nach entscheidenden Zeugen von *Griesb.* verth[illt], und von *Lachm.* u. *Tisch.* getilgt. Mechanische Wiederho[lung] aus dem Vorherigen. — ὑμῶν) A. B. D.* G. Sin.* Minusk.: [ὑμῖν]; gebilliget von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* Aber da [die] te Person vorhergeht und nachfolgt (ἡμῶν — ἡμῖν), so wurde [es] h unfeine Schreiber auch hier gesetzt. — V. 10. Nach περι- haben *Elz.*, *Tisch.* ὑμᾶς, gegen entscheidende Zeugen; Er- — εἰς τὴν ἐπίγνωσιν) *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz*: τῇ ἐπιγ- B. C. D.* E.* F. G. Sin. Minusk. Clem. Cyr. Maxim. n Verss. fehlen, welche (Vulg.: *in scientia Dei*) die

von D.*** E.** K. L. u. den meisten Minusk. auch Theodoret. Dam. Theophyl. Oec. bezeugte Recepta εἰς τ. ἐπίγν. oder mit Chrys. ἐν τῇ ἐπιγνώσει gelesen haben. Letzteres, so wie auch das blose τῇ ἐπιγν., halte ich für Erklärung des schwierigern εἰς τ. ἐπίγν., welches übrigens auch zum gleichmässigen Bau der ganzen Rede gehört, deren Participialsätze sämmtlich mit einer durch εἰς eingeführten Bestimmung schliessen. — V. 12. ἱκανώσαντι) *Lachm.*: καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι nach B., während D,* F. G. Minusk. Arm. Aeth. It. Didym. Ambrosiast. Vigil. blos καλέσαντι haben. Bei der so vereinzelten Bezeugung von καλ. κ. ἱκαν. ist anzunehmen, dass καλέσαντι vervollständigend beigeschrieben, und dann theils mit καί eingefügt wurde, theils ohne καί statt ἱκανώσ. einkam. — V. 14. Nach ἀπολυτρ. hat *Elz.* διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, gegen entscheidende Zeugen; aus Eph. 1, 7. — V. 16. τὰ ἐν τοῖς οὐρ. καὶ τά) *Lachm.* hat das erste τά gestrichen, das zweite aber eingeklammert. Beide τά fehlen bei B. Sin.* Or.; das erste τά allein fehlt bei D.* F. G. zwei Minusk. Aber wie leicht ging TA in der Endsylbe von παντA unter, was dann auch die Weglassung des zweiten τά theilweise nach sich zog! Eine Doppelschreibung der Endsylbe von πάντα anzunehmen, wäre man nur dann berechtiget, wenn die auslassenden Zeugen, besonders beim zweiten τά, stärker wären. — V. 20. Das zweite δι' αὐτοῦ fehlt bei B. D.* F. G. L. Minusk. Vulg. It. Sahid. Or. Cyr. Chrys. Theophyl. u. Lat. Vätern. Getilgt von *Lachm.* Es ward als entbehrlich, unklar und störend übergangen. — V. 21. ἀποκατήλλαξεν) Nach B. hat *Lachm.* ἀποκατηλλάγητε. D.* F. G. It. Ir. Ambrosiast. Sedul. haben ἀποκαταλλαγέντες. Da hiernach das Passiv. erheblich bezeugt ist, das Activ. aber zur Structur erforderlich schien, so ist die Recepta als nachhelfende Aenderung anzusehen. Vorzuziehen aber ist ἀποκατηλλάγητε, da für den *Indicat.* auch die Zeugen der *Recepta* hinzutreten, der *Nominat. Particip.* aber (ἀποκαταλλαγέντες) ganz ungehörig ist. — V. 22. Nach θανάτου haben A. Sin. Minusk. Verss. Ir.: αὐτοῦ, welches *Lachm.* in Klammern aufgenommen hat. Zu schwach bezeugt, um nicht als gangbarer Zusatz zu erscheinen. — V. 23. τῇ vor κτίσει ist nach A. B. C. D.* F. G. Sin. Minusk. Chrys. mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 24. νῦν) D.* E.* F. G. Vulg. It. Ambrosiast. Pel.: ὅς νῦν. Richtig; die Endsylbe von διάκονος V. 23. und der Anfang einer Kirchenlection wirkte zusammen zum Untergange von ὅς, welches aber dem Zusammenhange und dem ganzen Fortgange der Rede völlig entspricht. — Nach παθήμ. hat *Elz.* μου, gegen entscheidende Zeugen. — ὃ ἐστιν) C. D.* E. Minusk.: ὅς ἐστιν. So *Lachm.* am Rande. Schreibfehler. — V. 27. Das Neutr. τί τὸ πλοῦτος) (*Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*) ist durch Codd. u. Väter hinreichend bezeugt, um das Mascul. als Emendation erscheinen zu lassen. — ὅς ἐστιν) A. B. F. G. Minusk. (*quod* bei Vulg. It. lässt die Lesart ungewiss):

ὅ ἐστιν. So *Lachm.* Grammatische Aenderung, die nach V. 24. um so näher lag. — V. 28. Nach διδάσκ. fehlt πάντα ἄνθρωπον bei D.* E.* F. G. Minusk. Verss. u. Vätern. Verdächtiget von *Griesb.* Ist zu schützen. Durch das Homoeoteleut. wurde das ganze καὶ διδάσκ. πάντα ἄνθρ. ausgelassen (so noch bei L. Minusk. Clem. Oec. im Komment.), und die Wiederherstellung geschah dann unvollständig. — Nach Χριστῷ hat *Elz.* Ἰησοῦ, welches entscheidende Zeugen verurtheilen.

V. 1. 2. *Διὰ θελήμ. θεοῦ*) S. z. 1. Kor. 1, 1. Vrgl. 2. Kor. 1. 1. Eph. 1, 1. — *καὶ Τιμόθ.*) S. z. 2. Kor. 1. 1. Phil. 1, 1. Auch hier als untergeordneter *Mitbriefsteller*, welcher zugleich auch der *Schreiber* gewesen sein mag, aber nicht *als solcher* (vrgl. Rom. 16, 22.) mit aufgeführt ist. S. z. Phil. 1, 1. — *ὁ ἀδελφός*) S. z. 1. Kor. 1, 1.; nicht von der *amtlichen (Chrys.: οὐκοῦν καὶ αὐτὸς ἀπόστολος)*, sondern *christlichen* Bruderschaft. — *τοῖς ἐν Κολ. ἁγ.* etc.) *den in Kolossä befindlichen Heiligen.* Zu dieser an sich noch nicht näher bestimmten theokratischen Bezeichnung (s. z. Rom. 1, 7.) tritt dann noch die specifisch *christliche* Bestimmtheit: *und gläubigen Brüdern in Christo.* Vrgl. z. Eph. 1, 1. *ἁγίοις* ist substantivisch zu fassen, wie in allen Briefanfängen, wo es steht (Rom. 1, 7. 1. Kor. 2. Kor. Eph. Phil.), und *ἐν Χριστῷ* verbindet sich enge mit *πιστ. ἀδ.*, womit es zur Einheit des Begriffs verschmilzt (daher nicht *τοῖς ἐν X.*), die gläubigen Brüder ausdrücklich *als Christen* bezeichnend, so dass *ἐν X.* das abgränzende *Element* ist, *in welchem* die Leser gläubige Brüder sind, und ausser welchem sie es nicht im *christlichen* Sinne wären. Vrgl. z. 1. Kor. 4, 17. Eph, 6, 21., an welchen Stellen jedoch *πιστός getreu* ist, was es hier, da überall in den Briefaufschriften nur der *Christen*stand der Leser bezeichnet wird, nicht heisst (gegen *B. Crus., Ewald, Dalmer*). Zwar war *ἐν X.* an sich entbehrlich; aber die Zuschriften haben ein gewisses *diplomatisches* Gepräge. Fasst man *ἁγίοις adjectivisch:* „den heiligen und gläubigen Brüdern", *de Wette*, zu welcher ganzen Formel dann *ἐν X.* gehöre: so wäre *πιστοῖς* hinter *ἁγίοις* (welches letztere durch *ἐν X.* schon seine *christliche* Sinnbestimmung *hätte*, die es nach unserer Fassung noch *nicht* hat) nur ein überflüssiger und matt nachschleppender Zusatz, da *ἁγίοις* schon das *πιστοῖς voraussetzen* würde. — Dass übrigens P. die Gemeinde, an welche er schreibt, nicht ausdrücklich *als Gemeinde* be-

zeichnet (wie 1. Kor. 2. Kor. Gal. 1. u. 2. Thess.), hat kein besonderes Motiv (vrgl. Rom. Eph. Phil.), sondern ist rein zufällig. Läge es darin, dass er die Gemeinde nicht gestiftet hatte und mit ihr *als solcher*, und namentlich mit ihren Vorstehern in keinem Verhältnisse gestanden (*de Wette*, aufragend), so würde er auch nicht von einer *Λαοδικέων ἐκκλησία* geschrieben haben (4, 16.), wie denn überhaupt der Grundsatz, nur die Gemeinden eigener Stiftung *als Gemeinden* anzureden, von seiner Gesinnung und Weisheit nicht zu erwarten ist, und durch die Aufschrift des Epheserbriefs (dessen Acchtheit und Bestimmung für die Gemeinde in Ephesus vorausgesetzt), so wie durch Phil. 1, 1. (wo die Erwähnung der Bischöfe und Diakonen die diplomatische Gemeindebenennung nicht ersetzen würde) ausgeschlossen wird. Zufällig ist auch, dass P. blos *ἐν Χριστῷ*, nicht *ἐν Χ. Ἰησοῦ* (1. Kor. Eph. Phil. 2. Thess.) sagt, obwohl *Mayerhoff* diess mit gegen die Aechtheit des Briefs benutzt, als ob dem Ap. ein solcher Mechanismus eigen wäre. — *χάρις ὑμῖν* etc.) S. z. Rom. 1, 7.

V. 3 f. Danksagung für die christliche Verfassung der Leser, bis V. 8. — *εὐχαριστοῦμεν*) ich und Timoth.; Plur. u. Sing. *wechseln* im Briefe (1, 23. 24. 28. 29 ff. 4, 3.), doch so, dass der Wechsel immer durch den Inhalt pragmatisch veranlasst ist. — *καὶ πατρὶ* etc.) der zugleich der Vater ist u. s. w. S. z. Eph. 1, 3. — *πάντοτε*) gehört zu *εὐχαρ.*, wie 1. Kor. 1, 4. 1. Thess. 1, 2. 2. Thess. 1, 3. Philem. 1, 4., nicht zu *περὶ ὑμ. προσευχ.* (*Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Luther*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Beng.* u. V. auch *Böhmer*, *Olsh.*, *Dalmer*), wogegen auch die Parallele Eph. 1, 16. ist, so wie der Zusammenhang, nach welchem *hier* das Danksagen die Hauptsache ist, das Bitten aber nur begleitende Bestimmung, und erst V. 9. letzteres als der Gegenstand der Rede eintritt, und zwar als *immerwährendes;* diess Prädicat kommt hier dem *Danken*, V. 9. dem *Bitten* zu, und *περὶ ὑμῶν προσευχ.* (welches nicht mit *Bähr* von einander zu trennen ist, wodurch *προσευχ.* ungehörig beziehungslos würde) ist nur Näherbestimmung von *πάντοτε*: *immer, wenn wir für euch beten.* — *ἀκούσαντες* etc.) zeitlich: *nachdem wir gehört haben.* Vrgl. V. 9. In dem aber, *was* P. von ihnen gehört hat, liegt seines Danksagens *Grund.* Die *πίστις* ist der *Glaube* (Rom. 1, 8. 1. Thess. 1, 3. 2. Thess. 1, 3.) nicht *Treue* (Philem. 5., wo die Stellung anders ist), wie *Ewald* will. Dass P. ihren Glauben *rühmen* gehört hat, versteht sich nach dem Contexte von selbst. Vrgl. Eph.

1, 15. — *ἐν X. Ἰ.*) *an Christum.* S. z. Mark. 1, 15. *Gal.* 3, 26. Eph. 1, 13. 15. Ueber die Nichtwiederholung von *τήν*: z. Gal. 3, 26. *ἐν X. Ἰ.* im Sinne von *ἐν Χριστῷ εἶναι* zu nehmen (vrgl. *Huther* u. *de Wette*), wird nicht durch 1. Tim. 1, 14. 2. Tim. 1, 13. entschieden, wo *τῆς* und *τῇ ἐν X.* nur auf die Liebe geht. — *ἣν ἔχετε*) Nicht wieder unmittelbar anschliessend (*τὴν ἀγάπ. εἰς πάντας* etc.), auch nicht durch blose Wiederholung des Artikels, wie Eph. 1, 15. (so d. *Recepta*, s. d. krit. Anm.), schreibt P., weil er sich über den Punkt der *ἀγάπη*, und zwar bestimmt darüber, *weshalb sie sie hegten*, weiter auszulassen vorhat.

V. 5. *Διὰ τὴν ἐλπίδα* etc.) *um der Hoffnung willen*, gehört nicht zu *εὐχαρ.* V. 3. (*Bengel:* „ex *spe* patet, quanta sit causa *gratias agendi* pro dono fidei et amoris," vrgl. *Bulling.*, *Zanch.*, *Calov.*, *Elsner*, *Michael.*, *Zachar.*, *Storr*, *Rosenm.* u. M.), da der Grund der apostolischen Danksagung in den Briefanfängen immer in der christlichen Beschaffenheit der Leser liegt (Rom. 1, 8. 1. Kor. 1, 4 ff. Eph. 1, 15. Phil. 1, 5. 1. Thess. 1, 3. 2. Thess. 1, 3. 2. Tim. 1, 5. Philem. 5.), wie diess auch hier bereits V. 4. enthalten war, und da *εὐχαριστεῖν* mit *διά* c. accus. nirgends im N. T. vorkommt. Es hängt mit *ἣν ἔχετε* etc. zusammen, und giebt also den bewegenden Grund der *Liebe* an; denn die Liebe gewährt die Verwirklichung des gehofften Heils. So richtig schon *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.* (Paraphr.: „non ulla spe rediturі interim ad vos cum foenore beneficii, sed spe immortalitatis" etc.), *Calvin*, *Estius* u. M., auch *Steiger*, *Schenkel.* Je mehr der Glaube durch die Liebe thätig ist, desto reicher wird man *εἰς θεόν* (Luk. 12, 21.), welcher Reichthum der Inhalt der Hoffnung ist. Wer nicht liebt, bleibt dem Tode verfallen, 1. Joh. 3, 14., und sein Glaube ist ihm nichts nütze, 1. Kor. 13, 1—3. Irrig ist es, *mit auf die πίστις* zu beziehen, so dass hier die Hoffnung als Grund des *Glaubens und* der Liebe erscheine; so *Grot.* u. M. auch *Bähr*, *Olsh.* u. *de Wette*, vrgl. *B. Crus.* u. *Ewald.* Denn durch *ἣν ἔχετε* (oder durch die *Rec. τήν*) wird nur für *τὴν ἀγάπην* eine weitere Angabe angezeigt, und damit stimmt auch der Schluss des ganzen Rede-Flusses, welcher V. 8. wieder auf *τὴν ὑμῶν ἀγάπην* mit Nachdruck zurückkommt. — Die *ἐλπίς* ist hier *objectiv* gedacht (vrgl. *ἐλπ. βλεπομένη* Rom. 8, 24.): unsere Hoffnung *ihrem objectiven Inhalte nach*, das, *was* wir hoffen. Vrgl. Hiob 6, 8. 2. Makk. 7, 14. Thuc. 3, 57, 4. Lucian. Pisc. 3. Vrgl. z. Gal. 5, 5. u. s. *Zöckler* de vi ac notione voc. *ἐλπίς*, Giss. 1856. p. 26 ff.

— *τὴν ἀποκειμ. ὑμῖν ἐν τ. οὐρ.*) Gemeint ist das den Inhalt der christlichen Hoffnung ausmachende *Messianische Heil* (1. Thess. 5, 8. Rom. 5, 2. 8, 18 ff. Kol. 3, 3 f.), welches dem Christen bis zur Parusie im Himmel *deponirt*, d. i. *aufbewahrt* bleibt (Luk. 19, 20.), um ihm alsdann gegeben zu werden. Vrgl. zu *ἀποκ.* 2. Tim. 4, 8. *Kypke* II. p. 320 f. *Loesner* p. 360. *Jacobs* ad Ach. Tat. p. 678. Vom Tode: Hebr. 9, 27.; von Strafen: Plat. Locr. p. 104. D. Zur Idee vrgl. die Vorstellung vom Schatz im Himmel (Matth. 6, 20. 19, 21. 1. Tim. 6, 19.), vom Lohn im Himmel (s. z. Matth. 5, 12.), vom *πολίτευμα* im Himmel (s. z. Phil. 3, 20.), von der *κληρονομία τετηρημένη ἐν οὐραν.* (1. Petr. 1, 4.). — *ἣν προηκούσατε* etc. *Gewissheit* dieser Hoffnung, die nicht etwa ein unverbürgtes subjectives Gebilde ist, sondern objectiv durch das Wort der Wahrheit ihnen zugeführt. Fremdartiges trägt *Chrys.* ein: P. wolle die Leser fühlen lassen, dass sie die Hoffnung *πολὺν χρόνον ἔχοντες μετέστησαν.* Das *πρό* in *προηκούσατε* (Herod. 8, 79. Plat. Leg. 7. p. 797. A. Xen. Mem. 2, 4, 7. Dem. 759. 26. 955. 1. Joseph. Antt. 8, 12, 3.): *welche ihr vorher vernommen habet*, bezeichnet nicht: *schon vor Abfassung dieses Briefs* (so die Meisten); auch nicht: *ehe ihr diese Hoffnung hattet* (meine bisherige Fassung); auch nicht: *bevor ich Nachricht von eurem Glauben* u. s. w. *erhielt (Schenkel).* Diess wären lauter selbstverständliche und bedeutungslose Gedanken; *Ewald's* Deutung aber: *womit das Wort der Wahrheit bei euch anfing* (Mark. 1, 15.), liegt nicht in dem einfachen Ausdruck. Die Vorstellung ist vielmehr, dass der Inhalt der *ἐλπίς*, das himmlische Heil, das grosse *künftige* Gut sei, dessen untrügliche *Vorherverkündung sie vernommen haben.* Als vorher *verkündigt* ist's auch vorher *gehört.* — *τῆς ἀληθείας* ist der *Inhalt* des *λόγος* (vrgl. z. Eph. 1, 13.), und durch *τοῦ εὐαγ.* wird die *ἀλήθεια*, d. i. die schlechthinige Wahrheit, specifisch bestimmt als *die*, welche im *Evangelium* verkündigt wird. Beide Genit. sind also *substantivisch* zu belassen *(Erasm., Heinr., B. Crus.* u. V. nehmen *τῆς ἀληθ.* adjectivisch: *sermo verax;* vrgl. vielmehr zu *ἀλήθ. τοῦ εὐαγγ.* Gal. 2, 5. 14.), so dass der Ausdruck zum Bestimmtern fortschreitet, welche Umständlichkeit etwas *Feierliches* hat (vrgl. 2. Kor. 4, 4.), was man aber willkürlich verwischt, wenn man *τοῦ εὐαγγ.* als Genit. *apposition.* von *τῷ λόγῳ τῆς ἀληθ.* betrachtet *(Calvin, Beza* u. V. auch *Flatt, Bähr, Steig., Böhmer, Huther, Olsh., de Wette);* nach Eph. 1. 13. würde P. *τῷ εὐαγγελίῳ* geschrieben haben.

V. 6. Bei dem eben gesagten *ἣν προηκοίσατε — εὐαγγελίου* will nun P. seinen Lesern die *grosse und segensreiche Gemeinschaft* fühlbar machen, in welcher sie durch das Evangel. stehen, damit sie schon durch dieses Bewusstsein zur Treue gegen das Evang., den häretischen Einflüssen gegenüber, sich erweckt fühlen; *ἐπειδὴ μάλιστα οἱ πολλοὶ ἐκ τοῦ κοινωνοὺς ἔχειν πολλοὺς τῶν δογμάτων στηρίζονται, Chrys.* Vrgl. *Oecum.: προθυμοτέρους αὐτοὺς περὶ τὴν πίστιν ποιεῖ ἐκ τοῦ ἔχειν πάντας κοινωνούς. — εἰς ὑμᾶς*) nicht *ἐν ὑμῖν*, weil die Vorstellung des vorherigen *Hingelangtseins* vorherrscht; 1. Makk. 11, 63. Oft so bei *παρεῖναι* auch bei Classikern (Herod. 1, 9. 6, 24. 8, 60. Polyb. 18, 1, 1. vrgl. Act. 12, 20.). S. *Bornem.* u. *Kühner* ad Xen. Anab. 1, 2, 2. *Bremi* ad Aeschin. p. 320. Goth., auch *Krebs* Obss. p. 333 f. Man beachte übrigens den Nachdruck von *τοῦ παρόντος: es ist da!* ist nicht weggeblieben, und zu dem *Dasein* tritt dann das *Fruchtbringen. — καθὼς καὶ ἐν παντὶ τ. κόσμῳ*) populäre Hyperbel. Vrgl. Rom. 1, 8. Act. 17, 6. u. s. V. 23. Nicht: im ganzen *Römischen Reiche (Michael.)*, oder in der ganzen *civilisirten* Welt *(Schenkel);* auch nicht zu rationalisiren durch „der *Idee* nach“ *(B. Crus.)* u. dergl., obgleich allerdings die Idee der Katholicität des Christenthums in d. St. ausgedrückt ist (vrgl. Mark. 14, 9. 16, 15. Matth. 24, 14.). — *καὶ ἔστι καρποφ.* etc.) Statt fortzufahren: *καὶ καρποφορουμένου* etc. geht P. mit dem Verbum finitum weiter, und lässt so dieses Moment selbstständiger und stärker hervortreten: *und es ist fruchttragend und wachsend* (s. *Maetzn.* ad Lycurg. Leocr. p. 108. *Heind.* ad Plat. Soph. p. 222. B. *Winer* p. 505 f.), womit bezeichnet wird, wie das Evangel., wo es *vorhanden*, auch in lebendiger dynamischer *Entwickelung* begriffen ist, welchen Entwickelungs-*Zustand ἔστι* mit Partic. (nicht das blose Verb.) ausdrückt. Dieser *allgemeine* Erfahrungssatz *καὶ ἔστι καρποφ. κ. αὐξαν.* wird sodann mit *καθὼς κ. ἐν ὑμῖν* durch die *unter den Lesern* sich darstellende Erfahrung bestätiget, so dass also P. im ersten Gliede (*τοῦ παρόντος — κόσμῳ*) vom Besondern aus auf's Allgemeine, im zweiten Gliede aber vom Allgemeinen aus auf das Besondere blickt. Mit *καρποφορ.* (im *Medium* sonst nicht vorkommend) wird die segensvolle *Wirkung im innern und äussern Leben* (vrgl. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9.), und mit *αὐξανόμ.* das fortgehende *Verbreitetwerden* abgebildet, wodurch das Evang. immer mehr Anhänger und örtlichen Bereich gewinnt. Vrgl. *Theodoret.: καρποφορίαν τοῦ εὐαγγ. κέκληκε τὴν ἐπαινουμένην πολιτείαν·*

αὔξησιν δὲ τῶν πιστευόντων τὸ πλῆθος. Mit Ungrund verzichten *Huther* u. *de Wette* auf die Entscheidung, ob mit αὐξ. das *äusserliche* Wachsthum oder das *innere* (so *Steig.*), oder *beides* gemeint sei. S. Act. 6, 7. 12, 24. 19, 20. Vrgl. Luk. 13, 19. Matth. 13, 32. Das μᾶλλον στηρίζεσθαι, welches *Chrys. mit* in αὐξ. findet, ist mit diesem nicht *bezeichnet*, sondern *vorausgesetzt*. Vrgl. schon *Theophyl.* Das Bild ist genommen vom *Baume*, bei welchem die καρποφορία das Fortwachsen nicht ausschliesst (nicht so beim Getreide). — ἀφ' ἧς ἡμερ. etc.) seit dem ersten Anfange euerer so glücklich (durch wahre Erkenntniss der Gnade Gottes) geschehenen Bekehrung findet jene Entwickelung des Evang. bei euch statt; wie könntet ihr nun derselben durch Anschluss an die Irrlehrer euch entziehen? — τὴν χάριν τ. θεοῦ) *Inhalt* des Evang., welches sie gehört haben; das Object von ἠκούσ. ist das Evang., und τ. χάρ. τ. θεοῦ gehört zu ἐπέγνωτε, von welcher Erkenntniss ἐν ἀληθείᾳ (2. Kor. 7, 14.) die *Art und Weise* anzeigt, *in welcher* sie geschehen ist (s. über ἐν im *adverbiellen* Gebrauche *Matthiae* p. 1342. *Bernhardy* p. 211.); sie war eine *wahre* Erkenntniss, dem Wesen der χάρις entsprechend, *ohne* judaistische und andere *Irrthümer*.. Vrgl. z. Joh. 17, 19. Willkürlich eintragend *Theophyl.* (vrgl. *Chrys.*): οὐκ ἐν ἀπάτῃ κ. λόγοις εἰκαίοις, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ, τουτέστι σημείοις κ. ἔργοις παραδόξοις, wobei ἐν *instrumental* gefasst ist, wie es auch *Oecum.* nimmt, welcher aber die Wunder weglässt.

V. 7 f. Καθώς) nicht *quandoquidem* (*Flatt*, vrgl. *Bähr*), sondern das *wie* der *Art und Weise*. *So* nämlich, wie eben durch ἐν ἀληθείᾳ gesagt war, dass sie die göttliche Gnade *erkannt* hätten, hatten sie dieselbe *gelernt* vom Epaphras. Ueber den Kolosser *Epaphras* (4, 12.) ist sonst nichts Näheres bekannt; er war nach Philem. 23. συναιχμάλωτος des Ap. Dass dieser Umstand in unserm Briefe *nicht erwähnt* wird, ist nicht auf eine besondere *Absicht* (*Estius:* P. habe die Leser nicht bange machen wollen) zurückzuführen. S. vielmehr z. 4, 10. Gegen die Identität des Epaphras mit *Epaphroditus* s. z. Phil. 2, 25. Auch die *Namen* sind nicht gleich (gegen *Grot.* u. *Ewald*, welche *Epaphras* für Abkürzung halten); Ἐπαφρᾶς und der entsprechende weibliche Name Ἐπαφρώ findet sich auch auf Griech. Inschriften. — συνδούλου) nämlich *Christi* (vrgl. Phil. 1, 1.). Sonst hat P. nur noch 4, 7. das Wort. — ὅς ἐστιν etc.) Diese *Treue* für die Leser, so wie im Folgenden die *Belobung ihrer Liebe* von Seiten des Epaphr.,

soll sie rühren, „ne a doctrina, quam ab eo didicerant, per novos magistros abduci se patiantur," *Estius.* Den Nachdruck hat *πιστός.* — *ὑπὲρ ὑμῶν*) denn als ihr Lehrer, war er *für sie, zu ihrem Besten,* Diener Christi. Die Fassung *statt euer* („dienet er mir im Gefängnisse am Evangelio," *Michael., Böhmer)* wäre nur dann möglich, wenn der Dienst als *dem Ap.* geleistet bezeichnet wäre (*διάκονός μου ἐν Χριστῷ* oder ähnlich). Vrgl. Philem. 13. Nicht einmal bei der Lesart von *Lachm. ὑπ. ἡμῶν (Steiger, Olsh., Ewald)* wäre es nöthig *ὑπέρ statt* zu fassen; es könnte eben so füglich *für* im Sinne des Interesses genommen werden, als Gegentheil des *antipaulinischen* Wirkens (vrgl. Luk. 9, 50.). — *ὁ καὶ δηλ.*) *er, der auch gemeldet hat* u. s. w. Diese Meldung war im Zusammenhange mit dem Interesse jenes treuen Dienstes geschehen. — *ἀγάπην*) von der *Bruderliebe* zu verstehen wie V. 4., nicht speciell: *Liebe zu Paulus (Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Grot., Calov., Michael.* u. M. auch *Bähr, Böhm., Steig., Huther, B. Crus., Bisp.).* P. giebt damit Aufschluss, dass er mit Grund die *Liebe* der Leser, an deren Erwähnung er von V. 5. bis jetzt das Bisherige geknüpft, so besonders hervorgehoben habe. — *ἐν πνεύματι*) schliesst sich enge an *ἀγάπην* zur Einheit des Begriffs, die Liebe als wahrhaft *heilige,* durch nichts Aeusserliches bedingte, sondern göttlich getragene bezeichnend, welche *im heiligen Geiste* ist als in ihrem sie treibenden und bewegenden Elemente; denn sie ist des Geistes Frucht (Gal. 5, 22. Rom. 15, 30.), *οὐ σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ (Oecum.).* Vrgl. *χαρὰ ἐν πν.* Rom. 14, 17.

Anmerk.: Da *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε* etc. V. 6. die Leser auf den ersten Anfang ihres Christenthums zurückweist, und *καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* etc. V. 7. nur rein willkürlich der Zeit nach davon getrennt und als etwas späteres betrachtet werden kann: so ergiebt sich aus u. St., dass Epaphras als erster Verkündiger des Evang. zu Kolossä, und somit als *Stifter der Gemeinde* zu betrachten ist. Diess exegetische Ergebniss bleibt auch dann, wenn die Recepta *καθὼς καὶ* beibehalten wird. Dieses *καί* würde nicht, wie *Wiggers* meint (in d. Stud. u. Krit. 1838. p. 185.), die Predigt des Epaphr. einer frühern Verkündigung gegenüberstellen und sie als Fortsetzung der letztern erscheinen lassen (so würde *καθὼς καὶ ἀπὸ Ἐπαφρ. ἐμάθετε,* oder *καθὼς ἐμάθ. καὶ ἀπὸ Ἐπαφρ.* stehen), sondern zu fassen sein: *auch, nicht anders auch,* das *ἐμάθετε* dem *ἐπέγνωτε* gleichstellend. Diess auch gegen *Vaihing.* in *Herzog's* Encykl. IV. p. 79 f.

V. 9. *Fürbitte* bis V. 12. — *διὰ τοῦτο*) weil ihr so glaubens- und liebevoll seid, V. 4—8. Diese Beziehung

wird durch ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν gefordert, welches auf V. 4. ἀκούσαντες etc. zurückweist, und daher die πίστις und ἀγάπη der Leser zum sich von selbst verstehenden Objecte hat. — καὶ ἡμεῖς) *gehört zusammen*, und gestattet καί weder zu διὰ τοῦτο *(de Wette)* noch gar zu προσευχ. *(B. Crus.!)* zu verbinden. Es ist zu fassen: *auch wir* (ich und Timoth.) *unserseits*, so dass καί die Leser und Briefsteller in einer *Wechselwirkung* darstellt; nachdem V. 4—8. gesagt worden, was von den *Lesern* geschieht (das Glauben und das Lieben), wird nun gesagt, was zur Weiterförderung dieser christlichen Verfassung *auch von Seiten der Briefsteller* geschehe. — προσευχ.) „*precum* mentionem *generatim* fecit V. 3.; nunc exprimit, *quid* precetur," *Beng.* — καὶ αἰτούμενοι) fügt das Specielle *(bitten)* zum Generellen *(beten)*. Vrgl. Matth. 21, 22. Mark. 11, 24. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. Ueber das populär hyperbolische οὐ παύομ. vrgl. z. Eph. 1, 16. Zu ὑπὲρ ὑμῶν, sofern es auch mit zu κ. αἰτούμ. gehört, vrgl. Lys. c. Alc. p. 141. — ἵνα πληρωθ.) Inhalt des Bittens in Form seiner *Absicht*. Vrgl. z. Phil. 1, 9. — τὴν ἐπίγν. τοῦ θελ. αὐτοῦ) *mit der Erkenntniss seines Willens*, Accus. wie Phil. 1, 11. αὐτοῦ geht auf *Gott* als das Subject, an welches Gebet und Bitte gerichtet ist; dass aber mit seinem θέλημα nicht der *Erlösungsrathschluss* (Eph. 1, 9.) gemeint sei *(Chrys., Oecum., Theophyl.* u. V. auch *Huther* u. *Dalmer)*, sondern (Matth. 6, 10.) was Gott *in sittlicher Beziehung* will (so schon *Theodoret.*, welcher einen Gegensatz mit den νομικαῖς παρατηρήσεσιν macht), ergiebt der Context durch V. 10. Vrgl. Rom. 2, 18. 12, 2. Eph. 5, 17. 6, 6. Kol. 4, 12. Den Unterschied von γνῶσις und ἐπίγνωσις, welches auch hier und V. 10. 2, 2. 3, 10. die das Object *erfassende, eindringende* Erkenntniss ist, hat auch hier *Olsh.* mit Unrecht geleugnet. S. z. Eph. 1, 17. — ἐν πάσῃ etc.) instrumentale Modalbestimmung, wie nämlich jenes πληρωθῆναι τὴν ἐπίγν. τ. θελ. αὐτοῦ (welche Erkenntniss nicht das Erzeugniss der blosen *menschlichen* Geistesthätigkeit, sondern der objectiv *göttlichen* Begabung durch den heil. Geist sein soll) hergestellt werden müsse: *durch jedwede geistliche Weisheit und Einsicht* (durch deren Mittheilung). Zu πνευματικός, *vom heiligen Geiste herrührend* *), vrgl. Rom. 1, 11. 1. Kor. 2, 13. 12, 1. Eph. 1, 3. 5, 19. al. Die σύνεσις ist die auf Urtheil und Schluss beruhende *Einsicht* in theoretischer und (vrgl. z. Mark. 12, 33.) prak-

*) daher ἡ ἄνωθεν σοφία Jak. 3, 15. 17.

tischer Beziehung, Eph. 3, 4. 2. Tim. 2, 7. Gegentheil der *pneumatischen σύνεσις*: 1. Kor. 1, 19. Zur *σοφία* verhält sich dieselbe wie *Besonderes* zum *Allgemeinen*, da sie speciell der Ausdruck der *Intelligenz* ist, die *σοφία* aber *sämmtliche* Geistesfacultäten, Erkenntniss-, Willens- und Empfindungsthätigkeit, betrifft, deren Richtung und Leben harmonisch dem erkannten höchsten Zwecke dient, wenn die Weisheit *πνευματική* ist; ihr Gegentheil ist die *σοφία σαρκική* (2. Kor. 1, 12. Jak. 3, 15.), menschlich und ungöttlich nach Zweck und Strebung. Die *σύνεσις* kann mit der *φρόνησις*, je nachdem diese subjectiv vorgestellt, oder objectivirt wird, entweder gleichbedeutend (Eph. 1, 8. Dan. 2, 21.), oder als Eigenschaft derselben (Sir. 1, 4.: *σύνεσις φρονήσεως*) betrachtet werden.

V. 10. Praktischer Zweck, welchen jenes *πληρωθῆναι* erfüllen soll; *ἀεὶ τῇ πίστει συζεύγνυσι τὴν πολιτείαν, Chrys.* — *ἀξίως τοῦ κυρίου*) so dass euer Wandel in sittlich angemessenem Verhältnisse zu Christo steht. Vrgl. Rom. 16, 2. Eph. 4, 1. Phil. 1, 27. 1. Thess. 2, 12. 3. Joh. 6. — *εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν*) *behuf jedweder Gefälligkeit*, d. h. um auf jede Weise ihm zu gefallen. Das Wort nur hier im N. T., öfter bei Polyb., Philo al. auch Theophr. Char. 5. LXX. Prov. 29, 30. (30,30.) Symm. Ps. 80, 12. Zu *πᾶσαν ἀρ.* vrgl. Polyb. 31, 26, 5.: *πᾶν γένος ἀρεσκείας προσφερόμενος*. Bei Griechen steht *ἀρεσκεία* (so zu accentuiren, s. *Winer* p. 48. *Buttm.* neut. Gr. p. 11.) meist im Sinne des Gefallsüchtigen. Vrgl. Prov. 29, 30.: *ψευδεῖς ἀρεσκεῖαι.* — *ἐν παντὶ ἔργῳ* etc.) Es folgen nun *drei Expositionen* zur Näherbestimmung der Art und Weise des *περιπατῆσαι ἀξίως* etc. Man beachte dabei die gleichartige Anlage der drei Sätze, von denen jeder mit einem präpositionellen Verhältnisse des Participialbegriffs anhebt (1) *ἐν παντὶ ἔργῳ* etc., 2) *ἐν πάσῃ δυνάμει*, 3) *μετὰ χαρᾶς*), und mit einer durch *εἰς* ausgedrückten Beziehung ausläuft (1) *εἰς τ. ἐπίγν. τ. θεοῦ*, 2) *εἰς πᾶσ. ὑπομ. κ. μακροθυμ.*, 3) *εἰς τὴν μερίδα* etc.). Noch gleichmässiger wäre der Bau, wenn im dritten Satze statt *μετὰ χαρᾶς* geschrieben wäre: *ἐν πάσῃ χαρᾷ* (Rom. 15, 32.), was aber die Beweglichkeit der Vorstellungsform des Ap. leicht verhinderte. — *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφ.* gehört zusammen (und dann wieder *αὐξανόμ. εἰς τὴν ἐπίγν. τ. θεοῦ*): *indem ihr durch jedes gute Werk* (dadurch, dass ihr jedes sittlich gute Werk vollbringet) *Frucht traget*, — wie gute Bäume, vrgl. Matth. 7, 17. Vrgl. auch z. 1,6. Das *ἐν παντὶ ἔργ. ἀγ.* mit *εἰς πᾶσαν ἀρεσκ.* zu verbinden (*Oecum., Theophyl., Erasm.* Paraphr.:

„placeatis non praetermittentes ullum opus bonum“ u. M. auch *Steig.*), verkennt und zerstört den Gleichbau der Rede. — *καὶ αὐξανόμ. εἰς τ. ἐπίγν. τ. Θ.*) *und* indem ihr bei diesem sittlichen *Frucht*bringen zugleich *wachset hinsichtlich der Erkenntniss Gottes*, ihn immer völliger, lebendiger, wirksamer u. s. w. erkennet. Wechselwirkung der christlichen Gotteserkenntniss und Sittlichkeit. Wie diese durch jene gefördert wird, so wächst auch die Erkenntniss durch die Sittlichkeit vermöge der Kraft der innern *Erfahrung* des göttlichen Lebens (der *ζωὴ τοῦ Θεοῦ* Eph. 4, 18.), durch welche sich Gott (nicht blos sein Wille) immer mehr dem inwendigen Menschen enthüllt. Dass hier nicht wieder *τοῦ θελήματος θεοῦ*, sondern überhaupt *τοῦ Θεοῦ* gesagt ist, entspricht der dargestellten fortschreitenden Entwickelung; es liegt etwas *Klimaktisches* darin. Zu *εἰς* von der *Beziehung* des Wachsthums vrgl. z. Eph. 4, 15. Jene Wechselwirkung aber nicht genug beachtend, hat man *εἰς* entweder *convenienter* — — cognitioni (*Heinr., Böhmer;* vrgl. *Theophyl.: κατὰ τὸ μέτρον τῆς γνώσεως*), oder gleich *ἐν* genommen (*Beza* u. M.), wodurch dieses *ἐν* selbst in den Text kam (Minusk., Verss., Chrys.), während jedoch das Interpretament *τῇ ἐπιγνώσει* (nach der instrumentalen Fassung des für *ἐν* genommenen *εἰς*) in die wichtigsten Codd. eindrang (befolgt unter den Auslegern von *Olsh., de Wette, Huther* u. M.). S. d. krit. Anm. — Wegen der *Nominativi* Partic., welche nicht zu *πληρωθ.* gehören (*Beza, Bengel, Reiche* u. M.), sondern sich auf das logische Subject von *περιπατ. ἀξίως* beziehen, vrgl. Eph. 4, 2. u. dazu d. Anm.

V. 11. Dem vorherigen *ἐν παντὶ ἔργῳ — Θεοῦ coordinirt.* — *ἐν πάσῃ δυν. δυναμ.*) *ἐν* instrumental: *mittelst jedweder* (sittlichen) *Kraft* (durch deren Verleihung von Gott) *gekräftiget werdend.* *δυναμόω* (*Lobeck* ad Phryn. p. 605.) findet sich nicht bei Griechen und nur hier u. Hebr. 11, 34. *Lachm.* im N. T., bei den LXX.: Cohel. 10, 10. Dan. 9, 27. Ps. 67, 31. Aq. Hiob 36, 9. Ps. 64, 4. Paulus gebraucht sonst *ἐνδυναμοῦν.* — *κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξ. αὐτ.*) *gemäss der Gewalt seiner Majestät;* dieser göttlichen Gewalt (s. über *κράτος* z. Eph. 1, 19.), durch deren mächtigen Einfluss jene Kräftigung ihnen zu Theil werden soll, soll sie auch *entsprechend* sein, womit die hohe *Stärke und Wirksamkeit derselben* charakterisirt ist (anders ist *κατά* Eph. 1, 19.). *τὸ κράτος τ. δόξ. αὐτ.* ist nicht *seine herrliche Macht* (*Luther, Castal., Beza* u. M. auch *Flatt* u. *Bähr*; vrgl. *Heinr.: „κράτος magnum et invictum“*), wovor schon

αὐτοῦ hätte warnen sollen, sondern τὸ κράτος ist die betreffende *Eigenschaft* der göttlichen Majestät (des herrlichen Wesens Gottes). Vrgl. Eph. 3, 16. Das κράτος *ist* nicht die Herrlichkeit Gottes *(Böhmer)*, sondern diese *hat* jenes, — und die δόξα ist nicht auf eine einzelne Seite der göttlichen Grösse *(Grot.:* Macht; *Huther*: Liebe), sondern auf ihr glorreiches *Ganze* zu beziehen. Vrgl. z. Rom. 6, 4. — εἰς πᾶσαν ὑπομ. κ. μακροθ.) *in Bezug auf jedwede Ausdauer* (in Bedrängniss, Verfolgung, Versuchung u. dergl., vrgl. Rom. 5, 3. 2. Kor. 1, 6. 6, 4. Jak. 1, 3 f. Luk. 8, 15. Rom. 2, 7. al.) *und Langmuth* (gegen die Beleidiger und Verfolger), d. i. um durch jene göttliche Kräftigung diese Tugenden in aller Weise ausüben zu können. Die Unterscheidung des *Chrys.*: μακροθυμεῖ τις πρὸς ἐκείνους οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι· ὑπομένει δὲ, οὓς οὐ δύναται ἀμύνασθαι, ist willkürlich. S. dagegen z. B. Hebr. 12, 2. 3. Eben so willkürlich *Schenkel:* jenes gehe auf die *Dauer*, ὑπομονή auf die *Grösse* des Leidens. Andere anders; aber man beachte, dass μακροθυμία, dessen Gegentheil ὀξυθυμία (Eur. Andr. 729. Jak. 1, 19.) und ὀξυθύμησις ist (Artem. 4, 69.), immer im N. T. auf das Verhältniss zu Beleidigern sich bezieht. Vrgl. 3, 12. Gal. 5, 22. Rom. 2, 4. Eph. 4, 2. Jak. 5, 10. — μετὰ χαρᾶς) wird von *Theodoret., Luther, Beza, Castal., Calvin, Grot., Calov., Bengel, Heinr.* u. V. auch *Olsh., Bähr, Steiger, de Wette, B. Crus., Dalmer* mit πᾶσαν ὑπομ. κ. μακροθ. verbunden, so dass die wahre, *freudige* Geduld (vrgl. V. 24.) bezeichnet werde. Allein der Gleichbau der Rede (s. z. V. 10.), in welcher auch den vorigen beiden Participien eine präpositionelle Bestimmung voranging, zeigt die Verbindung mit dem Folgenden *(Syr., Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Estius* u. M. auch *Lachm., Tisch., Böhm., Huther, Ewald)* so natürlich, dass sie nicht ohne Willkür zu verlassen ist. Auch geht ja dabei der Gedanke der *freudigen* Geduld, welcher allerdings apostolisch ist (Rom. 5, 3. 1. Petr. 1, 6. Rom. 12, 12. vrgl. Matth. 5, 12.), nicht verloren, wenn zu der Geduld die *freudige Danksagung* hinzutritt.

V. 12. *Indem ihr mit Freudigkeit danksaget* u. s. w., — eine *dritte* begleitende Bestimmung zu περιπατῆσαι ἀξίως etc. V. 10., den beiden vorherigen coordinirt, nicht mit οὐ πανόμεθα etc. zu verbinden (*Chrys., Theophyl., Calvin:* „iterum redit ad gratulationem"; *Calov., Böhmer, B. Crus.*). — τῷ πατρί) Jesu Christi; vrgl. V. 13. — τῷ ἱκανώσαντι etc.) darin liegt der Gegenstand des Dankes, *quippe qui* etc. *Befähiget* hat uns (ἡμᾶς geht auf die Brief-

steller und Leser, sofern sie *Christen* sind) Gott zum Antheile am Messiasheil *durch das Licht*, indem er uns statt der *Finsterniss*, welche uns vorher beherrschte, vermittelst des Evangeliums die ἀλήθεια zuführte, deren Licht das unterscheidende Element und fruchtbare Princip (Eph. 5, 9.) der christlichen Verfassung ist in intellectueller und ethischer Beziehung (Act. 26, 18.), daher Christen *Kinder des Lichtes* sind (Eph. 5, 8. 1. Thess. 5, 5. Luk. 16, 8.). Vrgl. Rom. 13, 12. 2. Kor. 6, 14. 1. Petr. 2, 9. In Christo war das Licht zur persönlichen Erscheinung gekommen (Joh. 1, 4 ff. 3, 9. al.), als persönliche Offenbarung des göttlichen Wesens selbst (1. Joh. 1, 5.), und das Evangelium war das Mittel seiner Mittheilung (Eph. 3, 9. Hebr. 6, 4. 2. Kor. 4, 4. al.) an die Menschen, welche *ohne* diese Erleuchtung zum Messiasheile *unfähig* waren (Eph. 2, 1 ff. 4, 18. 5, 11. 6, 12. 1. Thess. 5, 4. al.). An's *Ende* ist die instrumentale Bestimmung ἐν τῷ φωτί gerückt, um mit besonderem *Nachdrucke* hervorzutreten, daher auch der folgende Relativsatz grade auf *dieses* Moment sich bezieht (*Kühner* II. p. 625.). Mit Unrecht hat man gegen unsere Fassung (welche schon *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* befolgen, vrgl. *Estius* u. M. auch *Flatt* u. *Steig.*) eingewendet, P. müsste statt φῶς: πνεῦμα gesetzt haben (s *Olsh.*); ἱκανοῦν ἐν τῷ φωτί ist ja nichts Anderes als das nach seiner sittlichen Wirksamkeit gedachte καλεῖν εἰς τὸ φῶς (1. Petr. 2, 9.), und der Erfolg davon auf Seiten des Menschen ist das εἶναι φῶς ἐν κυρίῳ (Eph. 5, 8.) oder das εἶναι υἱὸν τοῦ φωτός (1. Thess. 5, 5. Joh. 12, 36.). Eine *Kraft* aber ist das Licht; denn es ist τὸ φῶς τῆς ζωῆς (Joh. 8, 12.), hat seine Waffen (Rom. 13, 12.), schafft seine Früchte (Eph. 5, 9.), wirkt das christliche ἐλέγχειν (Eph. 5, 13.), Ausdauer im Leidenskampfe (Hebr. 10, 32.) u. s. w. *Gewöhnlich* verbindet man mit κλήρου, so dass der κλῆρος τῶν ἁγίων als im Lichte *bestehend* oder *befindlich*, als *Lichtreich* bezeichnet werde, wobei man an dessen *Herrlichkeit* (*Beza* u. M. auch *Böhmer*, *Huther*, *Schenkel*), oder an dessen *Reinheit und Vollkommenheit* (*de Wette*, vrgl. *Olsh.* u. *Dalmer*) denkt. Allein wenngleich der anschliessende Artikel (τοῦ ἐν τῷ φωτί) fehlen kann, um den κλῆρος ἐν τῷ φωτί zu Einer Vorstellung zu verschmelzen, so steht doch dieser Verbindung entgegen, dass der κλῆρος τῶν ἁγίων nicht den *zeitlichen* Christenstand, sondern das *Messiasreich* bezeichnet (vrgl. V. 13. τὴν βασιλ. τοῦ υἱοῦ), daher nicht ἐν τῷ φωτι, sondern etwa ἐν τῇ δόξῃ, ἐν τῇ ζωῇ, ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder dergl. eine passende Bestimmung von κλῆρος wäre, welches

indess schon durch *τῶν ἁγίων* seine bestimmte Bezeichnung *hat* (vrgl. Eph. 1, 18. Act. 20, 32. 26, 18.). Eben so wenig, da *τ. μερίδα* seine Bestimmung (Antheil *απ κλῆρος*) bereits hat, ist *ἐν τῷ φωτί* von *τὴν μερίδα* abhängig zu machen, man mag nun *ἐν* örtlich fassen (*Beng.*: „Lux est *regnum* Dei, habentque fideles *in* hoc regno *partem* beatam"), oder wie Act. 8, 21. (*Ewald*). Vrgl. schon *Theodoret.*: *κοινωνοὺς ἀπέφηνε τοῦ τῶν ἁγίων φωτός*, — Der *κλῆρος*, dessen *Inhaber* die Christen sind (*τῶν ἁγίων*), vor der Parusie ideal, dann real, ist theokratische Bezeichnung (נחלה) des *Messianischen Reichsbesitzes* (s. z. Gal. 3, 18. Eph. 1, 11), und die *μερὶς* (חלק) *τοῦ κλήρου* ist der *Antheil der Einzelnen* an demselben. Vrgl. Sir. 44, 23. *κλῆρος* gebraucht P. nur hier, sonst *κληρονομία*. Vrgl. jedoch Act. 26, 18.

V. 13. Nähere Erläuterung der vorher mit *τῷ ἱκανώσαντι — φωτί* ausgedrückten göttlichen Wohlthat. Dieser Vers bildet den Uebergang, durch welchen P. auf die Belehrungen von Christo geführt wird, die er zu geben vorhat. — *ἐκ τῆς ἐξουσ. τοῦ σκότ.* *aus der Gewalt, welche die Finsterniss hat.* Letztere, als die bestimmende Macht der nichtchristlichen Menschheit (des *κόσμος*, welcher vom Teufel beherrscht ist, Eph. 2, 2.), ist *personificirt*; ihr *Wesen* ist die Negation der intellectuellen und ethischen göttlichen *ἀλήθεια*, und die Position des Gegentheils. Vrgl. Act. 26, 18. Rom. 13. 12. Eph. 5, 8. 6, 12. al. *Geschehen* ist der Act des *ἐῤῥύσατο* durch die Bekehrung zu Christo, welche *Gottes* Werk ist, Rom. 8, 29 f. Eph. 2, 4 ff. Man beachte übrigens, dass der Ausdruck *ἐκ τ. ἐξουσ. τ. σκότους* als Correlat von *ἐν τῷ φωτί* V. 12. gewählt ist. — *καὶ μετέστησεν*) Die Sache ist *örtlich* (*εἰς ἕτερον τόπον.* Plat. Legg. 6. p. 762. B.) zu denken, so dass die Befreiung aus der Macht der Finsterniss mit der *Hinversetzung* in das Reich u. s. w. verbunden erscheint. Vrgl. Plat. Pol. 7. p. 518. A.: *ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς.* — *εἰς τὴν βασιλ.* etc.) d. i. *in das Messiasreich*, Eph. 5, 5. 2. Petr. 1, 11.; denn diess und nichts Anderes ist *ἡ βασιλεία Χριστοῦ* (*τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν*) *an allen Stellen des N. T.* (auch 1. Kor. 4, 20. Rom. 14, 17.). Vrgl. z. Matth. 3, 2. 6, 10. Der Aor. *μετέστ.* ist daraus zu erklären, dass die Sache proleptisch (*τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* Rom. 8, 24.) wie etwas bereits *Vollzogenes* (vrgl. z. *ἐδόξασε* Rom. 8, 30.) gedacht ist. So gewiss, und zwar vermöge der Lebensgemeinschaft mit ihrem Herrn (Eph. 2, 6.), ist den Erlöseten das nahe Reich, als wären

sie schon hineinversetzt. Die Erklärung von der *christlichen Kirche* (so noch *Heinr.*, *Bähr*, *Huther* u. d. Meisten), dem κόσμος entgegengesetzt, ist eben so unhistorisch, als die von dem *inwendigen, ethischen* Reiche (s. bes. *Olsh.*, nach falscher Fassung von Luk. 17, 21.). — τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) dem wesentlichen Sinne nach zwar nichts Anderes als τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἀγαπητοῦ (Matth. 3, 17. 17, 5. al.) oder τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀγαπητοῦ αὐτοῦ (Matth. 12, 18. Mark. 12, 6.), aber die Eigenschaft individualisirender hervorhebend (*Winer* p. 211 f. *Buttm.* p. 141.): *des Sohnes seiner Liebe*, d. i. des Sohnes, welcher der Gegenstand seiner Liebe ist, Genit. *subj.* Vrgl. Gen. 35, 18.: υἱὸς ὀδύνης μου. Ganz parallel ist Eph. 1, 6 f.: ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν etc. *Augustin.* de trin. 15, 19. fasste als Genit. *orig.*, so dass mit der ἀγάπη αὐτοῦ die göttliche *substantia* bezeichnet werde *). So wieder *Olsh.*, nach welchem der Ausdruck dem Johanneischen μονογενής entspricht. Ganz ohne Analogie der neutestamentlichen Vorstellungsweise, nach welcher nicht die Zeugung, sondern die *Sendung* des Sohnes auf die göttliche Liebe bezogen wird, und die Liebe nicht das *Wesen* (im metaphysischen Sinne), sondern die wesentliche *Gesinnung* (das Wesen im ethischen Sinne) Gottes ist, auch 1. Joh. 4, 8. 16. Sonach könnte erklärt werden: des Sohnes, welchen seine Liebe *gesandt hat*, wenn diess vom Contexte dargeboten wäre, was aber um so weniger der Fall ist, da sich die Rede auf den *erhöheten* Christus, welcher *herrscht* (βασιλείαν), bezieht. Der Ausdruck selbst, ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπ. αὐτοῦ, findet sich im N. T. nur hier, konnte aber, zur Charakterisirung des Gegentheils von dem seinem Wesen nach der göttlichen Liebe grade entgegenstehenden, gott*verhassten* Elemente des σκότος, nicht passender und gefühlsinniger gewählt werden. Die Ansicht, es solle angedeutet werden, dass der Antheil am Reiche die υἱοθεσία mit sich bringe (*Huther*, *de Wette*), trägt ein und greift dem Folgenden vor.

V. 14. Nicht Vorbedingung der υἱοθεσία (*de Wette*); nicht das Gut, dessen die Christen in dem Reiche des Sohnes Gottes theilhaftig sind (*Huther*, wogegen aber ist, dass die βασιλεία nicht das Reich der *Kirche* bezeichnet), auch nicht Merkmal der geschehenen Errettung aus der Finsterniss (*Ritschl* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1863. p. 513.), da ja diese Errettung mit der Versetzung in das

*) Entgegengesetzt findet *Theodor. Mopsv.* in dem Ausdrucke, Christus sei οὐ φύσει Gottes Sohn, ἀλλ' ἀγάπῃ τῆς υἱοθεσίας.

Reich nothwendig zusammenfällt; sondern fortdauerndes (ἔχομεν, *habemus*, nicht *accepimus*) Verhältniss, *in welchem jene Versetzung in das Reich Gottes ursächlich beruht.* Die Loskaufung (von der Sündenstrafe, s. das erklärende τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτ.) haben wir *in Christo*, sofern er sich selbst durch Vergiessung seines Blutes *) zum λύτρον gegeben hat (Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. 1. Tim. 2, 6.), und diese durch sein ἱλαστήριον (Rom. 3, 21 ff.) bewirkte Erlösung fortwährend in Bestand und Wirksamkeit bleibt. Daher: ἐν ᾧ, welches angiebt, worin das subjective ἔχομεν objectiv begründet ist, als in dessen *causa meritoria*, Rom. 3, 24. Uebrigens vrgl. z. Eph. 1, 7., aus welcher St. διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ als richtige Glosse in die unsrige gekommen ist.

V. 15. S. über V. 15—20.: *Schleierm.* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 497 ff. (Werke z. Theol. I. p. 321 ff.), und gegen dessen *ethische* Auslegung (von Christo als dem sittlichen Weltverbesserer): *Holzhausen* in d. Tüb. Ztschr. 1832. 4. p. 236 ff. *Osiand.* daselbst 1833. 1. 2. *Bähr* Nachtrag im Komment. p. 321 ff. *Bleek* z. Hebr. 1, 2. S. überh. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 153 ff. II. 1. p. 357 ff. *Beyschlag* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 446 f. — Nachdem P. V. 14. gesagt hat, was wir in Christo (dessen *Erhöhungs*-Zustand er vor Augen hat, s. V. 13. τὴν βασιλείαν) *haben*, schildert er nun, was derselbe *ist*, seine erhabene *Würde*, — den Einflüssen der Irrlehrer entgegen, welche diese gnostisch herabsetzten. Die *Anlage* der Rede ist nicht dreitheilig (Urheber der physischen Schöpfung, V. 15 f.; Erhalter alles Erschaffenen, V. 17.; Verhältniss zur neuen sittlichen Schöpfung V. 18 ff., — so *Bähr*. Andere anders **)), sondern *zweitheilig*, so nämlich, dass V. 15—17. das erhabene metaphysische Verhältniss Christi *zu Gott und der Welt*, und dann V. 18 ff. sein geschichtliches Hoheitsverhältniss *zur Gemeinde* dargestellt wird †). Diese Eintheilung, *logisch*

---

*) Dieses vergossene Blut ist die τιμή, für welche wir erkauft sind. S. z. 1. Kor. 6, 20. Gal. 3, 13. 4, 5. Um so weniger hat man von der eigentlichen Bedeutung von ἀπολύτρωσις abzusehen und es von der Befreiung von den Sünden, als Gegentheil des fortwährenden Sündigens (*Ritschl*), zu nehmen. Vrgl. 1. Petr. 1, 18 f.

**) z. B. *Calov.*: „redemtoris descriptio *a Deitate*: ab opere *creationis*, und quod *caput ecclesiae* sit.“ Vrgl. *Schmid* bibl. Theol. II. p. 299 f.

†) *Olsh.* bringt die zwei Theile unter den exegetisch irrigen Gesichtspunkt: V. 15—17. werde Christus *ohne* Beziehung auf die Menschwerdung, V. 18—20. *mit* derselben geschildert.

richtig an und für sich (dagegen sich V. 17. weder dem Inhalte noch der Ausführung nach als besonderer, coordinirter Theil eignet), ist auch *äusserlich* angezeigt durch die beiden Begründungssätze ὅτι ἐν αὐτῷ etc. V. 16. u. V. 19., durch welche die beiden vorangehenden Aussagen V. 15. u. V. 18. als die eigentlichen Theile der Rede sich kund geben. Nach *Beng.* u. *Schleierm.* betrachtet *Hofm.* (vrgl. auch *Gess* v. d. Pers. Chr. p. 77.) das zweimalige ὅς ἐστιν V. 15. u. 18. als die beiden Theile der Rede anhebend, und zwar so, dass sich der erste Theil zu V. 13. verhalte wie der zweite Theil zu V. 14. Aber V. 14. ist hier nur ein untergeordneter, ein Hülfsgedanke; der Hauptgedanke, welcher den *ganzen* Erguss V. 15—20. beherrscht, ist die *Reichsherrlichkeit des Gottessohnes*, in deren Schilderung P. offenbar schon mit καὶ αὐτός V. 18. vom Allgemeinen zum Besondern, nämlich zu seiner Oberherrlichkeit über die Kirche, zu welcher er durch seine Auferstehung gelangt ist, übergeht. — ὅς ἐστιν etc.) Man beachte, dass P. Christum nach seinem *gegenwärtigen* Sein, mithin nach der Gegenwart und Dauer seines *Erhöhungs*zustandes, im Auge hat (vrgl. z. V. 13. 14.), daher er aussagt, nicht was Christus *war*, sondern was er *ist*. Vrgl. zu diesem ἐστίν V. 17. 18. u. 2. Kor. 4, 4. Unrichtig war also nicht blos die Beziehung auf die *zeitliche Erscheinung Christi (Calvin, Grot., Heinr., B. Crus.* u. M.), sondern auch die Beschränkung *auf seine göttliche Natur* oder den *Logos (Calov., Estius, Wolf* u. V. auch *Bähr, Steiger, Olsh., Huther);* richtig ist nur die Beziehung *auf die ganze Person*, welche im gottmenschlichen Zustande ihres jetzigen himmlischen Seins fortwährend dasjenige *ist*, was ihr göttliches Wesen, dieses Wesen an und für sich betrachtet, vor der Menschwerdung *war*, so dass dem Erhöheten vermöge der Identität seiner göttlichen Natur die nämlichen Prädicate zukommen wie dem Logos. S. Phil. 2, 6. Joh. 17, 5. — εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) *Bild Gottes des Unsichtbaren.* Vrgl. z. 2. Kor. 4, 4. Wie nämlich Christus bis zu seiner Menschwerdung bereits die wesentliche göttliche Herrlichkeit hatte, so dass er dem Wesen nach ἴσα θεῷ, und der Erscheinungsform nach ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων war (s. z. Phil. 2, 6.): so ist er, nachdem er durch die Menschwerdung sich selbst seiner göttlichen δόξα begeben und sich selbst erniedriget hatte und sogar den Kreuzestod im Gehorsam gegen Gott gestorben war, von Gott wieder zur ursprünglichen Herrlichkeit erhoben worden, so dass nun die göttliche δόξα in seiner verklärten leiblichen Erschei-

nung (Phil. 3, 21,) ist (vrgl. z. 2, 9.), und er, der erhöhete Christus, in dieser seiner Glorie, welche die des Vaters ist, den an und für sich unschaubaren Gott ebenbildlich darstellt und zur Anschauung bringt. Er ist *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως θεοῦ* (Hebr. 1, 3.), und wird in dieser Majestät, in welcher er die ebenbildliche anschaubare Offenbarung Gottes ist, bei der Parusie aller Welt sich darstellen (Matth. 16, 27. 25, 31. Phil. 3, 20. 2. Thess. 1, 7. 1. Petr. 4, 13. Tit. 2, 13. al.). Das Prädicat *τοῦ ἀοράτου*, noch dazu in seiner charakteristisch bedeutsamen Stellung (*Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXVI. *Bernhardy* p. 322 f.), setzt für die Vorstellung des Ebenbildes die *Sichtbarkeit* (Hebr. 12, 14. 2. Kor. 3, 18. Act. 22, 11.), wobei aber die Annahme, dass P. die Alexandrinische *Logos*-Lehre, die Lehre vom verborgenen und offenbaren Gott (s. *Usteri* Lehrbegr. p. 308. vrgl. *Bähr, Olsh., Steiger, Huther)*, berücksichtiget habe, um so weniger zu begründen ist, als er hier nicht von der *Präexistenz* Christi redet, sondern von dem *erhöheten* Christus, also mit Einschluss seines menschlichen Wesens, daher auch die Vergleichung des Engels *Metatron* der Jüdischen Theologie (vrgl. auch *Hengstenb.* Christol. III. 2. p. 67.) ungehörig war. Dass übrigens nach dem ganzen Contexte *εἰκὼν θεοῦ* im eminenten Sinne gemeint ist, nämlich vom *adäquaten*, also auch wesensgleichen Ebenbilde Gottes (*μόνος — — καὶ ἀπαραλλάκτως εἰκών, Theophyl.*), nicht wie der Mensch (Gen. 1, 26. vrgl. auch 1. Kor. 11, 7. Kol. 3, 10.) oder die Schöpfung (Rom. 1, 20.) Gottes Bild ist, haben schon die Väter gegen die Arianer richtig betont (s. *Suicer.* Thes. I. p. 415.), wobei jedoch die Unsichtbarkeit der *εἰκών* nicht als vorausgesetzt zu betrachten ist (*Chrys., Calov.* u. M.); diese kommt vielmehr der Gottheit *an sich* zu (1. Tim. 1, 17. Hebr. 11, 27.), sofern sie *nicht* in ihrer *εἰκών* sich darstellt, dahingegen im Begriffe von *εἰκών* nothwendig auch die *Anschaubarkeit* liegt (s. vorher); „Dei inaspecti aspectabilis imago", *Grot.* Diese (und zwar nicht blos geistige wie Rom. 1, 20.) Schaubarkeit hat P. selbst bei seiner Bekehrung erfahren, und bei der Parusie wird alle Welt sie erfahren. Verschieden davon ist die (discursive) *Erkennbarkeit* Gottes, welche Christus durch sein Erscheinen und Wirken vermittelt hat. Joh. 1, 18. 14, 9. Diess gegen *Calvin, Cleric.* u. V. auch *de Wette:* „in dessen Person, Erscheinung und Wirksamkeit — — Gott sich *gleichsam sichtbar* gemacht hat." Vrgl. *Grot.*: „Adam imago Dei fuit, sed valde tenuis; in Christo perfectissime apparuit,

quam Deus esset sapiens, potens, bonus;“ *Heinr.*: „Ad opera autem Christi bene et praeclare facta respicit apostolus;“ *B. Crus.*: „das Gottverwandte (welches in der Bestimmung, über die Geisterwelt zu herrschen, gelegen habe), wie es Christus auf Erden gezeigt hat.“ So macht man aus der Wesentlichkeit des Ebenbildes mehr oder weniger ein *Quasi* oder *Quodammodo*, und öffnet den Text für alle rationalisirende Willkür. Uebrigens war Christus schon als *λόγος ἄσαρκος* nothwendig das Ebenbild Gottes, aber rein *ἐν μορφῇ θεοῦ*, in *rein göttlicher* Herrlichkeit, nicht wie nach seiner Erhöhung in *gottmenschlicher δόξα*, daher durch *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* nicht die Lehre von einer ewigen Menschheit Christi *(Beyschlag)* zu begründen ist. Vrgl. Sap. 7, 26. u. dazu *Grimm* Handb. p. 161 f. Auch der Begriff des *Urbildes der Menschheit*, der sich nach *Beyschl.* hier mit dem des Ebenbildes Gottes decken soll, ist dem Contexte fern. Gewiss hat Gott die in der Fülle der Zeit von Christo anzunehmende Menschheit in Ewigkeit *gedacht* (Act. 15, 18.), aber diess ist eben nur eine *ideale* Präexistenz (vrgl. *Delitzsch* Psychol. p. 41 ff.), wie sie der ganzen Heilsgeschichte zukommt, von der realen Vorweltlichkeit des Logos verschieden. — *πρωτότοκος πάσης κτίσεως)* Nach dem Verhältnisse Christi zu *Gott* folgt nun sein Verhältniss *zum Erschaffenen*, im apologetischen Interesse gegen die gnostischen Irrlehrer *(βούλεται δεῖξαι, ὅτι πρὸ πάσης τῆς κτίσεώς ἐστιν ὁ υἱός· πῶς ὤν; διὰ γενήσεως· οὐκοῦν καὶ τῶν ἀγγέλων πρότερος, καὶ οὕτως, ὥστε καὶ αὐτὸς ἔκτισεν αὐτούς. Theophyl.)*, welche Christo den höchsten einzigartigen Rang in der Reihe der Geister absprachen: *Erstgeborner jeder Creatur*, d. h. vor jeder Creatur geboren, — *ehe noch irgend etwas Geschaffenes* (Rom. 1, 25. 8, 39. Hebr. 4, 13.) *vorhanden war, zur* (persönlichen) *Existenz gekommen* *). Man beachte, dass auch dieses Prädicat dem *ganzen* Christus zukommt, in sofern nämlich durch seine Erhöhung seine ganze Person in denjenigen Zustand erho-

*) Nach *Hofm.* soll in dem Ausdrucke zugleich liegen, *dass das Dasein alles Geschaffenen durch ihn vermittelt sei.* Aber diess wird erst im *Folgenden* gesagt, und ist noch nicht in *πρωτότοκος an sich* enthalten, welches nur den Ursprung Christi (als *λόγος προφορικός*) in seiner *zeitlichen* Beziehung zur Creatur setzt, was um so mehr rein festzuhalten ist, da Christus nicht selbst zur Kategorie der *κτίσις* gehört. Wie *Hofm.* hat auch *Calvin* gefasst; vrgl. auch *Gess* v. d. Pers. Chr. p. 79. und *Beyschlag* p. 446., nach welchem Christus zugleich als *Princip* der Creatur, dessen Ursprung den der letzteren in sich trage, bezeichnet werden soll, womit dem folgenden Begründungssatze vorgegriffen wird.

ben ist, in welchem er, seinem göttlichen Wesen nach, schon vor der Weltschöpfung präexistirt hatte, gemäss dem Johanneischen *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, welches zwar nicht der Form, aber der Sache nach, auch Paulinisch ist (vrgl. Phil. 2, 6. *)). Das Philonische *πρωτόγονος*, vom Logos gebraucht (de conf. ling. p. 329. 341.), bezeichnet das nämliche *Verhältniss*, ohne dass jedoch Paulus den übrigens bei den Classikern gangbarern *Ausdruck* sich angeeignet hat, oder überhaupt von dem Alexandrinischen Philosopheme abhängig zu denken ist. Wie er sich die Präexistenz Christi vor der Welt, dem (zeitlosen) Ursprunge nach, gedacht habe, bestimmt das bildliche *πρωτότοκος* nicht näher, denn als *Ausgegangensein* aus dem göttlichen Wesen (Philo versinnlicht das Verhältniss der Entstehung des Logos so, dass ihn der Vater *ἀνέτειλεν*, — de conf. ling. p. 329.), wodurch der vorweltliche Christus *ἐν μορφῇ θεοῦ* und *ἴσα θεῷ* (Phil. 2, 6.) subsistirte. Der *Genit. πάσης κτίσεως* ist nicht Genit. *partitiv.* (obwohl diess noch *de Wette* für unzweifelhaft hält), weil das artikellose *πᾶσα κτίσις* nicht *die ganze Schöpfung* oder *Alles, was geschaffen ist (Hofm.)* heisst, mithin nicht die *Kategorie* oder *Gesammtheit* aussagen kann, zu welcher Christus als ihr erstgebornes Individuum gehöre (es heisst: *jedwedes Geschöpf;* vrgl. z. *πᾶσα οἰκοδομή* Eph. 2, 21. **)), sondern es ist der Genit. *comparat.: der Erstgeborne in Vergleich mit jedem Geschöpfe* (s. *Bernhardy* p. 139.), d. h. *eher* geboren *als* jedes Geschöpf. Vrgl. *Bähr* z. St. u. *Ernesti* Urspr. d. Sünde I. p. 241. Anders ist das Verhältniss Apok. 1, 5. *πρωτότοκ. τῶν νεκρῶν*, wo *τ. νεκρ.* die Kategorie anzeigt, vrgl. *πρωτότοκ. ἐν πολλοῖς ἀδ.* Rom. 8, 29. Unser Genit. ist ganz zu fassen wie der vergleichende Genit. bei *πρῶτος*, Joh. 1, 15. 30. *Winer* p. 218. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 421. Das Vergleichungs-Moment ist das Verhältniss der *Zeit* (*πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*, Joh. 17, 5.), und zwar in Betreff des *Ur-*

*) Diess zugleich gegen *Hellwag* in den Tübing. theol. Jahrb. 1848. p. 246 f., welcher übrigens in Phil. 2, 6. die unrichtige Unterscheidung von *μορφὴ θεοῦ* und *ἴσα θεῷ εἶναι* als *Minus* und *Plus* befolgt. S. z. Phil. a. a. O.

Hofm. I. p. 156.: „Christus nimmt im Verhältniss zu allem Geschaffenen die Stellung ein, wie es ein Erstgeborner zum Hause seines Vaters hat.“ Vrgl. auch *Gess* Pers. Chr. p. 79. Diess ist falsch, weil damit nothwendig ein *gleichartiges* Entstehungsverhältniss Christi und aller *κτίσις* ausgesagt wäre. Die *κτίσις* stände alsdann im Verhältniss des *μετατεχθεὶς* zum *πρωτότοκος*, des *πρωτόγονος*.

sprungs; da aber letzterer bei jeder κτίσις *anders* ist als bei Christo, so ist nicht πρωτόκτιστος oder πρωτόπλαστος gesagt *), welches von Christo eine gleiche Art der Entstehung wie von der Creatur anzeigen würde, sondern πρωτότοκος gewählt, welches in der Zeitvergleichung des Ursprungs die absonderliche *Art* der Entstehung in Betreff *Christi* anzeigt, dass er nämlich von Gott nicht *geschaffen* sei, wie die anderen Wesen, bei denen diess in der Benennung κτίσις liegt, sondern *geboren*, aus dem Wesen Gottes gleichartig hervorgegangen. Richtig *Theodoret.:* οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Wortwidrig ist daher auch die *Arianische* Erklärung, dass Christus als das *erste Geschöpf* bezeichnet werde (s. auch *Usteri* p. 315.: „Christus ist also selbst eine κτίσις Gottes, aber die erste vor allen"; *Schwegl.* II. p. 290.), womit auch das Folgende streitet, welches ihn als Vollzieher und Zweck der Schöpfung schildert, daher bei ihm eine vom Geschaffensein verschiedene höhere Ursprungsweise vorausgesetzt werden muss, welche eben in dem gewählten πρωτότοκος bezeichnet ist. Falsch ist auch die *Socinianische* **) Fassung (so auch *Grot.*, *Wetst.*, *Nösselt*, *Heinr.* u. M.), dass κτίσις die *neue*, *ethische* Schöpfung bezeichne („humanum genus, Christiana religione ad novam quandam dignitatem creatum," *Heinr.*), wobei man meistens die auch von Anderen (*Pelag.*, *Melanth.*, *Cameron.*, *Hammond*, *Zachar.* u. M. auch *Storr* u. *Flatt;* vrgl. *de Wette*, der die Begriffe der Zeit und Würde *verbindet*), welche die physische Schöpfung verstehen, angenommene Beziehung von πρωτότοκ. nicht auf die Zeit, sondern auf die *Würde* („quod summum est in quoque genere" *Grot.*) sich aneignete. Entscheidend dagegen ist schon, dass κτίσις für den sittlichen Begriff nothwendig einer nähern Bestimmung entweder durch ein Prädicat (καινή 2. Kor. 5. 17.; vrgl. *Barnab.* ep. c. 16.: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ

---

*) Wie sehr dennoch die Bezeichnungen πρωτόκτιστος, κτίσμα, κτίζειν etc. vom Ursprunge des Sohnes noch bei den Alexandrinern (nach Prov. 8, 22., wo die Weisheit sagt: κύριος ἔκτισέ με, vrgl. Sir. 1, 4. 24, 8 f.) im Gebrauche waren, s. b. *Gieseler* Kirchengesch. I. 1. p. 327. ed. 4.

**) Die Socinianische Lehre argumentirt so: „primogenitum unum ex eorum numero, quorum primogenitus est, esse necesse est;" nun aber könne Christus nicht „unus e rebus conditis creationis *veteris*" sein, welche Annahme Arianisch wäre; mithin müsse er zur *neuen* Creatur gehören, woraus zugleich folge, dass er keine göttliche Natur habe. S. Catech. Racov. 167. p. 318. ed. Oeder.

ὀνόματι τοῦ κυρίου, ἐγενόμεθα καινοὶ, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι) oder wenigstens durch den unzweifelhaften Context bedürfte, und dass πρωτότοκος der Vorzüglichste niemals *heisst*, sondern diesen Sinn nur *ex adjuncto* haben kann (wie Rom. 8, 29.), was aber hier nicht einmal der Fall ist, da der Context (s. V. 16. und πρὸ πάντων V. 17.; vrgl. auch πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν V. 18.) das *Zeit*verhältniss hervorhebt; richtig *Chrys.*: οὐχὶ ἀξίας κ. τιμῆς, ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν. Dieses πρωτότοκον εἶναι *gehört* zur hohen Würde Christi (vrgl. Apok. 3, 14.: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ), aber es *bedeutet* sie nicht. Vrgl. Justin. c. Tr. 100.: πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ κ. πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. Um so verkehrter aber erscheint die ethische *) Auslegung d. St., da nach ihr, selbst wenn man πρωτότοκ. zeitlich fasst (*B. Crus.*: κτίσις sei das *Umgeschaffene*, und πρωτότοκος „der, welcher unter Diesem zuerst geworden ist, zuerst jene höhere geistige Würde erhalten hat"), Christus als *mit zur* κτίσις *gehörig* dasteht, was sowohl dem Contexte V. 16 f. als auch der ganzen neutestam. Christologie, besonders der Sündlosigkeit Christi, widerstreitet. Will man aber, diesen Anstoss zu vermeiden, πρωτότοκος adjectivisch mit εἰκών verbinden, so ist diess nicht nur contort, da beide Worte ihre Genitivbestimmung haben, sondern πρωτότοκος (statt πρωτότυπος) wäre auch ein zu εἰκών *inconcinnes* Prädicat. Diess gegen *Schleierm.*, welcher, κτίσις „Einrichtung und Anordnung der menschlichen Dinge" fassend, die rationalisirende Ausdeutung herausbringt: Christus sei in dem gesammten Umfange der geistigen Menschenwelt das erstgeborne Bild Gottes, *das ursprüngliche Abbild Gottes;* alle Gläubigen sollten in das Bild Christi gestaltet werden, woraus ebenfalls das Bild Gottes in ihnen entstehen müsse, ein Bild zweiter Ordnung. Im antihäretischen Interesse aber hat man nach Isidor. Pelus. ep. 3, 31. p. 237. ed. Rittersh. aus dem Erst*gebornen* sogar den Erst*gebärenden* (πρωτοτόκος, als Paroxytonon, nach dem classischen Gebrauch, Hom. Il. 17, 5. Plat. Theaet. p. 161. A. 151. C. *Valcken.* Schol. II. p 389.) gemacht, — so *Erasm.* in d. Annot., doch nur zulassend; *Er. Schmid, Michael.*, — obwohl das active πρωτοτόκος nur vom weiblichen Geschlechte vorkommt, und schon V. 18.

*) Beide Irrthümer der Socinianer u. s. w. hat schon *Theodor. Mopsv.*, nämlich πρωτότοκος stehe nicht ἐπὶ χρόνου, sondern ἐπὶ προτιμήσεως, und κτίσις bezeichne nicht τὴν πρώτην, sondern τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην ἀνάκτισιν. Vrgl. auch *Phot.* Amphil. 192.

πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρ. hätte abmahnen sollen, auch abgesehen von dem zur Thätigkeit Christi bei der Weltschöpfung unpassenden und unzarten Bilde *), wie von der Beziehungslosigkeit des πρῶτον auf den Gedanken eines δεύτερον, welcher Gedanke bei der gewöhnlichen Fassung in κτίσεως liegt. — Uebrigens ist V. 15 f. schlagend gegen jede Annahme einer *anfangslosen* Welt (*Schleierm.*, *Rothe*). Vrgl. *Gess* v. d. Pers. Chr. p. 170 f. *Philippi* Dogm. II. p. 225 ff.

V. 16. *Da in ihm erschaffen ward das Sämmtliche*, — logisch richtige (gegen *Schleierm.*) Begründung des πρωτότοκ. πάσ. κτίσεως. Denn ist in Christo die *Erschaffung* aller Dinge geschehen, so erhellt, dass Er *vor* der Reihe des Geschaffenen stehen und πρωτότοκος πάσης κτίσεως sein muss. — ἐν αὐτῷ) ist nicht gleich δι' αὐτοῦ (*Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza* u. V.), sondern: *in Christo beruhete* (ursächlich) der Act der Schöpfung, so dass dieselbe nicht etwa unabhängig von ihm, als ein ausser ihm liegendes Werk geschah, sondern in ihm, der sie vollzog, ihren sie bedingenden Grund hatte; in ihm lag die Lebenspotenz, aus welcher das Schöpfungswerk hervorging, sofern er eben das persönliche Princip der göttlichen Selbstoffenbarung und Vollstrecker der göttlichen Weltidee ist. Bekannte classische Bezeichnung der Abhängigkeit eines Verhältnisses, *dessen Causalität in Jemandem* liegt. S. *Bernhardy* p. 210. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 597. Nicht aber als ob die Causa *principalis* der Schöpfung („das schöpferische *Princip*", *Baur*) in Christo gelegen habe **), sondern die Causa *instrumentalis* (vrgl. nachher δι' αὐτοῦ, u. s. Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2.), daher das folgende δι' αὐτοῦ zwar das nämliche *Sachverhältniss*, aber in anderer *Vorstellungsform* aussagt. Der *Urgrund* der Schöpfung ist immer Gott, 1. Kor. 8, 6. Hebr. 11, 3 al. Die speculative Deutung der Scholastiker von der Causa *exemplaris* (in Christo sei die *idea omnium rerum* gewesen), ist zwar im Wesentlichen wieder von *Beyschlag*, früher von *Kleuker*, *Böhmer*, *Bähr*, *Neand.*, *Schleierm.*, *Olsh.* befolgt (Letzterer: „der Sohn Gottes ist die intelligible Welt, der κόσμος νοητός, d. i. die Dinge ihrer Idee nach, selbst, er trägt ihre Wesenheit in sich"), vrgl. auch *Schenkel* u. *Bisp.*, ermangelt aber aller Begründung aus anderweiter Vorstellungs- und Ausdrucksweise des N. T., und würde, da ἐκτίσθη den *geschichtlichen* Schö-

*) πρῶτον τετοκέναι, τοῦτ' ἐστι πεποιηκέναι τὴν κτίσιν, *Isidor.*
**) S. dagegen auch *Lechler* apost. Zeitalt. p. 54 f.

pfungs-Act bezeichnet, nicht ἐν αὐτῷ, sondern ἐξ αὐτοῦ erfordern, wodurch das reelle Hervortreten aus dem ideellen Vorhandensein in Christo ausgedrückt sein könnte. *Huther* findet den durch ἐν αὐτῷ angezeigten innern Zusammenhang darin, dass das ewige Wesen des Universums das göttliche Wesen selber sei, welches in Christo Mensch geworden. An sich nicht biblisch zu begründen; und nicht von dem Sein und Wesen des Alls in Christo redet hier P., sondern von dem Schöpfungs-*Acte*, welcher in Christo (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, Joh. 1, 4.) *geschah*, von einer in Christo beruhenden göttlichen *That* also; vrgl. Joh. 1, 3.: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Wenn endlich *de Wette* in ἐν ausser der instrumentalen Vermittelung zugleich die *telische* findet (vrgl. auch *Ewald*), so ist diese Verschmelzung zweier verschiedenartiger Beziehungen nicht durch das folgende δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν gerechtfertiget (s. weiter unten). — ἐκτίσθη) *physischer* Schöpfungs-Act; den desfallsigen Sprachgebrauch hätte *Schleierm.* nicht zu Gunsten der ethischen Auslegung in Abrede stellen sollen. S. Sap. 1, 14. 10, 1. 11, 18. Deut. 4, 32. vrgl. Gen. 6, 7. Sir. 24, 9. vrgl. 15, 14. Judith 13, 18. vrgl. Gen. 1, 1. Apok. 10, 6. vrgl. 14, 7. *Bähr* p. 323 f. Die von *Schleierm.* angenommene Bedeutung: *seine Einrichtung und Verfassung erhalten*, *kann* das Wort haben (Herod. 1, 149. 167. 168. Thuc. 1, 100. Aesch. Choeph. 484. Soph. Ant. 1088. Pind. Ol. 6, 116. 3. Esr. 4, 53.), und zwar nach der relativen Natur des Wortbegriffes *condere*, aber hier nicht, wo es mit πάσης κτίσεως correlat ist, und wo das völlig allgemeine und in keiner Weise zu beschränkende τὰ πάντα folgt. Ueberhaupt bezeichnet κτίζω, κτίσις, κτίσμα im N. T. durchaus das *ursprüngliche* Hervorbringen, niemals blos das Einrichten des Vorhandenen, und auch an Stellen wie Eph. 2, 10. 15. 4, 24. ist das Verhältniss, nur in populärer Weise, als wirkliches *Schaffen* vorgestellt. — Uebrigens beachte man den *Unterschied der Tempora:* ἐκτίσθη, welches den *Act* der Schöpfung, und dann ἔκτισται, welches die *geschehne und nun bestehende* Schöpfung bezeichnet. S. *Winer* p. 243. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 1, 4. 3, 7, 7. — τὰ πάντα) *das Sämmtliche*, nämlich was erschaffen ist. Vrgl. πάσης κτίσεως. Diess wird dann doppelt specificirt, sowohl dem Orte, als der Natur nach. — τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς etc.) *das in den Himmeln und das auf der Erde Befindliche.* Zwar weniger genaue Bezeichnung alles Erschaffenen als Apok. 10, 6. (τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ etc. vrgl. Nehem. 9, 6. Gen. 2, 1. al.), aber nicht verschieden

davon, Himmel und Erde selbst nicht ausschliessend, deren Bestandtheile vielmehr nach populärer Anschauung mit in diese beiden Kategorien gehören. Vrgl. 1. Chron. 30, 11. Unrichtig war es daher, den Ausdruck gegen die Erklärung von der Weltschöpfung zu pressen (*Wetst.:* „non dicit ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἐκτίσθη, sed τὰ ἐν etc., quo *habitatores* significantur, qui reconciliantur," vrgl. *Heinr.* u. M. auch Catech. Racov. 132. p. 214. ed. Oeder), aber willkürlich auch (besonders nach τὰ πάντα), den Ap. zunächst an die lebendigen (*Bähr, de Wette*) oder vernünftigen Geschöpfe (*Huther*) denken zu lassen. Der Ausdruck umfasst *Alles*, daher auch zur Erwähnung der *Unterwelt* weder Bedürfniss, noch bei der Zweitheiligkeit der Aufzählungsform Veranlassung da war (anders Phil. 2, 10. Apok. 5, 3.). Dass P. die Unterirdischen nicht als eine besondere Classe von Geschöpfen habe aufführen können, da sie Gott nicht dazu geschaffen habe, in der Unterwelt zu sein (*de Wette*), ist eine diesem lebendigen Redeflusse fern liegende Reflexion, wie auch die, dass P. τὰ ἐν τ. οὐρ. *zuerst* genannt habe, weil die Schöpfung der *Engel* durch Christum in Zweifel (ἀμφίβολον) gewesen sei (*Theophyl.*), gegen welchen Grund der Anordnung schon die folgende Voranstellung von τὰ ὁρατά ist, — τὰ ὁρατὰ κ. τὰ ἀόρατα) Mit Letzterem ist die *himmlische Geisterwelt*, der Engelstaat, gemeint, wie die folgende aufzählende Näherbezeichnung ergiebt, nicht auch die *Menschenseelen* (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.), welche vielmehr, als das einen Theil der ὁρατά Belebende, in *diese* mit eingeschlossen sind. Falsch *Theodoret.:* auch τὰ ὁρατά gehe auf *himmlische* Dinge (Sonne, Mond und Sterne); es geht auf *alles* Sichtbare, wie bei Plat. Phaed. p. 79. A.: θῶμεν οὖν, εἰ βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές. — Durch εἴτε, *sive — sive* (*mehr als zweimal* gesetzt, vrgl. Plat. Pol. X. p. 612. A. VI. p. 493. D. Soph. El. 595 f. Sir. 41, 4.) werden nun die ἀόρατα disjunctiv näher angegeben. Ueber die folgenden *vier Engel-Bezeichnungen*, deren *Grad*verschiedenheit *Hofm.* grundlos leugnet *), nur von verschiedenen Beziehungen zu Gott und zur Welt deutend, s. z. Eph. 1, 21. Vrgl. z. Rom. 8, 38., auch *Philippi* Dogm. II. p. 300 f. Die Anordnung ist nach Eph. l. l., wo die Engelgrade in absteigender Reihe aufgeführt sind, so anzunehmen, dass die θρόνοι die höchste und die κυριότητες die unterste Classe sind, die ἀρχαί und die ἐξουσίαι aber zwei zwischen jenen beiden End-

*) S. dagegen *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 292 f.

punkten liegende Mittelclassen. Auch Eph. l. l. nennt P. *vier* Grade der Engelhierarchie, aber weder dort noch hier hat er eine *vollständige* Aufzählung beabsichtiget, da hier die *δυνάμεις*, und dort die *θρόνοι* fehlen. Die *θρόνοι* kommen sonst im N. T. nicht vor (auch nicht bei Ignat. ad Trall. 5.), wohl aber im Test. Levi p. 548., wo sie im siebenten Himmel (*ἐν ᾧ ἀεὶ ὕμνοι τῷ θεῷ προσφέρονται*) sind, auch bei Dionys. Areop. u. Rabbinen (Buxt. Lex. Talm. p. 1097. *Schoettg.* Hor. p. 808.). Dem *Ausdrucke* nach sind sämmtliche vier Benennungen als Abstracta, welche die betreffenden Concreta vertreten (*Bernhardy* p. 45 f. *Kühner* II. p. 25 f.), zu betrachten, was auch von *θρόνοι* gilt (*Thronende*), wobei die natürliche Voraussetzung, dass diese Engel in der Plastik der religiösen Versinnlichung auf *Thronen* gedacht wurden, nicht in Abrede zu stellen ist (gegen *Fritzsche* ad Rom. II. p. 226.). Wahrscheinlich wurden sie als den Thron Gottes umthronend vorgestellt. Zu beachten ist übrigens, dass P. die verschiedenen Engelclassen, welche er nennt, als *bekannt* voraussetzt, obwohl uns das desfallsige Nähere unbekannt, *das* jedoch gewiss ist, dass der Apostel den bezüglichen Träumereien der späteren Rabbinen (s. *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. II. p. 374.) fern steht. Aber frühe schon *nach* der apostolischen Zeit wurde der Unterricht über die *ἱεροθεσίας τὰς ἀγγελικάς* als Lehre für die *Vollkommeneren* angesehen. S. Ignat. ad Trall. 5. Dem christlichen Glauben bleibt und genügt das Zeugniss von verschiedenen Stufen und Kategorien in der Engelwelt, wobei alles nähere Ermitteln über die Schrift des N. T. hinausgeht in das phantastische Gebiet der Theosophie. — *Mit ἐξουσίαι ist der Begründungssatz* (*ὅτι*) *geschlossen*, so dass hinter *ἐξουσ.* mit *Tisch.* ein Punkt zu setzen ist. Mit *τὰ πάντα* hebt ein *neuer* Satz an, in welchem *τὰ πάντα* und *αὐτὸς* einander entsprechen, daher nach *ἔκτισται* nur ein Komma stehen muss. Mit *Lachm. τὰ πάντα* bis *ἐκκλησ.* zu parenthesiren, ist kein Grund vorhanden. — *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ* etc.) *feierliche Wiederzusammenfassung* *), doch so, dass statt des vorher bezeichneten *Actes* der Schöpfung nun das abgeschlossene und bestehende *Resultat* (*ἔκτισται*) erscheint, das vorher durch *ἐν* bezeichnete Verhältniss nun nach seiner *instrumentalen* Seite ausgedrückt (*δι' αὐτοῦ*. vrgl. 1. Kor.

*) Gut *Ewald*: „die Rede springt hier grade wie mit neuer Kraft auf, um zugleich das Ganze allen denkbaren zeitlichen Verhältnissen nach noch einmal so deutlich als möglich zu sagen."

8, 6.), und durch εἰς αὐτόν ein neues Moment hinzugefügt wird, den *Nachdruck* aber, welcher V. 16. auf ἐκτίσθη lag, nun das an die Spitze getretene τὰ πάντα hat. — εἰς αὐτόν) *in Beziehung auf ihn, für ihn*, als Zweck und Ziel, „in quo pater acquiescit", *Beza*. Vrgl. Rom. 11, 26. 1. Kor. 8. 6. Barnab. ep. 12.: ἐν αὐτῷ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses ergiebt das Folgende (τὰ π. ἐν αὐτῷ συνέστηκε). Alles nämlich ist geschaffen, *um von Christo als Erhalter und Regierer abhängig zu sein und seinem Willen und Zweck zu dienen* *). Vrgl. z. Eph. 1, 23. 4, 10. Phil. 2, 9 ff. Die Rom. 11, 26. auf *Gott* bezogene telische Bestimmung der Welt wird hier von *Christo* ausgesagt, und mit Recht, da er, wie er das Organ Gottes bei der Schöpfung war, der *beauftragte* Regent der Welt ist, welchem die κυριότης τῶν πάντων übergeben ist (Matth. 28, 18. Phil. 2, 9. 1. Kor. 15, 27.). Diese Fassung von εἰς αὐτόν haben im Wesentlichen schon *Chrys.* und seine Nachfolger: εἰς αὐτὸν κρέμαται ἡ πάντων ὑπόστασις· οὐ μόνον αὐτὸς αὑτὰ ἐκ ἰοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς αὐτὰ συγκρατεῖ νῦν, ὥστε ἂν ἀποσπασθῇ τῆς αὐτοῦ προνοίας, ἀπόλωλε κ. διέφθαρται. *Chrys.* Vrgl. *Grot.*: „ut ipse omnibus praeesset, Apok. 5, 13. Hebr. 2, 8." Nicht aus dem Contexte *de Wette*: „in sofern in ihm, als dem Stifter und Haupte des Reiches Gottes, alle Weltzwecke ihre Verwirklichung finden" (vrgl. *Calvin, Calov.); Böhmer:* „zu seiner Verherrlichung" (vrgl. *Beza, Cleric., Mich., Heinr., Flatt* u. M.); *Theodoret.*: in Absicht auf seine Menschwerdung, — um von ihm neu geschaffen zu werden (Rom. 8, 21.); *B.-Crus.*: „für seinen Plan". Zu unbestimmt lassend *Bähr* (vrgl. *Huther* u. *Dalmer*): Christus werde als der Mittelpunkt der Schöpfung bezeichnet, auf welchen sich Alles beziehe. — Die Ausleger, welche von der *ethischen* Schöpfung erklärten, haben bei den Einzelnheiten alle Willkür aufgeboten; τὰ πάντα soll die ganze *Kirche (Heinr.)* oder weiter: das ganze *Gottesreich* („una Dei eaque in coelis terrisque familia," *Nösselt)* sein, so dass man bei τὰ ἐν τοῖς οὐρ. κ. τ. ἐπὶ τ. γῆς entweder nur die Vorstellung: *„in omni terrarum orbe"* (*Heinr.)* oder die *familia in coelis*, d. i. die Engel und Seligen, und die *familia in terris*, d. i. die Frommen *(Nösselt)*, gefunden

*) Ward aber die Welt nicht blos δι' αὐτοῦ, sondern auch εἰς αὐτόν geschaffen, so ist gewiss, dass beim Rathschluss der *Schöpfung* auch schon in Voraussicht des Eintritts der Sünde der Rathschluss der *Erlösung* gesetzt war. Vrgl. *Thomasius* Christi Pers. u. Werk. I. p. 196 f.

hat, So im Wesentlichen auch *Schleierm.* (vrgl. *B. Crus.*), nach welchem *τὰ ἐν τ. οὐρ.* Alles ist, was zum Himmelreiche, und *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* was zur bürgerlichen Ordnung in irdischen Reichen gehört, und nur auf Letzteres gehe auch *τὰ ὁρατά* und *τὰ ἀόρατα*. Die *θρόνοι* etc. werden entweder so ausgedeutet: „*omne quicquid magnum et excellens est, quocunque tandem id nomine veniat*, Christum dominum agnoscit" (*Heinr.*), oder für Bezeichnungen „*obrigkeitliche Aemter* und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen" (*Schleierm.*) genommen. So auch *Teller*, welcher *Justi* (vermischte Abh. II. p. 166 ff.) die exegetische Misshandlung d. St. am weitesten getrieben hat.

V. 17. *Καὶ αὐτός*) welches vom Vorherigen nur durch ein Komma zu trennen ist (s. z. V. 16.), stellt den geschaffenen Objecten V. 16. (*τὰ πάντα*) das *Subject*, das schaffende *Selbst* gegenüber: „*und seinerseits selbst* hat er eine frühere Existenz als Alles, und das Sämmtliche besteht in ihm." Das blose nachdruckslose „*er*" des dagewesenen Subjects (*de Wette*) ist *αὐτός* niemals *), auch nicht in Stellen, wie sie *Buttm.* neut. Gr. p. 94. geltend macht, s. *Fritzsche* ad Matth. p. 47. *Winer* p. 135. — *πρὸ πάντων*) wie *πρωτότοκος* von der *Zeit*, nicht vom Range (die Socinianer, *Nösselt*, *Heinr.*, *Stolz*, *Schleierm.*, *B. Crus.* u. M.); *wiederholt und nachdrücklich betont* wird von P. die Präexistenz Christi. Statt *ἐστί* hätte er *ἦν* sagen *können* (Joh. 1, 1.); jenes aber ist gesagt, weil er die *Permanenz* des Seins Christi im Auge hat und darstellt, nicht aber historisch über ihn berichten will, was nur in den Hülfssätzen mit *ὅτι* V. 16. u. 19. geschieht. Vrgl. zum Praes. Joh. 8, 58. Sein Dasein ist älter als das aller Dinge (*πάντων* nicht Masc., wie die *Vulg.* übersetzt). — *ἐν αὐτῷ*) wie V. 16. vom *ursächlichen Beruhen* des Bestandes der sämmtlichen vorhandenen Dinge *in Christo*. — *συνέστηκε*) bezeichnet *das Bestehen* des Sämmtlichen, den *Zustand der dauernden Zusammengehörigkeit und Ordnung*, welcher Begriff dem der Erschaffung nicht gleich ist, sondern denselben zur Voraussetzung hat. *Reiske* Ind. Dem. ed. Schaef. p. 381.: „corpus unum, integrum, perfectum, secum consentiens esse et permanere." Vrgl. 2. Petr. 3, 5. Plat. Pol. 7. 530. A.: *ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ ἐν αὐτῷ*. Tim. p. 61. A.: *γῆν — — ξυνεστηκυῖαν*. Rep. p. 817. B.: *ἡ πολιτεία ξυνέστηκε μίμησις τοῦ καλ-*

*) *Beng.* z. V. 16.: „*Ipse* hic saepe positum magnam significationem et omnem excludit creaturam."

λίστου — — βίου. Herod. 7, 225. Philo quis rer. div. haer. p. 489.: *ὁ ἔναιμος ὄγκος, ἐξ ἑαυτοῦ διαλυτὸς ὢν καὶ νεκρὸς, συνέστηκε κ. ζωτυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ* etc. Es sagt aus, dass in Christo nicht blos die schaffende, sondern auch die den organischen einheitlichen *Halt und Fortbestand* vermittelnde (erhaltende und regierende) Causalität (causa instrumentalis) der Gesammtheit des Vorhandenen sei. Gut *Erasm.*: „consistunt peritura ni penderent ab illo.“ Vrgl. Hebr. 1, 3. Deutereien der *moralischen* Auslegung: „*Ecclesiam congregatam omnem moderatur* quoque et *continet* ut summus ejus praesul,“ *Heinr.*; nach *Schleierm.* soll das *Consolidiren der irdischen Verhältnisse* und Einrichtungen in Christo gemeint sein; nach *B. Crus.* ist der Sinn: „in dieser *neuen* Welt ist er *Herr in Anerkenntniss und in Walten.*“

Anmerk. Die so geflissentliche Hervorhebung der Schöpfung aller Dinge durch Christum, und namentlich auch der Schöpfung der Engel nach den verschiedenen Classen derselben, berechtiget zu der Voraussetzung, dass die Irrlehrer Christum in dieser Beziehung herabsetzten, dass sie wenigstens die Elemente der späterhin systematisch ausgebildeten gnostisch *demiurgischen* Lehre hatten. Näheres ist aber nicht nachzuweisen, und die weiteren Ausprägungen des gnostischen Elements, wie sie nach den Vätern bei *Simon Magus* (Iren. Haer. 1, 20.: „Ennoiam — — generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit,“ vrgl. Epiph. Haer. 21, 4.), *Cerinth* u. s. w., besonders auch bei den *Valentinianern*, hervortreten, sind zwar als grundverwandt mit den Kolossischen Lehrirrthümern anzuerkennen, aber weder zu identificiren mit denselben, noch als Beweis nachapostolischen Ursprungs des Briefes zu benutzen. Auch vom *Ebionitismus* sind in Kolossä nur *essäische Elemente* zu befinden, mit anderen gnostischen Lehrstücken noch vermengt, welche die späteren Ebioniten nicht hatten. Namentlich muss das *πρὸ πάντων εἶναι*, welches P. so stark betont, in Kolossä bezweifelt worden sein, obwohl es ein Theil der Ebioniten ausdrücklich und nachdrücklich lehrte (*λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα*, Epiph. Haer. 30, 3.). Uebrigens ist die Meinung, dass P. die Bezeichnungen der Engelclassen V. 16. aus der Sprache der Häretiker selbst entnommen habe (*Böhmer* vrgl. *Olsh.*), abzuweisen, da er auch anderwärts, wo kein Gegensatz gegen gnostische Aeonen-Lehre ist, jene Namen hat (Rom. 8, 38. 1. Kor. 15, 24. Eph. 1, 20 ff. 3, 10. 6, 11 ff.). Diese sind vielmehr als bekannte und allgemein gangbare Bezeichnungen zu betrachten (diess auch gegen *Baur* p. 422 f.), welche auch die Häretiker gemeinschaftlich mit den Rechtgläubigen gebrauchten. Das antignostische Element liegt nicht in den technischen Ausdrücken, sondern in dem Lehrinhalte d. St., und war stark genug, um den Mar-

cion zur Weglassung von V. 15—17. zu bewegen (s. Tertull. c. Marc. 5, 19.). S. ausserdem *Räbiger* Christol. Paul. p. 51 f. *Lechler* apost. Zeit. p. 55 f.

V. 18. *Zweiter* Theil (s. z. V. 15.) der Darlegung der Erhabenheit Christi. — Dass auch dieser Satz mit seiner Begründung V. 19 f. eine *apologetische* Beziehung auf die gnostische Irrlehre hat, ist nach dem Zusammenhange mit dem Vorherigen anzunehmen. Er ist als Gegensatz gegen die Christum in seiner Würde als Haupt der Gemeinde herabsetzende *Engelverehrung* anzusehen, nicht aber (gegen *Bähr* u. *Huther*) als Gegensatz gegen ein Theologumenon, wie sich's in der Kabbala findet, nach welcher der Leib des Messias (des Adam Kadmon) der Complex der Emanationen ist. Denn der Nachdruck u. St. und ihr wesentlicher Lehrpunkt liegt darin, dass Christus das *Haupt* der Gemeinde sei, nicht darin, dass er das Haupt der *Gemeinde* sei; nicht die Lehre von einem andern σῶμα, sondern von einem andern πρωτεύων wird ausgeschlossen. — καὶ αὐτός) steht wiederum wie κ. αὐτός V. 17. in pragmatischer Beziehung zu τὰ πάντα: *et ipse, in quo omnia consistunt, est caput* etc., so dass sich die Rede wie eine Kette fortgliedert. — τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησ.) gehört zusammen; der zweite Genit. ist der der Apposition (*Winer* p. 470.), die Identität des Begriffs anzeigend (*Bernhardy* p. 143.). Zu der gangbaren Paulinischen Betrachtungsweise der von Christo lebendig wirksam regierten Gemeinde als seines *Leibes* vrgl. 1. Kor. 10, 17. 12, 12 ff. 27. Eph. 1, 23. 4, 12. 5, 23. 30. Rom. 12, 5. Ganz gegen den stehenden Sprachgebrauch des absoluten ἡ ἐκκλησία (vrgl. Phil. 3, 6.) nehmen dieses *Nösselt* (Opusc. II. p. 231 ff.) u. *Rosenm.* von der Gottesfamilie im Himmel und auf Erden. — ὅς ἐστιν etc.) Das Relat. hat *argumentative* Bestimmung (*Matthiae* p. 1061 f. *Kühner* II. p. 528. *Stallb.* ad Phil. p. 195 f.). Nicht auferstanden, wäre Christus auch nicht Haupt der Gemeinde (Act. 2, 24—36. 1. Kor. 15. Rom. 1, 4. al.). — ἀρχή) *Anfang*, was aber weder „initium *secundae* et novae *creationis*" (*Calvin*), Stammvater der Wiedergeborenen (*Bisp.*), noch „*Urheber der Gemeinde*" (*B. Crus.*, *Schenkel*), noch gar *Regent der Welt* (*Storr*, *Flatt*) zu erklären ist, sondern contextmässig so, dass es mit dem appositionellen πρωτότοκος seine Bestimmung in ἐκ τῶν νεκρῶν hat, nicht anders als ob gesagt wäre: ἀρχὴ τῶν νεκρῶν, πρωτότοκος ἐξ αὐτῶν, was aber P. *nicht* sagte, weil sich ihm gleich zu dem Prädicate ἀρχή an und für sich das

exegetische πρωτότοκος darbot. Sonach heisst Christus ἀρχὴ (τῶν νεκρῶν), sofern er *der unter allen Todten zuerst zum ewigen Leben Auferstandene ist.* In ἀρχή aber eine Anspielung auf die die ganze Masse heiligende Opferung der Erstlinge zu finden (*Chrys., Beza, Ewald* u. M.), ist willkürlich, zumal nicht einmal das sonst vom Opferanbruch gebräuchliche (Rom. 11, 16.) ἀπαρχή steht, welches hier bei einigen Minusk. u. Vätern aus 1. Kor. 15, 20. 23. eingeschlichen ist, wie auch Clem. Cor. I. 24. Christus ἀπαρχὴ τῆς ἀναστάσεως heisst. Zu ἀρχή von *Personen* gebraucht, denjenigen bezeichnend, welcher die Reihe beginnt, als der Erste der Zeit nach. vrgl. Gen. 49, 3., wo ἀρχὴ τέκνων μου gleich πρωτότοκός μου ist, wie auch Deut. 21, 17. *In welcher Beziehung* Jemand ἀρχή der Betreffenden sei, muss der Zusammenhang ergeben, wie er's auch hier schon von selbst und durch das erklärende πρωτότοκος ergiebt, daher der *Sache* nach richtig seit den Vätern erklärt wird: ἀρχή, φησίν, ἐστι τῆς ἀναστάσεως, πρὸ πάντων ἀναστάς *), *Theophyl.* Nur hätte man nicht τῆς ἀναστάσεως *zudenken*, oder *(de Wette)* vermuthen sollen, P. habe ἀρχὴ τ. ἀναστάσεως zu schreiben im Sinne gehabt, aber wegen des aus V. 15. sich ihm darbietenden πρωτότοκος das Angefangene nicht vollendet. Dass übrigens ἀρχή im *zeitlichen* Sinne, und nicht *Princip (Bähr, Steiger, Huther, Dalmer* nach Aelteren) zu fassen ist, ergiebt sich aus πρωτότοκος. — πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρ.) ἐκ τ. νεκρ. ist wie bei ἀναστῆναι ἐκ τ. νεκρ. (Eph. 5, 14.) gedacht, so dass die Todten im Hades es sind, unter welchen der Auferstehende war, *aus* welchen er aber *ausgeht* (von ihnen sich *trennt*, daher auch ἀπὸ τ. νεκρ. Matth. 14, 2. 27, 64. 28, 7.) und in den Leib zurückgekehrt, mit diesem der Gruft entsteht. Dieses *lebendige Hervorgehen aus dem Grabe* ist als *Geburt* versinnlichet; vrgl. Apok. 1, 5., wo der partitive Genit. τῶν νεκρ. (nicht ἐκ τ. ν.) eine unwesentlich andere Vorstellungsform der Sache ergiebt. *Calvin* nimmt πρωτότ. ἐκ τ. ν. als grundangebend von ἀρχή: „*principium* (absolut), *quia primogenitus est ex mortuis;* nam in resurrectione est rerum omnium instauratio." Dagegen ist, dass ἀρχή keine nähere Bestimmung hat; P. müsste entweder ἀρχὴ τῆς καινῆς κτί-

*) Dass Christus auch in Betracht der einzelnen Todtenerweckungen, welche durch ihn und vor ihm geschehen sind, der Ersterstandene bleibt, haben schon die Väter richtig beurtheilt. *Theophyl.*: εἰ γὰρ καὶ ἄλλοι πρὸ τούτου ἀνέστησαν, ἀλλὰ πάλιν ἀπέθανον· αὐτὸς δὲ τὴν τελείαν ἀνάστασιν ἀνέστη. Vrgl. z. 1. Kor. 15, 20.

σεως oder wenigstens ἧς statt ὅς geschrieben haben. Ebenfalls irrig meinte *Calvin* (vrgl. *Calov.*): Christus heisse Primogenitus ex mortuis, nicht blos weil er zuerst auferstanden, sondern auch „*quia restituit aliis vitam*". Diess liegt weder im Worte noch im Contexte, so wahr auch die Sache selbst ist; der Glaube aber an die spätere allgemeine Todten-Auferstehung ist die *Voraussetzung* des Ausdrucks πρωτότοκος (*αἰνίττεται δὲ ὁ λόγος καὶ τὴν πάντων ἡμῶν ἀνάστασιν, Theodoret.*). *Gewählt* ist dieser Ausdruck in pragmatischer Beziehung zu V. 15., wie P. selbst durch das folgende ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν etc. andeutet. Aber um so gewisser ist πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρ. selbstständig, nicht mit ἀρχή *zusammen* zu nehmen (*Heinr., Schleierm., Ewald*), was auf eine tautologische Ausdrucksweise (*erstgeborner Anfang*) hinauskäme. — ἵνα γένηται) nicht *so dass* (*Estius, Heinr., Bähr* u. M.), sondern *göttliche Bestimmung* bei dem vorher mit ἀρχὴ — νεκρῶν bezeichneten Verhältnisse Christi: *damit er werde*, nicht: damit er *gälte* (*B. Crus.*), aber auch nicht: damit er *sei* (*Vulg.* u. so die Meisten), da γίγνεσθαι und εἶναι *niemals* gleichbedeutend sind. Das ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύει, betrachtet P. als etwas, was noch in seiner Entwickelung ist (vrgl. *Steiger* u. *Huther*), und erst in der Zukunft vollendet werden soll, nämlich wenn der Auferstandene über alle Feindesgewalt gesiegt (1. Kor. 15, 25 f.) und das Messiasreich errichtet haben wird, — wovon aber eben seine Auferstehung selbst die nothwendige *Bedingung* ist, und daher jenes künftige ausnahmslose πρωτεύειν der göttlich beabsichtigte *Zweck* seines Auferstandenseins. — ἐν πᾶσιν) *in allen Stücken*, ohne Ausnahme irgend eines Verhältnisses, also nicht blos im Schöpfungs-Verhältnisse (V. 15—17.). Vrgl. Phil. 4, 12. 1. Tim. 3, 11. 4, 15. 2. Tim. 2, 7. 4, 5. Tit. 2, 9. Hebr. 13, 4. 18. Gangbarer ist bei P. ἐν παντί 1. Kor. 1, 5. 2. Kor. 4, 8. al. Nach *Beza* ist es *Mascul.*: „inter *omnes*, videlicet *fratres*, ut Rom. 8, 29." So auch *Kypke* u. *Heinr.* Allein diess wäre hier nach dem Universalismus des ganzen Zusammenhangs ein viel zu enger Gedanke, der sich ohnehin von dem Haupte der Gemeinde von selbst versteht. Nach *Pelag.* bezeichnet es: „tam in visibilibus quam in invisibilibus *creaturis*". Textwidrig; dieser Gedanke lag in V. 16. 17., aber mit V. 18. tritt ein anderes, nicht auf die Creaturen als solche bezügliches Verhältniss ein. — αὐτός) nachdrücklich wie V. 17. 18. — πρωτεύων) *den ersten Rang habend*, sonst nicht im N. T., aber s. Esth. 5, 11. 2. Makk. 6, 18. 13, 15. Aq. Zach. 4, 7. Plat. Legg. 3. p. 692. D. Dem. 1416. 25.:

πρωτεύειν ἐν ἅπασι κράτιστον. Xen. Cyr. 8, 2, 28. Mem. 2, 6, 26. Dieser Vorrang soll das endliche *Ergebniss* des mit dem πρωτότοκον εἶναι ἐκ τ. νεκρ. eingetretenen Zustandes werden, liegt aber nicht schon in diesem πρωτότοκον εἶναι selbst, wogegen eben das ἵνα γένηται logisch entscheidend ist (gegen de Wette's Doppelbedeutung von πρωτότοκ.).

V. 19. Ὅτι) begründend für das eben gesagte ἵνα γένηται etc.: „an welchem göttlich beabsichtigten γίγνεσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα kein Zweifel sein kann, da es ja gefallen hat, dass in ihm u. s. w.“ Der so zum Inhaber der göttlichen Fülle und zum Weltversöhner Bestimmte, wie hätte Er anders als ἐν πᾶσιν πρωτεύων zu werden bestimmt sein können! Diese Begründung bezieht sich also nicht auf die Aussage, dass Christus das Haupt der Gemeinde sei (*Steiger*, *Huther*, vrgl. *Calov.*, welcher hierauf und zugleich auf πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρ. bezieht), was bereits durch ὅς ἐστιν ἀρχή etc. seine Begründung hat. Aber auch nicht *im Kreise* dreht sich der Ap., so dass er V. 19. als Beweisgrund setze, wovon er oben V. 15. (ὅς ἐστιν εἰκὼν etc.) ausgegangen sei (*de Wette*); denn V. 19. ist ein *geschichtliches* Anführen (man beachte die *Aoristen*), dagegen V. 15. aussagte, was Christus *ist*, sein *habituelles Sein*. — ἐν αὐτῷ) mit Nachdruck voran, obwohl zu κατοικ. zu verbinden. *Kühner* II. §. 864. 4. εὐδόκησε) *er beliebte*, *placuit ei*, dass u. s. w. Ueber diesen Gebrauch von εὐδοκεῖν in der spätern Gräcität (1. Kor. 1, 21. Gal. 1, 15. al.), wofür im Classischen blos δοκεῖν gesagt wird, s. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 370. Zum *Accus. c. Infin.* vrgl. 2. Makk. 14, 35. Polyb. 1, 8, 4. Das *Subject* ist nicht ausgedrückt; dass es aber *Gott* sei, versteht sich nach dem Contexte, welcher in ἵνα γένηται etc. so eben die *göttliche* Absicht angegeben hat, von selbst. Auch bei Griechen wird ὁ θεός, wo es sich als Subject von selbst versteht, nicht selten weggelassen. S. *Kühner* II. p. 36. Nach *Ewald* ist πᾶν τὸ πλήρωμα das Subject; *die ganze Fülle* sei ein neuer Ausdruck für die Gottheit, sofern sie aus sich wie herausgehend etwas Besonderes fülle und so sichtbar werde (= כבוד יהוה, δόξα, λόγος). Ohne neutestamentl. Gebrauch; und εἰς αὐτόν V. 20 verräth, dass θεός als Subject gedacht ist, auf welches sich dann auch εἰρηνοποιήσας bezieht. Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 357 f. soll *Christus* das Subject von εὐδόκ. sein. Von dieser Verirrung hätte schon V. 20. u. Eph. 1, 9. zurückhalten sollen. Und im ganzen N. T. ist *Gott* in Bezug auf das Erlösungswerk der Be-

schliessende, und Christus der Vollzieher, dem Vater *gehorsam*, daher auch P., „beneficium Christi commemorans, nunquam dimittit memoriam patris“, *Beng.* Vrgl. *Reiche* Comm. crit. p. 263. — *πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικ.*) dass in ihm *die ganze Fülle ihren Wohnsitz nehme.* Die nähere Bestimmung des absoluten *τὸ πλήρωμα* ist durch das bei *εὐδόκησε* zu denkende Subject ausser Zweifel, nämlich *τὸ πλήρ. τοῦ θεοῦ* (Eph. 3, 19. vrgl. *τὸ πλήρ. τῆς θεότητος* Kol. 2, 9.). *Τὸ πλήρωμα*, dessen Bedeutung nicht *activ* zu bestimmen ist, *id quod rem implet* (gegen *Storr* Opusc. I. p. 144 ff., *Bähr, Steiger*), sondern *passiv:* id *quo res impletur* (s. überh. z. Eph. 1, 10. 3, 19. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 469.), hat hier wie Eph. 3, 19. den abgeleiteten allgemeinen Begriff *copia, πλοῦτος*, wie unser *Fülle.* Gemeint nämlich ist der ganze *charismatische* Reichthum Gottes, seine ganze *Gnadenfülle* von *εὐλογία πνευματική* (Eph. 1, 3.), deren permanenter (*κατοικῆσαι*) Inhaber und Träger Christus war, welcher dadurch fähig war, das göttliche Versöhnungswerk zu vollziehen (s. d. folgende *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι* etc.). Anders 2, 9., wo als der Inhalt des *πλήρωμα* das göttliche *Wesen* (*τῆς θεότητος*) bezeichnet, und das *κατοικεῖν* desselben in Christo als *gegenwärtig* und von dessen *Erhöhungszustande* ausgesagt wird. Sofern das an u. St. gemeinte charismatische *πλήρωμα Gottes* in *Christo* wohnte, und mithin Christus der Inhaber davon und der Verfügende darüber war, ist diese göttliche Fülle der Sache nach nicht verschieden von dem *πλήρωμα Χριστοῦ*, aus welchem die Gnade auf die Menschen überging (Joh. 1, 16. Eph. 4, 13.). Treffend *Beza:* „cumulatissima omnium divinarum rerum copia, quam scholastici *gratiam habitualem* — — appellant, ex qua in Christo, tanquam inexhausto fonte, omnes gratiae in nos pro cujusque membri modulo deriventur.“ Die *ontologische* Fassung von der „Fülle des *Wesens* Gottes“ *Huther, Dalmer;* vrgl. *Oecum.* u. *Theodoret.:* das Wesen des *θεὸς λόγος; Calov.* u. M.: von der *Communicatio idiomatum*), d. i. von der vollkommenen Immanenz Gottes in ihm (vrgl. *Ernesti* Urspr. d. Sünde I. p. 222.), entspricht dem Begriffe des *εὐδόκησεν* nicht (worüber *Lechler* apost. u. nachapostol. Zeitalt. p. 57. zu leicht hinwegsieht), da wohl die *Sendung* des Sohnes, und zwar mit dem göttlichen Gnadenreichthum in die Welt (Joh. 3, 17.), das Werk des göttlichen *Beliebens und Beschliessens* war (Gott hätte ihn auch als strafenden Verderber senden können), aber nicht das *göttliche Wesen* in ihm, welches vielmehr *nothwendig* an ihm war, obwohl er sich durch seine

Menschwerdung der göttlichen Erscheinungsform (*δόξα* oder *μορφή* Phil. 2, 6 ff.) entleerte. Das göttliche Wesen bildet die Voraussetzung dessen, was hier von Christo gesagt wird. Vrgl. *Gess* v. d. Pers. Christi p. 85. Hat man (s. bes. *Steiger* u. *Bähr*) *τὸ πλήρωμα* als *aus der gnostischen Terminologie der Irrlehrer* entlehnt betrachtet, welche, wie etwa Valentin, den Inbegriff der Aeonen so genannt hätten (s. *Baur* Gnosis p. 157. *)), und welchen entgegen P. behaupte, dass in Jesu das *Ganze* aller göttlichen Lebenskräfte wohne, und nicht blos ein einzelner emanirter Geist: so war diess um so unbefugter, als P. selbst eine solche polemische Bestimmung des Wortes nicht andeutet, vielmehr auch Eph. 3, 19. *πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεοῦ* offenbar ohne alle derartige Beziehung braucht, und, hätte er die Gesammtfülle göttlicher Kraftausflüsse einer behaupteten einzelnen Emanation entgegensetzen wollen, nicht *ἐν αὐτῷ (in ihm und in keinem Andern)*, sondern *πᾶν* (das *ganze πλήρωμα, nicht blos ein einzelner Bestandtheil* desselben) mit dem Hauptnachdruck hätte voranstellen und logischer Weise hätte sagen müssen *ὅτι πᾶν τὸ πλήρωμα εὐδόκησεν ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι. Hofm.* p. 29. 359., welcher überhaupt V. 19 f. ganz missverstanden (vrgl. oben z. *εὐδόκησεν*), hat *πᾶν τὸ πλήρωμα* gar „die ganze Fülle *dessen, was da ist*“ erklärt: Christus habe durch sein Erlösungswerk der *Ort* für das All werden wollen. Dieser Gedanke der immanenten Einwohnung des Alls in Christo, obwohl von *Schenkel* im Sinne der Urbildlichkeit wiederholt, wäre der neutestamentl. Anschauung vom Verhältniss Christi zur Welt ganz fremdartig, auch durch das *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* keineswegs angedeutet. Christus ist nicht der Ort *für die Welt* geworden, sondern die durch ihn entstandene und erhaltene Welt, welche er erlösen sollte, der Ort *für ihn*. Hätte aber P. jenen paradoxen Gedanken wirklich gehabt, so würde er ihn auch einfach durch *τὸ πᾶν* (oder *τὰ πάντα*) *κατοικῆσαι* oder durch *τὸ πλήρωμα τοῦ παντὸς* (oder *τῶν πάντων*) *κατοικ.* auszudrücken gewusst haben. Die Vergleichung von Ps. 24, 1. passt gänzlich nicht. Völlig wort- und contextwidrig endlich hat man auf Eph. 1, 22 f. die Fassung des *πλήρωμα* von der *Kirche* gegründet. So schon *Theodoret.: πλήρ. τὴν ἐκκλησίαν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐκά-*

*) *Baur* selbst (Paulus p. 425.) erklärt *πλήρωμα* ebenfalls aus der Schulsprache der Gnostiker, besonders der Valentinianischen Aeonenlehre, findet jedoch den Gnosticismus auf Seiten des (nachapostolischen) Briefstellers.“

λεσεν, ὡς τῶν θείων χαρισμάτων πεπληρωμένων. Ταύτην ἔφη εὐδοκῆσαι τὸν θεὸν ἐν τῷ Χριστῷ κατοικῆσαι, τουτέστιν αὐτῷ συνῆφθαι. und neuerlich im Wesentlichen so *Teller, Stolz, Heinr., B. Crus.* u. M.; vrgl. auch *Schleierm.*, welcher nach Rom. 11, 12. 25. „*die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels*" versteht, deren *Wohnen* in Christo der „definitive beharrliche Zustand" sei, welchem die gänzliche Vereinigung (s. d. Folgende) nothwendig habe vorangehen müssen, wie diese Vereinigung dadurch bedingt sei, dass beide Theile müssen friedlich geworden sein. — *κατοικῆσαι*) Das *πλήρωμα* ist personificirt, so dass sein *bleibendes Sein* in Christo, als dem Inhaber desselben, in der Vorstellungsform des *Wohnens* erscheint, wobei jedoch der Gedanke an die *Schechinah* nur dann vorauszusetzen wäre, wenn das *πλήρωμα* als *Erscheinung* (כבוד יהוה) dargestellt würde. S. z. Rom. 9, 5. Vrgl. Joh. 1, 14. Analog ist die Vorstellung des Wohnens Christi (s. z. Eph. 3, 17.) oder des Geistes (s. *Theile* z. Jak. 4, 5.) in den Gläubigen. Vrgl. auch 2. Petr. 3, 13. Der *Zeit* nach bezieht sich das Wohnen der göttlichen Gnadenfülle in Christo auf das *irdische Leben des Menschgewordenen*, welcher das göttliche Werk des *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα* zu vollbringen von Gott bestimmt, und dazu durch das Wohnen des ganzen göttlichen *πλήρωμα* in ihm befähiget war. Ohne die Ausführung dieses Werkes vollzogen zu haben, konnte er nicht *ἐν πᾶσιν πρωτεύων* werden, woran so aber, da sie Gott durch ihn hat vollziehen lassen, kein Zweifel sein kann (*ὅτι* V. 19.). *Ernesti* Urspr. d. Sünde I. p. 215 f. bezieht *εὐδόκησε* etc. auf den *himmlischen* Zustand Christi, welchen Gott zum Lohn für sein vollbrachtes Werk zum Träger seiner Herrlichkeit gemacht habe (Phil. 2, 9.); *ἀποκαταλλάξαι* V. 20. gehe nicht auf die Versöhnung durch Christi Blut, sondern auf die Wiedervereinigung alles Geschaffenen durch den erhöheten Christus, wie Aehnliches Phil. 2, 10. bezeichnet werde. Aber grade dieser Begriff des *ἀποκαταλλάξαι* [illegible] es, woran diese Auffassung d. St. scheitert. Denn dass *καταλλ.* im gewöhnlichen Sinne des durch das *ἱλασμός* Christi vollzogenen Versöhnungswerks zu nehmen ist, [illegible]ar V. 21. Ueberdiess ist das, was Christus durch [illegible]söhnung empfangen hat, nicht das göttliche *πλήρωμα*, [illegible]dern die göttliche *δόξα*.

[illegible] „Haec inhabitatio est fundamentum reconci[illegible]. Daher fährt P. fort: *καὶ δι' αὐτοῦ* [illegible] *τὰ πάντα*, und durch ihn auszusöhnen [illegible] Ueber das Decompos. *ἀποκαταλλ.*, *prorsus*

reconciliare *), s. z. Eph. 2, 16. Maassgebend für das richtige Verständniss des Sinnes ist 1) dass τὰ πάντα in keiner Weise beschränkt werden darf (diess haben auch *Usteri* u. bes. *Huther* treffend geltend gemacht), weder auf die *intelligenten Wesen* überhaupt (so gewöhnlich) noch auf die *Menschen* (*Corn. a Lap., Heinr., B. Crus.* u. M.), besonders die Heiden (*Olsh.*), oder die „universam *ecclesiam*“ (*Beza*), sondern nach dem Contexte (s. V. 16 ff.) nicht anders als ganz *allgemein* zu nehmen ist: *das sämmtliche Existirende* (Geschaffene), und 2) dass ἀποκαταλλάξαι nicht von der Versöhnung der *πάντα untereinander*, also nicht von der Aufhebung *wechselseitiger* Feindschaft gemeint sein kann, sondern nur von der Versöhnung *mit dem wider die Sünde feindlichen Gott* **), wie die Anwendung auf die Leser V. 21. klar erweist. Der einzig richtige Sinn ist also: *dass durch Christum das ganze Universum mit Gott versöhnt worden sei.* *Wiefern?* Zur Beantwortung dieser Frage, welche nicht durch die ausser dem Schriftbereiche liegende Speculation vom Eingegangensein in's Endliche und Wiederzurückgegangensein in's Unendliche (*Usteri*) erledigt werden kann, dient Folgendes: a) Durch die Sünde, welche zuerst eines Theils der Engel und in Folge dessen (2. Kor. 11, 3.) vermittelst der Uebertretung Adam's der ganzen Menschheit sich bemächtigte (Rom. 5, 12.), wurde die im Stande der Unschuld bestandene ursprüngliche Harmonie zwischen Gott und der ganzen Schöpfung aufgehoben. Vrgl. z. Eph. 1, 10. b) Nicht nur die sündige Menschheit war nun durch die Sünde Gotte entfremdet und hatte

*) wie wenn wir sagen könnten: *abversöhnen*, das wäre: die Versöhnung völlig abmachen. Vrgl. ἀφιλάσχεσθαι Plat. Legg. 9. p. 873. A. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 360. erklärt diese Fassung für unrichtig, doch ohne Grundangabe, und will ἀπό *von — her* fassen (*aus der Entfremdung herbringen*), wobei aber der Begriff der Versöhnung, der doch bei καταλλάσσω und καταλλαγή in *allen* Stellen des N. T. statt findet, in den der *Wiederbringung* umgesetzt wird, nämlich der Wiederherbringung der Welt zu Christo aus ihrem gottfeindlichen Sinn und Thun.

**) *Gott* ist das *Subject, dessen* Feindschaft durch die Versöhnung aufgehoben wird; τὰ πάντα ist das *Object*, welches von dieser in der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nothwendig begründeten Feindschaft betroffen war. Wäre die feindliche Gesinnung der *Menschen* gegen *Gott*, welche durch die Versöhnung aufgehoben worden sei, gemeint (*Ritschl* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1863. p. 515.), so würde schon das universelle τὰ πάντα nicht passen, weil das ganze Universum zwar von der Feindschaft Gottes wider die Sünde betroffen, nicht aber selbst feindlich gegen ihn gesinnt sein konnte. S. übrigens z. V. 21.

seine Feindschaft gegen sich verursacht (vrgl. V. 21.), sondern auch die gesammte nicht vernünftige Schöpfung (Rom. 8, 19 ff.) wurde von diesem Verhältnisse betroffen, und von Gott der *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* preisgegeben (s. z. Rom. l. l.). Ja auch c) die himmlische Geisterwelt sah ihre Harmonie mit Gott, wie sie ursprünglich gewesen war, verloren, da ein Theil der Engel, die gefallenen, das widergöttliche Reich des Teufels bildete, und der ewigen Strafe verfallen war, welche dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. d) In Christo aber, durch sein *ἱλαστήριον*, durch welches Gott Friede machte (*εἰρηνοποιήσας* etc.), ist die Versöhnung des Sämmtlichen geschehen, vermöge der dadurch bewirkten Tilgung des Sündenfluchs. So ist nicht blos die versöhnende *Thatsache* geschehen, sondern auch die Verwirklichung der *allgemeinen Versöhnung selbst* ist *eingetreten*, obgleich noch nicht *vollendet*, sondern bis zur Parusie nur in der *Entwickelung* begriffen, indem nämlich in dem gegenwärtigen *αἰών* der gläubige Theil der Menschheit zwar die Versöhnung hat, die unversöhnten Ungläubigen aber (das Unkraut unter dem Waizen) nicht ausgeschieden werden, indem ferner die nicht intelligente Schöpfung in ihrem durch die Sünde herbeigeführten Zustande der Verderbniss bleibt (Rom. 8.), indem endlich auch die Engelwelt bis zur Parusie das aus ihr hervorgegangene dämonische Reich bestehen sieht. Aber durch die Parusie wird die in Christo bewirkte Versöhnung des Sämmtlichen zum Abschluss kommen, da der ungläubige Theil der Menschheit ausgeschieden und in die Gehenna verwiesen, die ganze Schöpfung, vermöge der Palingenesie (Matth. 19, 28.) zur ursprünglichen Vollkommenheit verwandelt, und der neue Himmel und die neue Erde als die Wohnstätte der *δικαιοσύνη* (2. Petr. 3, 13.) und der *δόξα* der Gotteskinder (Rom. 8, 21.) hergestellt, auch der dämonische Theil der Engelwelt in die Hölle verstossen werden wird. Sonach wird dann nichts mehr in der gesammten Schöpfung Gotte entfremdet und Gegenstand seiner Feindschaft, sondern *τὰ πάντα* mit ihm harmonisch und versöhnt sein, Gott selbst, dem Christus die bis dahin geführte Regentschaft zurückgiebt, der einige Regent und Alles in Allen (1. Kor. 15, 24. 28.). Diese Gesammtversöhnung, obwohl erst bei der Parusie ihr Abschluss eintreten wird, ist doch mit Recht durch den Infin. *Aor.* *ἀποκαταλλάξαι* bezeichnet, weil sie in der Vorstellung Gottes bei dem *εὐδόκησε* als ein *Moment in der Vollendung* dastand. — Da in *τὰ πάντα* nothwendig *auch die Engel* begriffen sind

(vrgl. nachher *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), so ist, weil von einer Versöhnung der nicht gefallenen Engel, welche heilig sind und Christo dienen (*Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 269 ff.), deren Individuen an und für sich betrachtet, nicht die Rede sein kann und nirgends im N. T. die Rede ist *), dabei zu beachten, dass die Engel *der Kategorie nach* zu denken sind, sofern nämlich das feindliche Verhältniss Gottes gegen die gefallenen Engel die Engelwelt als Ganzes betrachtet betraf; das ursprüngliche und normale Verhältniss zwischen Gott und dieser höhern Geisterreihe war nicht mehr vorhanden, so lange das widergöttliche Reich der Dämonen nicht besiegt ward, was schon durch den Tod Christi geschah (2, 14 f. Hebr. 2, 14.), und endlich völlig ausgeschieden sein wird, was bei der Parusie zu erwarten ist. Der Begriff der Versöhnung ist also, der Weise populärer Rede gemäss, je nach der Verschiedenheit der in *τὰ πάντα* begriffenen Objecte, theils im engern und unmittelbaren, theils im weitern und mittelbaren Sinne gemeint **); der Gedanke des *ἀποκαταλλάξαι* ist dem allumfassenden *τὰ πάντα* gegenüber gleichsam *elastischer* Natur, ohne dass jedoch *ἀποκαταλλ.* mit *ἀποκεφαλαιώσασθαι* Eph. 1, 10., welches vielmehr die *Folge* von jenem ist, *gleich* zu setzen (*Melanth., Grot., Corn. a Lap., Flatt, Bähr* u. M.), oder als die Harmonie der guten Engel (die nicht als *ab-*

*) Nach Ignat. Smyrn. 6. werden auch die Engel, *ἐάν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ*, dem Gerichte verfallen. Doch ist diese Vorstellung von versöhnungsbedürftigen und möglicher Weise sogar ungläubigen Engeln wohl nur eine Abstraction wie der Gedanke eines falsch lehrenden Engels Gal. 1, 8. Zwar werden nach 1. Kor. 6, 3. auch Engel gerichtet werden; aber diess setzt nicht gläubige und ungläubige Engel voraus, sondern verschiedene Stufen der sittlichen Vollkommenheit und Reinheit in der Engelwelt, gegenüber der absoluten ethischen Norm, welche sich auch den Engeln im Christenthume darstellen muss (Eph. 3, 10.).

**) Der Begriff selbst aber, der der *Versöhnung*, der *restituta gratia*, ist nicht mit *Nösselt* nur als *adjuncta notio* anzusehen, welche sich nicht mit auf die Engel, sondern nur auf die Menschen beziehe, während der Hauptbegriff des Wortes, nämlich die *notio Dei propitii*, auf die *Engel und* Menschen gehe. Im Wesentlichen richtig *Hofm.* Schriftbew. I. p. 211.: „Alles Geschaffene hat durch Christum aus der von der Sünde herrührenden Gottentfremdung, in der Maasse natürlich als es an derselben Theil hat, zur Friedensgemeinschaft mit Gott hergestellt und wieder gebracht werden sollen." Aber mit Unrecht leugnet *Hofm.*, dass *ἀποκαταλλ.* den Begriff der *Feindschaft* zur nothwendigen Voraussetzung habe. Diess liegt an sich schon im Sinne von *καταλλάσσειν*, und erhellt auch aus Eph. 2, 16. (*τὴν ἔχθραν*), wie an u. St. aus *εἰρηνοποιήσας* und aus V. 21. Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 276 ff.

solut rein zu denken sind, Hiob 4, 18. 15, 15. Mark. 10, 18. 1. Kor. 6, 3.) mit Gott nur *vollendend (de Wette)*, nicht also eigentlich *wiederherstellend*, zu denken wäre, wodurch die Wortbedeutung verletzt wird *). Gleichwohl hat schon *Calvin* die Sache so gefasst („non esse tantum in angelis justitiae, quod ad plenam cum Deo conjunctionem sufficiat; itaque pacificatore opus habent, per cujus gratiam *penitus Deo adhaereant*"), welcher ausserdem das dem Wortsinne fremde Moment der *Befestigung* in der Gerechtigkeit einträgt („quum creaturae sint, *extra lapsus periculum* non essent, nisi Christi gratia fuissent *confirmati*"). Nach *Ritschl* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1863. p. 522 f. meint P. die bei der *Sinait. Gesetzgebung* thätig gewesenen Engel (Deut. 33, 2. Ps. 67, 18. LXX.), denen er eine „Abweichung von Gottes Heilsplan" beimesse. Allein Letzteres ist weder durch 2, 15. noch durch Gal. 3, 19. noch durch Eph. 3, 10. zu begründen, wie denn auch die ganze Beziehung grade auf die *Gesetz*-Engel durch nichts im Zusammenhange angedeutet wird. Ein ganz verfehlter, wortwidriger Nothgriff endlich war die altherkömmliche Auskunft, dass hinsichtlich der Engel nicht deren Versöhnung *mit Gott*, sondern *mit den Menschen*, welchen sie vorher wegen der Sünde feind gewesen, gemeint sei (so *Chrys.*, *Pelag.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Zanchius*, *Cameron.*, *Calov.*, *Estius*, *Beng.*, *Mich.*, *Böhmer* u. M.). — εἰς αὐτόν ist zwar mit Spir. *len.* zu schreiben, als aus dem Standpunkte des *Schriftstellers* berichtend, und weil ein *reflexiver* Nachdruck unmotivirt wäre, aber nicht auf *Christum* zu beziehen, welcher als Vermittler der Versöhnung zugleich deren *Zweck* sei (s. *Bähr*, *Huther*, *Olsh.*, *de Wette*, *Hofm.*, *Reiche*; vrgl. *Estius*, auch *Grot.*: „ut ipsi pareant"), sondern auf *Gott*, und zwar so, dass die sehr gewöhnliche Redekürze der *Constructio praegnans* statt findet; zu versöhnen *zu Gott hin*, so dass es nun nicht mehr von Gott getrennt (vrgl. ἀπηλλοτρ. V. 21.), sondern *mit ihm vereinigt sein sollte* (s. überh. *Fritzsche* ad Marc. p. 322. *Winer* p. 547.). So ist εἰς αὐτ., obwohl der Sache nach identisch, doch der Vorstellungsform nach nicht gleich mit dem blosen *Dativ* (Eph. 2, 16. Rom. 5, 10. 1. Kor. 7, 11. 2. Kor. 5, 18. 19. 20.), wofür es *Beza*, *Calvin* u. V. nehmen. Die Beziehung auf *Christum* ist deshalb abzuweisen, weil die Zielbestimmung ein besonderes zu δι' αὐτοῦ hinzutretendes Mo-

*) Diess auch gegen *Schenkel*, welcher vermuthet, P. habe die Engel als unter der δουλεία τῆς φθορᾶς Rom. 8, 21. leidend gedacht.

ment gewesen wäre, welches wie V. 16. durch καὶ εἰς αὐτόν ausgedrückt sein würde, und weil die folgende Erläuterung (εἰρηνοποιήσας etc.) nur die *Vermittelung* Christi (δι' αὐτοῦ) betrifft und voraussetzt. — εἰρηνοποιήσας etc.) bis σταυροῦ αὐτοῦ Modalbestimmung von δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι (aber nicht Parenthese): *so dass er Frieden schlösse* u. s. w., indem nämlich das Blut Christi, als des Sühnopfers, der Heiligkeit Gottes Genüge leisten und nun seine Gnade walten solle. Rom. 5, 1. Eph. 6, 15. Das Partic. Aor. ist, wie V. 21. beweist, mit ἀποκατάλλ. *gleichzeitig* (s. z. Eph. 1, 9.), nicht diesem *vorgängig* (*Bähr*, durch die irrige Erklärung von ἀποκατάλλ. = ἀνακεφαλαιώσασθαι dazu veranlasst), zu fassen, wie auch von *Ernesti* in Consequenz seiner Erklärung von V. 19. (s. z V. 19.) geschehen ist, welcher übrigens ohne allen Grund des Contextes nach Eph. 2, 14—16. an die Friedensschliessung *zwischen Juden und Heiden* denkt. Der *Nominat.* bezieht sich auf das Subject. S. *Matthiae* §. 536. p. 1248. Das *Subject* ist daher, wie im ganzen Satze, nicht *Christus* (*Chrys., Theodoret., Oecum., Luther, Storr, Heinr., Flatt, Steiger, Hofm.* u. M.), sondern *Gott*. Das Wort selbst, εἰρηνοποιεῖν, nur hier im N. T., welches sonst ποιεῖν εἰρήνην hat (Eph. 2, 15. Jak. 3, 18.), und auch der alten Gräcität fremd, findet sich noch bei Hermes b. Stob. ecl. ph. 1, 52. u. d. LXX. Prov. 10, 10. — διὰ τοῦ αἵμ. τ. σταυροῦ αὐτοῦ) d. i. *vermittelst des an seinem Kreuze vergossenen Blutes*, welches nämlich als das mit Gott versöhnende Opferblut die *causa mediana* ward, welche den Friedensschluss Gottes mit der Welt herstellte. Rom. 3, 25. 5, 9 f. Eph. 1, 7. Dass P. das Blut Christi mit so specifischer Bestimmtheit als *das Blut seines Kreuzes* (gut *Calvin:* „ideo pignus et pretium nostrae cum Deo pacificationis fuit sanguis Christi, *quia* in cruce fusus," vrgl. Gal. 3, 13.) bezeichnet, davon ist der Grund in dem Spiritualismus der Irrlehrer zu suchen, welche den Engeln eine mit Gott vermittelnde Wirksamkeit zuschrieben, daher auch die so geflissentlich materielle Bezeichnung des versöhnenden Opfertodes V. 22., welchen freilich *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 362 ff. auch hier hinwegdeutet*), an

*) Durch das Kreuzesblut V. 20. erscheine der Tod Christi als *gerichtliche Gewaltthat* und sein Widerfahrniss als eine *Schmach*, welche er sich habe anthun lassen zum Zwecke einer Friedensstiftung, welche Alles aus der Entfremdung von ihm in Friedensgemeinschaft mit ihm wiederherstellte. V. 22. werde nicht die Sühnung der Sünde, son-

die Stelle der Versöhnung deren sittliche Folge setzend, an die Stelle der mors satisfactoria die ethische mortificatio. — *δι' αὐτοῦ*) nicht mit Spiritus asper, gleich *δι' ἑαυτοῦ*, wie diejenigen fassen, welche *εἰρηνοποιήσας* auf Christum als Subject beziehen (*ἑαυτὸν ἐκδούς*, *Theophyl.*), da diese Beziehung irrig ist. Aber *δι' αὐτοῦ* kann auch nicht Apposition von *διὰ τοῦ αἵματος τ. στ. αὐτοῦ* sein (*Castal.*: „per ejus sanguinem, *h. e. per eum*"), da ja *dieses*, nicht jenes, das Erklärende wäre. Es ist *Wiederaufnahme des obigen δι' αὐτοῦ* nach der Zwischenbestimmung *εἰρηνοποιήσας* etc., um die dadurch unterbrochene Rede, und zwar mit nochmaliger nachdrücklicher Hervorhebung des an der Spitze stehenden *δι' αὐτοῦ*, zu vollenden: *durch ihn*, sage ich, zu versöhnen, sei es das auf der Erde, sei es das in den Himmeln Befindliche. Vrgl. z. Eph. 1, 11. Rom. 8, 23. — *εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γ., εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρ.*) zerlegt obiges *τὰ πάντα* in seine zwei Hälften. Ueber die *ganz universelle* Bezeichnung s. vorher z. *τὰ πάντα*, vrgl. z. V. 16. Zu beachten ist ausserdem 1) dass P. hier (anders V. 16., wo von der *Schöpfung* die Rede war, vrgl. Gen. 1, 1.) das Irdische *zuerst* nennt, weil auf Erden die Versöhnung *geschehen* ist und das Irdische *zunächst* betroffen hat; 2) dass der *disjunctive* Ausdruck *εἴτε — εἴτε* die Auffassung von der Versöhnung *beider Theile mit einander* unmöglich macht, wie z. B. *Erasm.* umschreibt: „ut abolitis peccatis, quae dirimebant concordiam et pacem coelestium ac terrestrium, jam amicitia jungerentur omnia." So noch *Dalmer* unter ganz verfehlter Begründung. Nur noch als exegetische Verirrungen bemerkenswerth sind daher auch Ausdeutungen wie die von der *Vereinigung der vorher unter einander feindlichen Juden und Heiden* (*Heinr.*, vrgl. *Cleric.*, *Stolz* u. M.) mit Christo (*εἰς αὐτόν* „i. e. *εἰς διδαχὴν αὐτοῦ!*"), ja auch die von *Schleierm.*, welcher die irdischen und himmlischen *Dinge*, und unter letzteren alle gottesdienstlichen Verhältnisse und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen der Heiden und Juden versteht; „über Beides, über die himmlischen und die irdischen Dinge, waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten nun in

dern der in Christo ein für alle Mal geschehene Uebergang der Menschheit aus dem mit ihrer Sünde gesetzten Stande in den mit seinem Tode vorhandenen ausgesagt. Christus habe in einem Leibe gleich dem unsern und mittelst des Todes, welchem wir unterstellt dasjenige gethan, wessen wir bedürfen, damit wir heilig vor stehen kommen.

Beziehung auf Gott (*εἰς αὐτόν*), nachdem er Frieden gestiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zusammengebracht werden" — und die von *B. Crus.*: die Versöhnung der Menschen (der Juden und Heiden) unter einander und mit der Geisterwelt sei gemeint; letztere bestehe in dem wiedergegebenen Bewusstsein, der Verbindung mit den höheren Geistern würdig zu sein. — Gegen die Missdeutung u. St. von der *Wiederbringung*, namentlich von der endlichen Beseligung der Verdammten und Dämonen *(Orig.)*, worauf nach *Olsh.* wenigstens die *Tendenz* der Versöhnung Christi gegangen sein soll, s. z. Eph. 1, 10.

V. 21. Anwendung des von der Versöhnung Gesagten auf die Leser bis V. 23., um sie durch das Bewusstsein dieses Glückes zur Standhaftigkeit im Glauben zu reizen (V. 23.). — *καὶ ὑμᾶς* etc.) *auch euch*, nicht blos durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, so dass *νυνὶ δὲ — θανάτου* ungeachtet seiner grossen Wichtigkeit nur parenthetisch *(Lachm.)*, oder die Rede ganz abbrechend und unvollendet lassend *(Ewald)*, *καὶ ὑμᾶς* aber *und* euch wäre, sondern einen neuen Satz anhebend, vrgl. Eph. 2, 1. Die *Structur* (nach der Lesart *ἀποκατηλλάγητε*, s. d. krit. Anm. ist *anakoluthisch*, so dass P., als er den Satz anfing, das *Activum* (welches die Recepta liest) im Sinne hatte, diese Satzbildung aber nicht durchführt, sondern in der Bewegtheit der Vorstellung abspringt und passivisch fortfährt, als ob er mit *καὶ ὑμεῖς* etc. angehoben hätte. S. *Matthiae* p. 1524. *Winer* p. 500 ff. — *ἀπηλλοτρ.* etc.) charakterisirt den vorchristlichen, *heidnischen* Zustand, in welchem sie der Gemeinschaft Gottes fremd und fern waren. S. über *ἀπηλλοτρ.* z. Eph. 2, 12., aus welcher Stelle jedoch hier gleich unbefugt *ἀπὸ τῆς πολιτείας ι. Ἰσρ. (Heinr.*, vrgl. *Flatt)*, wie aus Eph. 4, 18. *τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ (Bähr)* ergänzt wird. Contextmässig, da vorher *Gott* das Subject war als Urheber der Versöhnung, ist das Entfremdetsein von *Gott* (*τοῦ θεοῦ*) zu verstehen. Vrgl. *ἄθεοι ἐν τ. κόσμῳ* Eph. 2, 12. Zur Sache: Rom. 1, 21 ff. — *ἐχθρούς*) sc. *τῷ θεῷ*, *passivisch* zu fassen (vrgl. z. Rom. 5, 10. 11, 28.): *invisos Deo* *), was der Begriff des Versöhntwordenseins verlangt, durch welches sich Gottes Feindschaft gegen die sündigen Menschen, die *τέκνα φύσει ὀργῆς* waren (Eph. 2, 3.), in Gnade gegen sie verwandelt hat**). Diess gegen

*) Vrgl. das bei den Classikern seit Homer höchst gangbare *ἐχθρὸς θεοῖς*, *quem Dii oderunt.*

**) S. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 276 ff., welcher *καταλλάσσεσθαί τινι*

die gewöhnliche *active* Fassung, feindlich *gegen Gott*, Rom. 8, 7. Jak. 4, 4. (so noch *Huther*, *de Wette*, *Ewald*, *Ritschl*, nicht *Schenkel*). *Calvin* nimmt es passiv *und* activ. — τῇ διανοίᾳ und ἐν τοῖς ἔργοις τ. π. gehört zu *beiden* vorherigen Momenten; Ersteres als Dativ der *Ursache*: *wegen ihrer Gesinnung* waren sie einst Gott entfremdet und ihm verhasst; Letzteres als Angabe der in die Erscheinung getretenen *thatsächlichen Lebenssphäre*, *in welcher* sie es gewesen waren *(in den bösen Werken*, in welchen ihr gottloses und gottverhasstes Verhalten sich bewegt hatte). So wird über απηλλ. καὶ ἐχθρούς innerlich und äusserlich Aufschluss gegeben. Die Fassung als Dativ der *Rücksicht* (vrgl. Eph. 4, 18.): *der Gesinnung nach* (so nach Aelteren *Huther*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Ewald)* passt zwar zur *activen* Erklärung von ἐχθρ., giebt jedoch eine *überflüssige* Bestimmung dazu, da es sich von selbst versteht, dass die Feindschaft gegen Gott in der *Gesinnung* liegt. Ganz falsch hat *Erasm.* (nicht in der Paraphr.) Feinde der *Vernunft* erklärt, „etenim qui carni servit, repugnat rationi," da διάνοια nicht Vernunft heisst (diess auch gegen *Luther*), und von einem Gegensatze von νοῦς und σάρξ, wie Rom. 7, 25., im Contexte keine Rede ist. Wenn aber *Ambros.* u. *Hieron.* (Letzterer in ep. adv. Joh. Hier. 9.: „inimici sensus ejus") τῇ διανοίᾳ als von ἐχθρ. regiert betrachteten und auf *Gott* bezogen, so beruhete diess auf der Lesart αὐτοῦ nach διαν., welche, ein falsches Glossem, auch in d. It. sich findet. *Beza* („mente operibus malis intenta"), *Michael.*, *Storr* u. *Bähr* schliessen ἐν τοῖς ἔργοις etc. an τῇ διανοίᾳ an. Grammatisch zulässig, da man διανοεῖσθαι ἐν, *animo versari in*, sagen kann (Ps. 73, 8. Sir. 6, 37.), und daher die Wiederholung des Artikels nicht nothwendig war. Aber das *Böse* der Gesinnung versteht sich schon von selbst aus dem Contexte, daher die angenommene Näherbestimmung derselben durch ἐν τοῖς ἔργ. τ. πονηρ. entbehrlich und als matte

treffend erklärt: „*in alicujus favorem venire, qui antea succensuerit.*" Vrgl. *Philippi* Glaubensl. IV. 2. p. 270 ff. Das Versöhntwerden der Menschen geschieht dadurch, dass Gott, statt ihnen ferner zu zürnen, gnädig gegen sie geworden ist, mithin *er selbst versöhnt ist.* Vrgl. Luk. 18, 13. So lange sein Zorn nicht gewandelt, mithin *Er* nicht versöhnt ist, bleiben die Menschen unversöhnt. 2. Makk. 7, 33.: ὁ ζῶν κύριος — — βραχέως ἐπώργισται καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις, vrgl. 8, 29. 1, 5. 5, 20. Clem. Cor. I. 48.: ἱκετεύοντες αὐτόν (Gott), ὅπως ἵλεως γενόμενος ἐπικαταλλαγῇ ἡμῖν. Constitt. apost. 8, 12, 14. heisst es von *Christo*, dass er Gott τῷ κόσμῳ κατήλλαξε, und §. 17. von *Gott*: σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς (mit den Gläubigen).

Breite des Ausdrucks erschiene. — Die *Artikel* τῇ und τοῖς bezeichnen die Gesinnung, *welche sie gehabt*, und die Werke, *welche sie gethan haben*. Ueber die διάνοια, das Denken und Wollen in seiner Richtung nach aussen, s. *Beck* bibl. Seelenl. p. 58. — νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε) als ob vorher ὑμεῖς etc. gesagt wäre (s. oben): *Auch ihr — — seid doch jetzt versöhnt worden*. Ueber δέ, welches nicht für δή zu nehmen ist (*Beza*), nach Participien, welche die Stelle des Vordersatzes vertreten, wie hier, wo der Gedanke ist: *obgleich* ihr ehemals u. s. w.; s. *Klotz* ad Devar. p. 374 ff. *Maetzn.* ad Antiph. p. 136. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 7, 8. Anab. 6, 6, 16. Zu νυνί mit folgendem *Aor.* vrgl. V. 26. Rom. 7, 6. Eph. 2, 13. Plat. Symp. p. 193. A.: πρὸ τοῦ — — ἓν ἦμεν, νυνί δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διῳκίσθημεν ὑπὸ τ. θεοῦ. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 176. Es bezeichnet die Jetztzeit, welche mit dem ἀποκατηλλ. *eingetreten* (vrgl. *Buttm.* neut. Gr. p. 171.); Letzteres aber ist *objectiv* geschehen durch den Tod Christi V. 22., obwohl subjectiv an den Lesern verwirklichet erst als sie *gläubig wurden*, wodurch ihnen die Versöhnung *zugeeignet* ward, und nun der entscheidende Gegensatz ihres *nvní* gegen ihr ποτέ*) da war. Das versöhnende *Subject* ist hier nach dem Contexte nicht Christus (wie Eph. 2, 16.), *durch* welchen (vrgl. Rom. 5, 10. 2. Kor. 5, 18.) die Versöhnung geschehen ist (s. V. 20.), sondern *Gott* (gegen *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Beza*, *Calvin*, *Estius*, *Calov.*, *Heinr.* u. M. auch *de Wette* u. *Ewald*). Vrgl. 2. Kor. 5, 19.

V. 22. Ἐν τῷ σώματι etc.) *wodurch* sie versöhnt worden sind, dem διʼ αὐτοῦ und διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ V. 20. entsprechend: *an dem Leibe seines Fleisches vermittelst des Todes*. Da *Gott* das versöhnende Subject ist, so darf nicht mit *Elz.*, *Scholz* u. A. αὐτοῦ (mit Spir. asp.) geschrieben werden, was nicht einmal gerechtfertigt sein würde, wenn Christus das Subject wäre. Zu merken ist ferner 1) dass διὰ τ. θανάτου Aufschluss giebt, *wodurch* das Versöhntwerden an dem Leibe *vermittelt wurde*, nämlich dadurch, dass der *Tod* eintrat, ohne welchen die Versöhnung nicht an dem Leibe Christi geschehen sein würde; 2) dass ἐν bei der concreten und sinnlichen Darstellung der Sache, und weil das vermittelnde Moment nachher noch besonders und für sich durch διά hervorgehoben wird, am meisten dem Contexte entsprechend *local*, nicht, wie

*) Vrgl. *Luthardt* vom freien Willen p. 403.

gewöhnlich, *instrumental* gefasst wird: das *ἀποκατηλλ.* wurde *am* Leibe Christi dadurch ausgeführt, dass der Tod daran vollzogen ward (objectiv), vrgl. *ἐν τῇ σαρκί μου* V. 24., s. auch 1. Petr. 2, 24., daher der Begriff der Stellvertretung, obwohl er in der *Sache* (im *ἱλαστήριον*) liegt, nicht in *ἐν* zu suchen ist (gegen *Böhmer* u. *B. Crus.)*; 3) dass die Absichtlichkeit der materiellen Bezeichnung: „an dem Leibe, *welcher aus seinem Fleische bestand*" (vrgl. 2, 22. Sir. 23, 16.), im apologetischen Interesse gegen die *Irrlehrer* zu suchen ist, welchen man jedoch, etwa auf Grund von 2, 23., *Doketismus* um so weniger nachweisen kann (gegen *Beza, Balduin, Böhmer, Steiger, Huther, Dalmer)*, als P. nirgends im Briefe ausdrücklich die materielle *Menschwerdung* behandelt, was er im Gegensatz gegen Doketismus schwerlich unterlassen haben würde (vrgl. 1. Joh.). Wohl aber fand er im *Engelglauben* der Gegner, durch welchen sie die versöhnende Vermittelung mit Gott zum Theil den höhern *geistigen* Wesen (welche ohne *σῶμα τῆς σαρκός* waren) zuschrieben, Veranlassung genug, von der Versöhnung so zu schreiben, wie er hier und V. 20. gethan. Ganz ohne Grund im Zusammenhange haben *Andere* angenommen, P. habe zur Unterscheidung des wirklichen Leibes Christi von dem geistlichen *σῶμα* der *Kirche* so geschrieben (*Beng., Mich., Storr, Olsh.)*. Das anderartige *σῶμα* Christi, welches seinem irdischen Fleischesleibe gegenübersteht, ist sein himmlischer verklärter Leib, Phil. 3, 21. 1. Kor. 15, 47 ff. Aber Beziehungen, wie sie z. B. *Calvin* („humile, terrenum et infirmitatibus multis obnoxium corpus") und *Grot.* („tantas res perfecit instrumento adeo tenui;" vrgl. auch *Estius* u. M.) suchten, sind den Worten aufgedrungen, in welchen nur eben gegen *spiritualistische* Irrlehren die Ausdrucksweise gewählt ist. — *παραστῆσαι ὑμᾶς* etc.) *Zweck* des Actes *ἀποκατηλλ.*: ihr seid versöhnt worden — —, *um euch hinzustellen* u. s. w. Das hinstellende *Subject* ist also das Subject von *ἀποκατηλλ.*, so dass zu erklären ist: *ἵνα παραστήσητε ὑμᾶς*, daher diese Fortsetzung der Rede sich zu der Lesart *ἀποκαταλλάγητε* nicht ungefügig verhält (gegen *de Wette)*. Statt *ὑμᾶς· ἑαυτούς* zu erwarten (*Huther's* Einwand), wäre man nur dann berechtigt, wenn (vrgl. Rom. 6, 13. 2. Tim. 2, 15.) der Zusammenhang einen reflexiven Nachdruck forderte. Bei der Lesart *ἀποκατήλλαξεν* ist das hinstellende Subject *Gott: ut sisteret vos.* — Der *Zeit* nach geht *παραστ.* (man beachte den *Aor.)* auf das *Gericht*, bei welchem sich die Leser — das ist der Zweck ihres Versöhntwordenseins — heilig u. s. w. *hin-*

stellen sollen vor den Richter. Vrgl. V. 28 u. z. Eph. 5, 27. Diese Beziehung (vrgl. *Bähr* u. *Olsh.*) fordert der Context durch V. 23., wo das *παραστῆσαι* etc. von der *Glaubenstreue* als Bedingung abhängig gemacht wird, mithin nicht das schon *durch die Versöhnung selbst eingetretene Ergebniss*, der durch sie eingetretene Zustand der *δικαιοσύνη* (so gewöhnlich), gemeint sein kann. Dieser Zustand tritt jedenfalls und unbedingt durch die Versöhnung ein, er kann aber wieder verloren werden, und wird bei der Parusie nur dann vorhanden sein, wenn die Versöhnten dem Glauben, vermittelst dessen sie die Versöhnung sich angeeignet haben, treu bleiben u. s. w. V. 23. — *ἁγίους* etc.) stellt die Subjecte nicht als *Opfer* dar (Rom. 12, 1.), was dazu, dass *Christus* das Opfer ist, nicht passen, auch nicht mit *ἀνεγκλ.* stimmen würde, sondern beschreibt *ohne* Bild die *sittliche Heiligkeit*, welche nach der durch den Glauben erlangten Rechtfertigung durch den heiligen Geist gewirkt ist (Rom. 7, 6. 8, 2. 9. al.) und menschlicherseits durch Glaubenstreue (V. 23.) erhalten und bewahrt wird. Die *drei* Prädikate aber sind nicht bestimmt, das Verhältniss „erga *Deum*, respectu *vestri* und respectu *proximi*“ *(Bengel, Bähr)* darzustellen, da ja *ἀμώμους (untadelig*, Eph. 1, 4. 5, 27. Herod. 2, 177.; Plat. Pol. 6. p. 487. A.: *οὐδ' ἂν ὁ Μῶμος τό γε τοιοῦτον μέμψαιτο)* nicht minder als *ἀνεγκλ. (vorwurfsfrei*, 1. Kor. 1, 8.) auf *fremdes* Urtheil hinweist, sondern die Sache *positiv* (*ἁγίους*) und *negativ* (*ἀμώμ.* u. *ἀνεγκλ.*) mit erschöpfendem Nachdruck zu bezeichnen. Daher ist auch nicht mit *Schenkel* zu sagen, die Sündenfreiheit werde im *Princip*, in der *Sache* und im *göttlichen Urtheil* dargestellt. — *κατενώπιον αὐτοῦ)* geht auf *Christum*, auf dessen richtende Erscheinung bei der Parusie, wie auch mit dem vorherigen *αὐτοῦ* nach *σαρκός Christus* gemeint war. Die *gewöhnliche* Beziehung auf *Gott* (so auch *Huther, de Wette, B. Crus., Ewald* — wobei man meist *αὐτοῦ* mit Spir. asp. schreibt) hängt mit der Lesart *ἀποκατήλλαξεν* zusammen, vrgl. Jud. 24. Eph. 1, 4. Der Einwand, dass *κατενώπιον* sonst nur in Beziehung auf *Gott* vorkomme, gilt nicht; denn dass diess in den wenigen Stellen, wo es vorkommt, der Fall ist, erscheint um so mehr als zufällig, als *ἐνωπιον* auch von Christo steht (2. Tim. 2, 14.), und da im Begriffe selbst nichts dieser Beziehung Entgegenstehendes liegt, der häufige Gebrauch aber des Ausdruckes „vor *Gott*“ in der theokratisch volksthümlichen *Geläufigkeit* dieser Vorstellung zu suchen ist, welche den Ausdruck: vor *Christo*, nicht ausschliesst. So wird auch *ἔμπροσθεν* von

Christo gebraucht 1. Thess. 2, 19. Vrgl. 2. Kor. 5, 10.: *ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ*, was unser *κατενώπιον αὐτοῦ kommentirt.* Vrgl. auch Matth. 25, 32.

Anmerk.: Die richtige Beziehung von *παραστῆσαι* etc. auf das *Gericht*, so wie die hinzugefügte *Bedingung* V. 23, macht es unzweifelhaft, dass hier (anders Eph. 1, 4.) *die* Heiligkeit und Tadellosigkeit gemeint sei, welche durch die Glaubensrechtfertigung actu judiciali eingetreten und durch den heiligen Geist positiv gewirkt ist, aber durch *selbstthätige Glaubensbeharrlichkeit* bis zum Gerichte *bewahrt und erhalten wird*, so dass also die justitia *inhaerens* weder allein gemeint (*Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Calvin* u. M.), noch ausgeschlossen (*Theodoret.*, *Erasm.*, *Beza* u. M.), sondern eingeschlossen ist. Vrgl. *Calov.*

V. 23. Bedingung, an welche jenes *παραστῆσαι* etc. geknüpft ist: *vorausgesetzt nämlich, dass* ihr u. s. w. Die Zuversicht, dass die Leser diese Bedingung *erfüllen werden*, liegt nicht in der Partikel an sich (s. z. 2. Kor. 5, 3. Gal. 3, 4. Eph. 3, 2.), hier auch nicht im Contexte, sondern P. stellt das Verhältniss rein als Bedingung hin, welche sie *zu erfüllen haben*, um das *παρασιῆσαι* etc., diesen „fructus in posterum laetissimus" ihrer Versöhnung (*Beng.*), zu erreichen. — *τῇ πίστει*) zu *ἐπιμέν.* gehörig: *beim Glauben verbleibet*, nicht von ihm ablasset. S. z. Rom. 6, 1. Die *Art und Weise* dieses Verbleibens bezeichnet das Folgende positiv (*τεθεμ. κ. ἑδραῖοι*) und negativ (*κ. μὴ μετακιν.* etc.) in der bildlichen Vorstellung eines *Gebäudes*, wobei, und zwar im Rückblicke auf die mit *παρασιῆσαι* etc. angedeutete Parusie, als das *Fundament* (nicht blos als *Stütze*, wie *Schenkel* einträgt) die Hoffnung des Evangel. gedacht ist, sofern auf dieser die Glaubens*beharrlichkeit beruht*, ja ohne sie nicht möglich ist (V. 27.). „Spe amissa perseverantia concidit," *Grot.* Zu *τεθεμελ.* vrgl. Eph. 3, 17. 1. Petr. 5, 10. und zu *ἑδραῖοι* 1. Kor. 15, 58. Das Gegentheil von *τεθεμελ.* ist *χωρὶς θεμελίου* Luk. 6, 49.; dem *τεθεμελ. καὶ ἑδραῖοι* aber stände *μετακινούμενοι* etc. entgegen; über *μή* s. *Winer* p. 422. — *μετακινούμ.*) *passivisch*, durch den Einfluss von Irrlehren und sonstwelche verführerische Gewalten. — *ἀπό*) *von — — hinweg*, so dass sie dann nicht mehr auf der Hoffnung als dem Fundamente der Ausdauer des Glaubens stehen. Vrgl. Gal. 1, 6. — Die *ἐλπὶς τοῦ εὐαγγ.* (welche durch das Evangel. verkündet und bewirkt wird, vrgl. V. 5. u. z. Eph. 1, 18.) ist die Hoffnung des ewigen Lebens im Messiasreiche. Vrgl. V. 4. 5. 27. Rom.

5, 2. 8, 24. Tit. 1, 2 f. 3, 7. — οὗ ἠκούσατε etc.) drei das μὴ μετακινεῖσθαι etc. *unterstützende* Bestimmungen; denn dieses μετακινεῖσθαι würde für die Kolosser unentschuldbar (οὗ ἠκούσ.), der Universalität des Evangel. zuwider (τοῦ κηρυχθ. etc.*)), und dem eigenen Verhältnisse des Ap. zum Evang. entgegen sein. Nach *de Wette* hat P. οὗ ἐγενόμην etc. nur deshalb gesagt, um im Folgenden seinen Lesern näher zu treten. Aber contextmässig müssen die Worte mit den beiden voraufgehenden Attributiven den nämlichen Zweck haben, und wie angemessen und gewichtig stehen sie mit diesem Zwecke am Schlusse**)! λοιπὸν γὰρ μέγα ἦν τὸ Παύλου ὄνομα, *Oecum.* vrgl. *Chrys.* Vrgl. zu ἐγὼ Παῦλος, zur Geltendmachung der persönlichen Auctorität gesagt, 2. Kor. 10, 1. Gal. 5, 2. Eph. 3, 1. 1. Thess. 2, 18. Philem. 19. Man beachte übrigens, dass, wenn P. selbst die Kolosser gelehrt hätte, diess Verhältniss hier gewiss nicht verschwiegen wäre. — ἐν πάσῃ κτίσει (ohne τῇ, s. d. krit. Anm.) ist zu fassen: *bei* (d. i. *coram*, s. *Ast* Lex. Plat. I. p. 701. *Winer* p. 344.) *jeder Creatur*, vor Jeglichem, was geschaffen ist (κτίσις wie 1, 15.). Nichts Geschaffenes, was unter dem Himmel ist, giebt es, wo nicht das Evang. verkündet worden wäre. In dieser vollen Allgemeinheit ist der Wortsinn zu belassen, nicht aber auf die *Heiden (Bähr)* zu beschränken. Gepresst werden darf übrigens der populäre Ausdruck der Universalität so wenig wie V. 6. Vrgl. Herm. Past. Sim. 8, 3. Ignat. Rom. 2. — διάκονος) S. z. Eph. 3, 7. *Geworden* ist's P. durch seine Berufung, Gal. 1, 15 f. Eph. 3, 7.

V. 24 †). Nähere Schilderung dieses Dienstverhältnisses, und zwar zunächst in Betreff der *Leiden*, welche der Ap. jetzt erdulde, V. 24., und dann in Betreff seines wichtigen Berufs überhaupt, V. 25—29. — ὅς (s. d. krit. Anm.) νῦν χαίρω etc.: *der ich jetzt mich freue* u. s. w. Wie rührend und herzgewinnend für die Leser schliesst sich diess dem letzten Ermunterungsmomente V. 23. an! — νῦν) stellt dem mit ἐγενόμην V. 23. ausgedrückten geschichtlichen Momente der Vergangenheit *(geworden bin)*

*) Hyperbolisch (vrgl. z. V. 6.) drückt P. aus: „jam undiquaque vulgatum evang. Christi, *ne quid cogitarent Colossenses de mutanda fide, quae jam ab omnibus esset recepta*;“ treffend so *Erasm.* Annot.

**) Nach *Baur* freilich gehören Stellen wie die unsrige zu denen, in welchen die *Doppelpersönlichkeit* des Verfassers sich verräth.

†) S. über V. 24. *Lücke* Progr. 1833. *Huther* in d. Stud. u. Krit. 1838. p. 189 ff.

den *jetzigen* Zustand gegenüber; daher mit Nachdruck vorangestellt (der ich, *was meine gegenwärtige Lage betrifft*, mich freue u. s. w.), und nicht überleitend *(Bähr)* oder folgernd *(Lücke:* „quae cum ita sint") zu fassen, aber auch nicht mit *Olsh.* in willkürlicher Eintragung zu bestimmen: jetzt, *nachdem ich die Kirche als fest gegründet ansehe* (vrgl. *Dalmer:* jetzt, *da ich euch als festgeblieben annehmen darf*), oder gar mit *Heinr.* daraus zu schliessen: „*tristiori* ergo *antea* sensu affectus fuisse videtur." — ἐν τοῖς παθήμασιν) ἐν wie Phil. 1, 18.; das, *worüber* sich P. freut, ist das Verhältniss, *in welchem* er sich befindet. S. z. Phil. l. l. — ὑπὲρ ὑμῶν) schliesst sich zur Einheit des Begriffs an παθήμασιν ohne Band des Artikels an. Vrgl. z. V. 1. 4. 2. Kor. 7, 7. Eph. 3, 13. Gal. 4, 14. Da ὑπέρ nach dem Contexte nothwendig wie in ὑπὲρ τοῦ σώμ. αὐτοῦ zu fassen ist, so kann es weder *anstatt (Steiger,* Katholiken, nicht *Corn. a Lap.* u. *Estius),* noch *wegen* heissen (so *Stolz, Rosenm., Heinr.* u. M., auch *Flatt,* vrgl. Eph. 3, 1. Phil. 1, 29.) sondern nur: *in commodum* *), nämlich ἵνα ὑμᾶς ὠφελήσαι δυνηθῶ, *Oecum.*, und zwar *durch die Rechtfertigung und Verherrlichung eures Christenstandes, welche thatsächlich in meinen apostolischen Drangsalen enthalten ist;* denn diese stellen das Christenthum, um dessen willen man sich dem Leiden unterzieht, als die gerechte Sache dar. Vrgl. Phil. 1, 12 ff. Die Beziehung auf das den Glauben der Leser befestigende *Beispiel (Grot., Wolf, Bähr* u. M.) legt ungehörig eine Reflexion ein, deren Mittelbarkeit und Nüchternheit dem Affecte der Rede gar nicht entspricht. — Das ὑμῶν, die *Leser* meinend, obgleich das Verhältniss die *paulinischen Christen überhaupt* betrifft, ist aus dem Individualisiren der liebevollen Mittheilung zu erklären (vrgl. Phil. 1, 25. 2, 17. al.). Zwar geschieht es willkürlich, wenn man aus Eph. 3, 1. τῶν ἐθνῶν zudenkt *(Flatt, Huther,* welcher den Sinn findet: zur Bekräftigung des heidenapostolischen Princips, und mithin der evangelischen Freiheit der Heidenchristen); dass aber P. seine Leser als *Heidenchristen* und im besondern Verhältnisse zu sich als *Heidenapostel* im Sinne hat, zeigt V. 25—27. — καί) nicht gleich καὶ γάρ *(Heinr., Bähr),* sondern das einfach anknüpfende *und*, nach der subjectiven Stimmung das *objective Sachverhältniss* einführend, welches P. durch seine Leiden vollzieht. Es ist also *fortführend*, aber nicht vom Beson-

*) So zwar auch *Bisping,* jedoch von der *für Andere genugthuenden Verdienstlichkeit der guten Werke* ausdeutend.

dern (*ὑμῶν*) „ad totam omnino ecclesiam“ (*Lücke*), da das neue, hinzutretende Moment vielmehr in dem specifischen *ἀνταναπληρῶ — Χριστοῦ*, nicht in *ὑπὲρ τ. σώμ. αὐτοῦ* liegt, sondern der Fortschritt ist: „ich freue mich über meine Leiden, und was ich durch dieselben herstelle, ist nichts Geringeres als u. s. w.“ Demnach ist auch nicht mit *Huther* der Begriff von *χαίρω* mit zu *ἀνταναπληρῶ* hinüberzuziehen: und ich ergänze *mit Freuden* u. s. w. — *ἀνταναπληρῶ*) Das Decompos. ist *bezeichnender* als das blose *ἀναπληρῶ* Phil. 2, 30. 1. Kor. 16, 17. (*ich fülle an*), indem *ἀντί* (*dagegen anfüllen*) anzeigt, was gegen die *ὑστερήματα* zur Vollständigmachung eintritt. Die *Beziehung* des *ἀντί* liegt also im Begriffe des Mangelnden, indem nämlich das Unvollständige eben dadurch vollständig wird, dass das dem Mangelnden entsprechende Ergänzende dagegen zur Stelle kommt; es ist die Beziehung der entsprechenden Ausgleichung *). Vrgl. Dem. 182. 22.: *ἀνταναπληροῦντες πρὸς τὸν εὐπορώτατον ἀεὶ τοὺς ἀπορωτάτους* (wo der Gedanke ist, dass die Armuth dieser durch den Reichthum jener *ausgeglichen* werde); so auch *ἀνταναπλήρωσις* Epicur. b. Diog. L. 10, 48. Dio Cass. 44, 48.: *ὅσον — — ἐνέδει, τοῦτο ἐκ τῆς παρὰ τῶν ἄλλων συντελείας ἀνταναπληρωθῇ*. Vrgl. auch *ἀνταναπλήθειν* Xen. Hell. 2, 4, 12. Der Unterschied vom blosen *ἀναπληροῦν* liegt nicht darin, dass dieses von *dem* gesagt werde, welcher „*ὑστέρημα a se* relictum *ipse* explet,“ u. *ἀντιαναπλ.* von *dem*, welcher „alterius *ὑστέρημα de suo* explet“ (so *Winer* de verbor. c. praepos. comp. in N. T. usu, 1838. III. p. 22.), auch nicht in dem mit Christo, dem Urheber der Leiden, *wetteifernden* Ertragen (*Fritzsche* ad Rom. III. p. 275.), sondern darin, dass bei *ἀνταναπλ.* die Anfüllung als *defectui respondens* gedacht und bezeichnet ist, bei *ἀναπλ.* aber überhaupt nur als *completio*. S. 1. Kor. 16, 17. Phil. 2, 30. Plat. Legg. 12. p. 957. A. Tim. p. 78. D. al. Vrgl. *Tittm.* Synon. p. 230. — *τὰ ὑστερήματα*) Der *Plur.* bezeichnet die an den Leiden Christi zur Vollständigkeit noch fehlenden Stücke, Vrgl. 1. Thess. 3, 10. 2. Kor. 9, 12. — *τῶν θλίψ. τοῦ Χριστοῦ*) *τοῦ X.* ist Genit. *subj.* P. bezeich-

*) Viel willkürliche Eintragungen bei den Auslegern, um bei dem *ἀντί* in *ἀνταναπλ.* ein *vicissim* herauszubringen. S. z. B. *Clericus*: „Ille ego, qui olim ecclesiam Christi vexaveram, *nunc vicissim* in ejus utilitatem pergo multa mala perpeti.“ *Andere* (s. schon *Oecum.*) fanden darin: zur *Vergeltung* dessen, was *Christus* für uns gelitten. Kurz und richtig *Weist.*: „*ἀντί ὑστερήματος* succedit *πλήρωμα*.“

net nämlich *seine eigenen Leiden* nach der Idee des κοινωνεῖν τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι (1. Petr. 4, 13., vrgl. Matth. 20, 22. Hebr. 13, 13.) als *Drangsale Christi*, sofern das apostolische Leiden der wesentlichen Art nach das nämliche war, welches Christus erduldet hat (der nämliche Kelch, welchen Christus getrunken, die nämliche Taufe, mit welcher Christus getauft worden). Vrgl. z. Rom. 8, 17. 2. Kor. 1, 5. Phil. 3, 10. Die Gesammtheit dieser Drangsale ist in der Form eines bestimmten *Maasses* gedacht, wie auch bei Classikern nach gleicher bildlicher Vorstellung ἀναπιμπλάναι κακά, ἀναπλῆσαι κακὸν οἶτον, u. dergl. gangbar ist (Hom. Il. ϑ, 34. 354. ο, 132.). *Schweigh.* Lex. Herod. I. p. 42. Dass aber P. jetzt in seiner lebensgefährlichen Gefangenschaft daran sei (das *Praes.* ἀνταναπλ., das darin Begriffensein bezeichnend, s. *Bernhardy* p. 370.), die noch rückständigen Reste dieses Drangsalsmaasses voll zu machen, dass er also in der letzten völligen Lösung seiner Leidensaufgabe, ohne ein ὑστέρημα daran zu lassen, begriffen sei, darin sieht er etwas Grosses und Herrliches, und sagt daher das ἀνταναπληρῶ, welches an der Spitze dieser Aussage den Nachdruck derselben trägt, mit der ganzen Empfindung *des Triumphs*, welchen die eintretende Vollendung eines solchen Werkes mit sich führt. „*Ich freue mich in den Leiden, welche ich für euch erdulde, und wie gross und herrlich ist es, was ich durch diese Leiden herzustellen im Begriffe bin! die völlige Vollendung herzustellen bin ich im Begriffe von dem, was mir noch an Leidensgenossenschaft Christi rückständig ist.*“ Sehr natürlich brachte diess triumphirende Bewusstsein, diess Gefühl des Grossartigen der Sache, mit sich, nicht nur das mit dem Hauptnachdrucke vorangestellte Wort möglichst bezeichnend zu wählen, ἀνταναπληρῶ, sondern auch die apostolischen Drangsale selbst in möglichst ehrenvoller und hehrer Weise zu bezeichnen, als die θλίψεις τοῦ Χριστοῦ*), weil sie ihrer Art und Natur nach keine anderen als die von Christo selbst gelittenen sind. Diese Leiden *sind* zwar Leiden *um Christi willen* (so *Vatabl.*, *Schoettg.*, *Zachar.*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Böhmer* u. M., vrgl. *Wetst.*), aber sie werden durch den Genit. nicht so *bezeichnet*. Auch ist nicht mit *Lücke* (vrgl. auch *Fritzsche* a. a. O.) zu fassen: „afflictiones, quae Paulo

*) Wenn *de Wette* unsere Fassung von θλίψ. τ. X. *matt*, *Schenkel* sie tautologisch nennt, so beruht die Unrichtigkeit dieses Urtheils auf der Nichtbeachtung dessen, dass das Gewicht des Ausdrucks auf ἀνταναπληρῶ, nicht auf τ. θλ. τ. X. liegt.

apostolo *Christo auctore et auspice Christo* perferendae erant," da von der ersten und natürlichsten Bezeichnung des leidenden Subjects (so θλῖψις mit Genit. der Person *immer* im N. T., wie 2. Kor. 1, 4. 8. 4, 17. Eph. 3, 12. Jak. 1, 27.) abzugehen, bei der Gangbarkeit der Idee der κοινωνία der Leiden Christi (vrgl. auch Phil. 3, 10.) kein Grund vorhanden ist. Im Wesentlichen richtig, obwohl das Genitiv-Verhältniss nicht näher darlegend, schon *Theodoret.:* Ἀριστὸς τὸν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας καιεδέξατο θάνατον — — καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ὑπέμεινε, καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος ὡσαύτως ὑπὲρ αὐτῆς ὑπέστη τὰ ποικίλα παθήματα. Vrgl. *Ewald:* P. bezeichne seine Leiden vom Gesichtspunkte der Fortsetzung und weitern zu Endeführung *des göttlichen Zwecks* der Leiden Christi. Ganz verkehrt aber, weil gegen die Idee, dass Christus das ihm im Rathe Gottes bestimmte Leiden völlig erschöpft hat (vrgl. auch Joh. 19, 30. Luk. 22, 37. 18, 31. al.), *Heinr.:* „*qualia et Christus passurus fuisset, si diutius vixisset.*" So im Wesentlichen schon *Phot.* Amphiloch. 143. Den Genit. *subj.* ebenfalls festhaltend haben *Andere* die Vorstellung von dem *Leiden Christi in der Gemeinde*, seinem *Leibe*, gefunden, so dass, wenn die Glieder leiden, auch das Haupt leide. So *Chrys.* u. *Theophyl.* (welche den Ap. mit einem Unterfeldherrn vergleichen, der nach Entfernung des Oberfeldherrn dessen Stelle einnehme und dessen Wunden empfange), *Augustin., Erasm., Luther, Beza, Calvin, Melanth., Clarius, Corn. a Lap., Vitringa, Beng., Mich.* u. M. auch *Steig., Bähr, Olsh., de Wette, Schenkel, Dalmer*; vrgl. *Grot.* u. *Calov.* Aber die Idee von dem in den Leiden der Seinigen *leidenden Christus* (*Olsh.:* „Christus ist der leidende Gott in der Weltgeschichte!") findet sich nirgends im N. T., auch nicht Act. 9, 4., wo Christus zwar als derjenige erscheint, gegen welchen die Christenverfolgung *gerichtet* ist, aber nicht als *leidend von derselben betroffen.* Er lebt in den Seinen (Gal. 2, 20.), redet in ihnen (2. Kor. 13, 3.), sein Herz schlägt in ihnen (Phil. 1, 8.), er ist mächtig in ihnen (V. 29.), wenn sie schwach sind (2. Kor. 12, 9.), ihre Hoffnung, ihr Leben, ihr Sieg; aber nirgends wird gesagt, er *leide* in ihnen. Auch wäre diese Idee, welche in ihrer Consequenz sogar die Vorstellung des *Sterbens* Christi in den Märtyrern mit sich führen würde, ganz gegen das siegreich herrschende Leben des Herrn in seiner Herrlichkeit, mit dessen Tod alle sein Leiden zu Ende ist. Act. 2, 34 ff. 1. Kor. 15, 25. Phil. 2, 9 ff. Luk. 24, 26. al. Gekreuzigt ἐξ ἀσθενείας, lebt er ἐκ δυνάμεως θεοῦ, 2. Kor. 13, 4., zur Rech-

ten Gottes über allen Himmeln und das All erfüllend (Eph. 4, 10.), herrschend, siegend und allem fernern Leiden unantastbar (Hebr. 3, 18 ff.). Die von *Bellarmin, Salmeron* u. M. (nach *Corn. a Lap.* „non male") gemachte Anwendung dieser Erklärung zur Erhärtung des *Indulgenzen-Schatzes*, welcher nicht blos aus den Verdiensten Christi, sondern auch *der Apostel und Heiligen* bestehe, ist nur geschichtlich bemerkenswerth, obwohl noch von *Bisp.* übel genug vertheidiget. — ἐν τῇ σαρκί μου) gehört zu ἀνταναπλ., zu welchem es die *nähere Modalität* angiebt, nicht zu τῶν θλίψ. τ. X. (so *Storr, Flatt, Bähr, Steiger, Böhmer, Huther; Heinr.* unentschieden), womit es zur Einheit verbunden sein *könnte*, aber eine durch nichts motivirte und sich von selbst verstehende Näherbezeichnung der vom Ap. erfahrenen Christusleiden enthalten würde. Zu ἀνταναπλ. gehörig, enthält es mit ὑπὲρ τοῦ σώμ. ἀ. eine *acuminöse* Bestimmung (σάρξ — — σῶμα) des Modal- und Zweckverhältnisses *). Jenes ἀνταναπληροῦν vollzieht P. an seinem *Fleische* (welches leidens- und sterbensfähig die Drangsal von aussen empfängt und psychisch empfindet, vrgl. 2. Kor. 4, 11. Gal. 4, 14. 1. Petr. 4, 1.) zum Besten des *Leibes* Christi, welcher die *Gemeinde* ist (vrgl. V. 18.), zu deren Bewährung und Ehre (vrgl. vorher z. ὑπὲρ ὑμῶν) er die Christusleiden erträgt. Vrgl. Eph. 3, 13. Die pragmatische Bestimmung der Hinzufügung von ἐν τῇ σαρκὶ etc. ist, bei dem ἀνταναπληρῶ etc. desto mehr hervortreten und fühlen zu lassen, welch *hohes Glück* er eben in diesem ἀνταναπληροῦν erfahre. Er ist ja damit gewürdiget, mit seiner sterblichen σάρξ zum Besten des heiligen ewigen Leibes Christi, welcher die Gemeinde ist, einzutreten.

V. 25. Dass *Er* so, wie V. 24. gesagt ist, für die *Gemeinde* leide, bringt sein *Dienstverhältniss* zu derselben mit sich. — ἧς) argumentativ. Der *Gemeinde* Diener aber (vrgl. 2. Kor. 4, 5.) ist er eben als des *Evangeliums* Diener (V. 23.) geworden, weil er als solcher für die Gemeinde wirkt. — ἐγώ) *ich* grade, — aus dem Bewusstsein persönlicher Auszeichnung. — κατὰ τὴν οἰκονομ. etc.) *in Gemässheit der Haushalterschaft Gottes, welche mir in Bezug auf euch gegeben ist.* Die οἰκονομία τ. θεοῦ ist nichts Anderes als charakteristische Bezeichnung des Apostelamtes,

*) Richtig erkannte *Steiger*, dass ἐν τ. σαρκί μ. und ὑπὲρ τ. σ. ἀ. zusammengehöre, aber unrichtig verband er Beides mit τῶν θλ. τ. X. („die Leiden, die Christus in meinem Fleische für seinen Leib leidet"), was aus seiner unrichtigen Fassung der θλίψεις τ. X. floss.

sofern der Inhaber desselben als *Verwalter des Hauswesens Gottes* (des οἰκοδεσπότης), womit in theokratisch bildlicher Vorstellung *die Kirche* bezeichnet wird (vrgl. 1. Tim. 3, 15.), bestellt ist. Vrgl. 1. Kor. 9, 17. 4, 1. Tit. 1, 7. Daher ist ein Solcher *zufolge* dieses ihm verliehenen Amtes in seinem Verhältnisse zur Gemeinde deren *Diener*, wozu ihn Gott, eben weil er sein Haushalter ist, bestellt hat. Rein willkürlich und contextwidrig (τὴν δοθ. μοι) ist es, von der eigentlichen Bedeutung abzugehen und *Einrichtung, Veranstaltung* (s. z. Eph. 1, 10. 3, 2.) zu fassen. So *Chrys.* u. seine Nachfolger (sehr schwankend), *Beza, Calvin, Estius, Rosenm., Schenkel* u. M. Gut *Corn. a Lap.*: „in domo Dei, quae est ecclesia, sum oeconomus, ut dispensem — — bona et dona Dei domini mei.“ — εἰς ὑμᾶς) obwohl das Amt die *Heidenchristen überhaupt* betraf; concrete Zueignung wie V. 24. Vrgl. z. Phil. 1, 24. — πληρῶσαι etc.) telischer Infin., von τὴν δοθ. μοι εἰς ὑμᾶς abhängend, wobei es steht (Rom. 15, 15 f.), nicht von ἧς ἐγεν. διάκ. (*Huther*), wofür um so weniger Grund vorhanden, da das Wort πληρῶσαι durch das mit εἰς ὑμᾶς angezeigte *heidenapostolische* Verhältniss seine pragmatische Sinnbestimmung erhält. Das *heidenapostolische* Amt nämlich hat P. überkommen, um durch dessen Ausrichtung das Evangelium (τὸν λόγον τ. θεοῦ, 1. Kor. 14, 36. 2. Kor. 2, 17. 4, 2. 1. Thess. 2, 13. Act. 4, 29. 31. 6, 2. u. oft) *zur Vollendung zu bringen*, natürlich nicht hinsichtlich seines Inhaltes, sondern hinsichtlich seiner universellen Bestimmung, nach welcher die Heilskunde noch nicht zur vollen Ausführung gediehen war, so lange man sie nur den Juden, nicht auch den *Heiden* mitgetheilt hatte. Letzteres geschah durch *Paulus*, welcher dadurch das Evangelium — dasselbe hinsichtlich seiner bestimmungsmässigen Verkündigung als ein zu fülle..des Maass vorgestellt — *voll machte*.. Dieselbe Vorstellung Rom. 15, 19. Vrgl. *Erasm.* Paraphr., auch *Calov.* Aehnlich *Bengel*: „ad omnes perducere; P. ubique ad summa tendit.“ Die contextmässige Beziehung auf das in εἰς ὑμᾶς liegende Moment der *heidenapostolischen* Wirksamkeit nicht beachtend, ist man sehr willkürlichen Fassungen verfallen; *Luther: reichlich predigen* (vrgl. *Coccej., Rosenm.); Olsh.* dem *Dalmer* folgt: *„vollständig* nach seinem ganzen Inhalt und Umfang *verkünden*;“ *Corn. a Lap.*: „ut compleam praedicationem ev., *quam coepit Christus*;“ *Vitringa, Storr. Flatt, Bähr* dichten dem πληροῦν nach גמר die Bedeutung des blosen *docere* an; *Huther*: entweder *ausbreiten* (was nicht durch Act. 5, 28. zu stützen ist) oder

mit *Steiger:* „*realisiren*," in's Leben einführen, sofern eine nicht gepredigte Lehre *leer* sei; *de Wette:* „*ausrichten*," das Wort Gottes entweder als einen Auftrag (so auch *Zachar.*) oder als Beschluss gedacht; *Estius* u. M. nach *Theodoret.:* „ut *omnia loca* impleam *verbo Dei* (ganz wortwidrig); *Fritzsche* ad Rom. III. p. 275.: *ergänzen*, nämlich *durch Fortsetzung des Unterrichts eures Lehrers Epaphras.* Unpassend zum Folgenden haben *Andere* den *λόγος τ. θεοῦ* von der göttlichen *Verheissung* („partim de Christo in genere, partim de vocatione gentium," *Beza* vrgl. *Vatabl.*), oder vom göttlichen *Decret* („de gentilibus quoque admittendis," *Heinr.*) gefasst, wornach *πληρ. exsequi* heisse. Richtig hat schon *Chrys. τ. λόγ. τ. θεοῦ* vom *Evangel.* verstanden, *πληρῶσαι* aber, wozu er *εἰς ὑμᾶς* zieht, *zum vollen, festen Glauben bringen* gefasst, wie aus seinen Worten hervorgeht: *εἰς ὑμᾶς, φησι, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· περὶ τῶν ἐθνῶν λέγει, δεικνὺς αὐτοὺς ἔτι σαλευομένους* (vrgl. *Oecum.* u. *Theophyl.*) *τῷ εἰπεῖν πληρῶσαι· τὸ γὰρ ἔθνη ἀπερρίμενα δυνηθῆναι τοσοῦτον ὕψος δογμάτων δέξασθαι, οὐχὶ Παύλου ἦν, ἀλλ' οἰκονομίας τῆς τοῦ θεοῦ.* Allein eine solche absonderliche Beziehung und Deutung fliesst nicht aus dem Zusammenhange, nach welchem vielmehr dem *πληρῶσαι τ. λ. τ. θ.* der Sache nach das *καταγγέλλειν Χριστόν*, sofern es auch auf die Heiden erstreckt wird, entspricht (V. 28.). Diess zugleich gegen *Calvin's* Deutung: „*ut efficax sit* Dei sermo, quod fit, dum *obedienter recipitur.*"

V. 26. Appositionelle Näherbestimmung des *λόγος τοῦ θεοῦ*, und zwar seinem grossen *Inhalte* nach. — Ueber *τὸ μυστήριον* etc., den von Ewigkeit her in Gott verborgenen, durch Christum vollzogenen und durch das Evangelium bekannt gemachten *Erlösungsrathschluss* s. z. Eph. 1, 9. Er umfasst auch die *Heiden*, und dies ist ein besonderer Theil seines verhüllt gewesenen Wesens (s. Eph. 3, 5.), welcher jedoch erst V. 27. hervorgehoben wird. — *ἀπὸ τῶν αἰώνων κ. ἀπὸ τῶν γενεῶν*) Diese zweitheilige Bezeichnung, so wie die Wiederholung von *ἀπό*, hat feierlichen Nachdruck: *von den Zeitaltern her und von den Generationen her.* Der *Artikel* bezeichnet die (seit Anbeginn) *vorhanden gewesenen* Zeitalter und *gelebt habenden* Geschlechter. Zu *ἀπὸ τῶν αἰών.* vrgl. z. Eph. 3, 9. Nicht *πρὸ τῶν αἰών.* konnte P. schreiben, weil der göttliche Rathschluss zwar vor aller Zeit *gefasst* war (1. Kor. 2, 7. 2. Tim. 1, 9.), aber sein *Verborgensein* nicht vor dem Beginn der Zeiten und Menschengeschlechter, *denen* er unbekannt blieb, denkbar ist. Ausdrücke wie Tit. 1, 2. (s. *Huther* z.

d. St) und Rom. 16, 25. stehen dem nicht entgegen. ἀπὸ τ. γενεῶν findet sich sonst im N. T. nicht; vrgl. aber Act. 15. 21. Beide Begriffe sind nicht für synonym (gegen *Huther* u. M.), sondern aus einander zu halten *(Zeiten — — Menschen)*. — νυνὶ δὲ ἐφανερώθη) Verlassung der Participial-Structur durch Uebergang in das Temp. finit., von der Wichtigkeit des Gegensatzes veranlasst. Vrgl. z. 1. 6. Ueber νυνί s. z. V. 21. Die φανέρωσις ist je nach den verschiedenen Subjecten *verschieden* geschehen, theils durch ἀποκάλυψις (Eph. 3, 5. 1. Kor. 2, 10.) wie bei Paulus selbst (Gal. 1, 12. 15. Eph. 3, 3.), theils durch Predigt (4, 4. Tit. 1, 3. Rom. 16, 26.), theils durch Beides. Die *geschichtliche Verwirklichung* (*de Wette*, vrgl. 2. Tim. 1, 10.), war das Antecedens der φανέρωσις, ist aber hier nicht diese selbst, welche vielmehr durch τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ als ein besonderer und ausschliesslicher Act der *Mittheilung* angezeigt wird. — τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ) d. i. nicht: *den Aposteln u. Propheten des N. T. (Flatt, Bähr, Böhmer, Steiger, Olsh., B. Crus.*, nach *Estius* u. Aelteren u. schon *Theodoret.*, welcher jedoch die übrigen Christen mit einschliesst), was ganz unbefugt aus Eph. 3, 5. eingetragen wird, woher auch die *Lesart* ἀποστόλοις (statt ἁγίοις) bei F. G., sondern: *den Christen. Verkündigt* zwar ward es Allen (V. 23.), aber *offenbar* nur den *Glaubenden*, die als solche die κλητοὶ ἅγιοι sind, Rom. 1, 7. 8, 30. 9, 23 f. Mit Ungrund will *Huther* τοῖς ἁγίοις *unbestimmt* belassen, weil vielen Judenchristen das μυστήριον, sofern es auch die Heiden umfasse, nicht offenbar geworden. Aber abgesehen davon, dass die Judaisten nicht die Bestimmung der Erlösung für die Heiden an sich und überhaupt verkannten, sondern nur die Unmittelbarkeit derselben (ohne Durchgang der Heiden durch's Judenthum Act. 15, 1. al.), so ist ja ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ eine *summarische* Aussage, welche *a potiori* zu bemessen ist, und durch Ausnahmen, bei welchen die Wirklichkeit des Erfolgs nicht eingetreten, nicht aufhört wahr zu sein.

V. 27. Nicht *Exposition* des ἐφανερ. τοῖς ἁγ. αὐτοῦ, da ja das γνωρίσαι nicht das μυστήριον selbst, sondern die *Herrlichkeit desselben unter den Heiden* zum Gegenstande hat. Vielmehr knüpft οἷς einen *Fortschritt* der Rede an, so dass zu dem allgemeinen τὸ μυστήριον ἐφανερώθη τοῖς ἁγ. αὐτοῦ ein *besonderes* Moment hinzutritt: „Das Geheimniss ward seinen Heiligen offenbar gemacht, — ihnen, denen *(quippe quibus)* Gott dabei insonderheit *das* kund thun wollte, welches der Reichthum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses

unter den Heiden sei.“ Bei jenem allgemeinen *ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* hatte Gott diese besondere Bestimmtheit seines Willens. Hiernach erhellt, weshalb P. nicht einfach *οἷς ἐγνώρισεν ὁ θεός*, sondern *οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι* geschrieben hat. Was man in *ἠθέλησεν* zu finden pflegt, die *freie Gnade* u. dergl. (s. *Chrys.*, *Theophyl.*, *Calvin*, *Beza* u. V., auch *Bähr*, *Böhmer*, *de Wette;* mit Recht bezweifelt von *Huther*), vrgl. Eph. 1, 9., ist mithin nicht der Zweck des Wortes, welches vielmehr nur den einfachen Gedanken: „er war Willens,“ aussprechen soll. — *γνωρίσαι*) *bekannt machen*, wie *ἐφανερώθη*, und nicht wesentlich von dem Begriffe des Letztern verschieden, sondern nur dadurch, dass mit *ἐφανερ.* die vorher verborgene Sache als klar zu Tage gelegt (Rom. 1, 19. 3, 21. 16, 26. Eph. 5, 13. al.), und durch *γνωρίσαι* das vorher Unbekannte als zur Kenntniss gebracht bezeichnet wird. Vrgl. Rom. 16, 26. 9. 22. Letzteres verhält sich zu *ἐφανερ* weder als ein *Plus* (*Bähr*: das völlige Bekanntmachen mit dem Wesen), noch als *Erfolg* desselben (*de Wette*), noch als mehr auf das *Einzelne* gehend (*B. Crus.*). — *τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης* etc.) *welches der Reichthum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses sei unter den Heiden*, d. h. „*wie reich an der Messianischen Herrlichkeit, welche dieses Erlösungs-Mysterium mit sich führt, die Heiden geworden sind*, da ja dieser Reichthum darin besteht (*ὅς ἐστι*), dass Christus unter euch ist, in welchem ihr die Hoffnung jener Herrlichkeit habet.“ Man merke zur richtigen Auslegung: 1) *τί* vertritt *mit Nachdruck* die Stelle des indirecten *ὅτι* (s. *Poppo* ad Xen. Cyrop. 1, 2, 10. *Kühner* ad Mem. 1, 1, 1.), und bezeichnet „*quae* sint divitiae“ dem *Grade* nach: wie gross und überschwenglich der Reichthum u. s. w. Vrgl. z. Eph. 1, 18. 3, 18. Diese Sinnbestimmung ergiebt der Text eben aus der Verbindung mit dem quantitativen Begriffe *τὸ πλοῦτος*. 2) Die sämmtlichen Substantiva sind in ihrer vollen feierlichen Kraft zu belassen ohne alle adjectivische Auflösung (*Erasm.*, *Luther* u. V.: der herrliche Reichthum; *Heinr.* u. *Rosenm.:* maxima excellentia, *Beza:* „divitiae gloriosi hujus mysterii“). Treffend schon *Chrys.*: *σεμνῶς εἶπε καὶ ὄγκον ἐπέθηκεν ἀπὸ πολλῆς διαθέσεως, ἐπιτάσεις ζητῶν ἐπιτάσεων.* Vrgl. *Calvin:* „magniloquus est in extollenda evangelii dignitate“. 3) Wie *τῆς δόξης* von *τὸ πλοῦτος*, so ist *τοῦ μυστηρίου* von *τῆς δόξης* regiert, und *ἐν τοῖς ἔθν.* gehört zu dem zu ergänzenden *ἐστί*, vrgl. Eph. 1, 18. 4) Die *δόξα* kann nach dem Contexte nichts Anderes sein (s. gleich nachher *ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*), als die *Messianische*

Glorie, die *Reichs*herrlichkeit (Rom. 8, 18. 21. 2. Kor. 4, 17. al.), welche vor der Parusie (Rom. 8, 30. Kol. 3, 3 f.) der ideale (ἐλπίς), nach der Parusie aber der verwirklichte Besitz der Gläubigen ist. Daher ist es weder von den *herrlichen Wirkungen überhaupt* zu fassen, welche die Verkündigung des Evang. unter den Heiden hervorbringe (*Chrys.*, *Theophyl.* u. V. auch *Huther*, vrgl. *Dalmer*), noch ist die δόξα *Gottes* oder seine *Selbstoffenbarung (Schenkel)* gemeint, insonders seine Weisheit und Gnade, welche sich objectiv in der Bekanntmachung des Mysteriums erweise, und subjectiv durch sittliche Verherrlichung und durch die Hoffnung der ewigen Herrlichkeit sich verwirkliche (*de Wette*), noch der *splendor internus* der wahren Christen, oder deren mit moralischer Würde verbundenes Glück (*Böhmer*). Andere anders; Verfehltes legen auch *Zachar.* u. *Flatt (Güte Gottes)* vrgl. *B. Crus.* ein. *Storr* sah den contextmässigen Begriff der δόξα richtig, nahm aber ἐν für Genit. possess. (*quam locuples sit beatitas ethnicorum*), und τοῦ μυστηρίου: *quam promittit* hoc arcanum, jenes ungenau, dieses nicht im Texte begründet. Vielmehr ist 5) der Genit. subj. τοῦ μυστηρ. τούτου so zu fassen, dass das Mysterium die δόξα *mit sich bringt*, indem diese objectiv durch die Predigt desselben und subjectiv durch den Glauben an dasselbe den Heiden vermittelt wird. — ἐν τοῖς ἔθνεσιν) φαίνεται δὲ ἐν ἑτέροις, πολλῷ δὲ πλέον ἐν τούτοις ἡ πολλὴ τοῦ μυστηρίου δόξα, *Chrys.* „Qui tot saeculis demersi fuerant in morte, ut viderentur penitus desperati," *Calvin.* — ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν) „*Christus in gentibus*, summum illis temporibus paradoxon," *Bengel.* ὅς geht nach gangbarer Attraction (*Winer* p. 150.) auf das vorherige Subject τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστ. κ., und führt ein, *worin dieser Reichthum bestehe.* Nämlich: *Christus unter euch*, — darin *besteht* er, und damit ist zugleich Aufschluss gegeben, *wie gross* er sei (τί ἐστιν). Ehedem waren sie χωρὶς Χριστοῦ (Eph. 2, 12.); jetzt ist Christus, welcher durch seinen Geist in den Herzen der Gläubigen waltet (Rom. 8, 10. Eph. 3, 17. Gal. 2, 20. 2. Kor. 3, 17. al.), *unter ihnen gegenwärtig und wirksam.* Die richtige Beziehung des Relativ. auf τὸ πλοῦτος haben schon *Theodoret.* u. *Oecum.* (vrgl. auch *Theophyl.*), *Valla*, *Luther*, *Calov.*, *Musc.*, *Zanch.*, *Knachtb.*, *Homberg*, auch *Böhmer* (welcher aber wortwidrig Christum nicht als den *Reichthum selbst*, sondern als dessen *Urheber* denkt) u. *Schenkel.* Nach *Vulg.* u. *Chrys.* bezieht man ὅς häufig auf τοῦ μυστηρ. τούτου: „dieses Mysterium besteht darin, dass Christus bei

euch, den Heiden ist," *Huther*, vrgl. *Ewald.* Dagegen entscheidet der Context, theils überhaupt dadurch, dass nicht das Mysterium selbst, sondern der Reichthum seiner Herrlichkeit der Hauptbegriff des Vorherigen ist, theils insonders weil ὅς ἐστι durch τί pragmatisch vorbereitet, ἐν ὑμῖν aber dem auf das πλοῦτος bezüglichen ἐν τοῖς ἔθνεσιν entsprechend*) ist, und das folgende ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης auf das πλοῦτος τῆς δόξης zurückblickt. Vrgl. *Steiger* u. *de Wette.* — Χριστός) Christus selbst, s. oben. Weder ἡ τοῦ Χ. γνῶσις *(Theophyl.)* ist gemeint, noch die *Lehre*, entweder *Christi (Grot., Rosenm.* u. M.) oder *von Christo (Flatt).* Zu dem individualisirenden ὑμῖν, obwohl das Verhältniss die Heiden überhaupt betrifft, vrgl. ὑμᾶς V. 25. „Accommodat ipsis Colossensibus, ut efficacius in se agnoscant," *Calvin.* — ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης) charakteristische Apposition (vrgl. 3, 4.) zu Χριστός, Aufschluss gebend, wie jenes Χριστὸς ἐν ὑμῖν den Reichthum der Herrlichkeit u. s. w. unter den Heiden ausmache, da ja Christus die *Hoffnung* der Messianischen δόξα, in ihm der *Hoffnungsbesitz* der künftigen Glorie gegeben ist. Den Nachdruck hat ἡ ἐλπίς, worin das *nachweisende* Moment liegt. Vrgl. zur Sache Rom. 8, 24.: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν, und den Contrast ἐλπίδα μὴ ἔχοντες Eph. 2, 12. 1. Thess. 4, 13.; zum concreten Ausdrucke aber 1. Tim. 1, 1. Ignat. Eph. 21. Magnes. 11. Sir. 31, 14. Thuc. 3, 57, 4. Aesch. Ch. 776. und zu τῆς δόξης: Rom. 5, 2. auch 1. Thess. 5, 8. Tit. 1, 2. 3, 7. — Ueber die hier gegen C. Sin. überwiegend beglaubigte Neutralform τὸ πλοῦτος s. z. 2. Kor. 8, 2. *Buttm.* p. 20.

V. 28. Nicht von Allen wurde Christus in dieser reinen Bestimmtheit, nämlich als ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης verkündigt; andere Prediger verlangten zu dieser Hoffnung Beschneidung, Kasteiung, Engelverehrung u. s. w. Daher das nachdrückliche ἡμεῖς, womit P. sich und Timotheus und die sonstigen gleichgesinnten Verkündiger meint: *wir unserseits.* Sonderbar falsch *Chrys.* (auch *Theophyl.*): ἡμεῖς οὐκ ἄγγελοι, und in καταγγ. liege ἄνωθεν αὐτὸν φέροντες. Vrgl. vielmehr zu καταγγ. τὸν Χ. Phil. 1, 17 f. Wortwidrig auch *Erasm.*: „*hunc* nos praedicamus, *non Mosen aut angelos*," als ob ὅν den Nachdruck hätte. — νουθετοῦντες und διδάσκοντες, *zurechtweisend* und *lehrend*, entspricht den beiden Hauptstücken der evangelischen Predigt μετα-

*) daher auch nicht *in vobis* (*Böhmer, Olsh.*), sondern *inter vos* zu fassen. Aeltere bekämpften das *in vobis* gegen die Fanatiker.

νοεῖτε und πιστεύετε (Act. 26, 18. Rom. 3, 23 ff. Mark. 1, 15.) Ueber den Begriff des νουθετεῖν s. z. Eph. 6, 4. Mit διδάσκ. verbunden*) auch b. Plato Legg. 8. p. 845. B. Prot. p. 323. D. Apol. p. 26. A. — ἐν πάσῃ σοφίᾳ) gehört zu νουθετ. und διδάσκ.: *mittelst jeglicher Weisheit* (vrgl. 3, 16.), die wir dabei zur Anwendung bringen. Es ist das πῶς des Mahn- und Lehrverfahrens, vrgl. 1. Kor. 3, 10., wobei keinerlei Weisheit unangewendet bleibe. Dass P. 1. Kor. 1, 17. vrgl. 2, 1. 4. die σοφία λόγου von seiner Lehrweise verneint, ist nach Maassgabe des dort statt findenden Sinnes von σοφία der gegenwärtigen Aussage, welche nicht die *Welt*weisheit, sondern die *christliche* Weisheit in ihren mannichfachen Formen meint, nicht widersprechend, sondern eingeordnet. — Das *dreimalige* πάντα ἄνθρωπον (der judaisirenden Richtung der Irrlehrer entgegen) „maximam habet δεινότητα ac vim," *Beng.* Das Hochgefühl des *Welt*apostels spricht sich darin aus. — ἵνα παραστήσ. etc.) Absicht des ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν — σοφίᾳ. Das παραστήσ. ist nicht *efficere (Flatt)*, sondern geht wie V. 22. *(Bähr* u. *B. Crus.* wenden auch hier contextwidrig die *Opfer*vorstellung an) auf's *Gericht*, bei welchem jedweden Menschen als τέλειον ἐν X. hintreten zu lassen, der höchste Zweck der apostolischen Lehrer ist. ἐν Χριστῷ enthält die unterscheidende Bestimmtheit der gemeinten τελειότης, als der *christlichen*, welche nicht ausser Christo, nicht in einem anderen Elemente, als eben in ihm, beruht. Es ist die Vollkommenheit in Betreff des ganzen christlichen Wesens, nicht blos der Erkenntniss *(Chrys., Theophyl.* u. M. auch *Böhmer)*, sondern auch des Lebens. Uebrigens ist diess ἐν X. zur Sache so wesentlich und dem Ap. so gangbar, dass einen Gegensatz gegen Gesetz- und Engellehre darin zu finden *(Chrys., Theophyl.* u. M.), nicht begründet ist. Richtig aber bemerkt *Theophyl.* (vrgl. *Chrys.)* zum ganzen Absichtssatz: τί λέγεις; πάντα ἄνθρωπον; ναί, φησι, τοῦτο σπουδάζομεν. εἰ δὲ μὴ γένηται, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

V. 29. In der Absicht, den Lesern nun ihre Verpflichtung zur Glaubenstreue nahe zu legen (2, 4.), wird die Rede individueller (erste Person *Singul.)*, und macht geltend, dass sich's P. für den Zweck des παραστῆσαι etc. (εἰς ὅ) auch gar sauer werden lasse *(κοπιῶ*, vrgl. Rom.

**) 3, 16. stehen beide Worte in umgekehrter Ordnung, weil daselbst nicht das der πίστις *vorangehende* μετανοεῖν von der νουθεσία bezweckt wird, sondern die wechselseitige Besserung der *Gläubigen*

16, 6. 12.), kämpfend u. s. w. — καί) *auch*, lässt das κοπιῶ zu dem καταγγέλλειν etc. *hinzutreten*, also augmentativ nach dem steigernden Fortschritte der Rede, mithin nicht blose Gleichstellung des Zweckes und des Strebens (*de Wette*). — ἀγωνιζόμενος) Vrgl. 1. Tim. 4, 10. Hier aber ist nach dem Contexte 2, 1 ff. das *innerliche* Ringen (vrgl. Luk. 13, 24.) gegen Schwierigkeiten und Feindesgewalten, das der Sorge, Wachsamkeit, Geistes- und Gemüths-Anstrengung, des Gebets u. s. w. gemeint, wobei auch P. wie jeder Wiedergeborene (Gal. 5, 17.) des Widerstrebens der σάρξ gegen das in ihm waltende πνεῦμα nicht überhoben sein konnte. Vrgl. *Chrys.*: καὶ οὐχ ἁπλῶς σπουδάζω, φησιν, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς, μετὰ πολλῆς τῆς ἀγρυπνίας. Nicht „tot me periculis ac malis objicere“ (*Erasm.* vrgl. *Grot.*, *Estius*, *Heinr.*, *Bähr* u. M.), welches *äusserliche* Kämpfen nach *Flatt*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Schenkel* u. Aelteren mit jenem innern Ringen *zusammen* zu denken sein soll. 2, 1. führt nur auf letzteres; vrgl. 4, 12. — κατὰ τὴν ἐνέργειαν etc.) Nicht nach Maassgabe eigener Kraft ringt P. unter den Arbeitsmühen seines Amtes, sondern *gemäss der Wirksamkeit Christi* (αὐτοῦ nicht auf *Gott* zu beziehen, gegen *Chrys.*, *Grot.*, *Flatt*, *B. Crus.* u. M.), *welche gewaltig* (Rom. 1, 4. 2. Thess. 1, 11.) *in ihm wirkt*. Vrgl. Phil. 4, 13. Diess demüthige wie zugleich siegesmuthige Bewusstsein, wie anregend und kräftigend zur Glaubenstreue musste es auf die Leser wirken! — τὴν ἐνεργουμ.) nicht *Passiv.*, sondern *Medium* (gegen *Estius*). S. z. Gal. 5, 6. Eph. 3, 20. An *Wunder* (*Vatabl.*, *Michael.*) ist bei ἐν δυνάμ., welches Modalbestimmung von ἐνεργουμ. ist, nicht zu denken.

Kap. II.

V. 1. περί) *Lachm.*: ὑπέρ, nach A. B. C. D.* Sin. Minusk. Aber wie nahe lag den Schreibern ὑπέρ aus 1, 24. 4, 12.! — Die Form ἑώρακαν (*Lachm.* u. *Tisch.*) ist durch A. B. C. D.* Sin.* gegen den sonstigen Gebrauch überwiegend genug zur Aufnahme derselben bezeugt. S. über diese Alexandrinische Form *Winer* p. 70 f. — V. 2. Statt συμβιβασθέντες hat *Elz.* συμβιβασθέντων, gegen entscheidende Zeugen; Besserung. — πάντα πλοῦτον) A. C. Sin.* Minusk. Clem.: πᾶν τὸ πλοῦτος (so *Lachm.* u. *Tisch.*), wozu auch B. mit πᾶν πλοῦτος tritt. Das Neutr. ist auch hier (vrgl. 1, 27.) ursprünglich; aus ΠΑΝΤΟ wurde im Gedanken an das geläufigere ὁ πλοῦτος: ΠΑΝΤΑ, wornach man auch πλοῦτον schrieb. Die

Lesart von B. ist Wiederherstellung der Neutralform nach Untergang des Artikels. — Statt des blosen τοῦ Θεοῦ (so *Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*, *Rinck*: unter den neuern Erklärern *Bähr*, *Olsh.*, *de Wette*, *Ewald*) hat *Elz.*: τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ, *Lachm.* aber: τοῦ Θεοῦ Χριστου. Bei den vielen Varianten (s. bes. *Reiche* Comm. crit. p. 265.) ist Letzteres (auch von *Steig.*, *Huther* angenommen) allerdings durch B. Hilar. stark genug bezeugt (doch ohne Verss.), während das blose τοῦ Θεοῦ nur 37. 67.** 71. 80.* 116. Arm. ed. Venet. für sich hat. A. C. Sin. 4. Sahid. Vulg. ms. haben τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ X. was *Böhmer* u. *Reiche* vorziehen, während Minusk. Syr. Arr. Copt. Vulg. Chrys. Pel. τ. Θεοῦ πατρ. καὶ τοῦ X. lesen, mithin der Recepta am nächsten kommen, wenige andere Zeugen aber nach der Erwähnung Gottes ἐν Χριστῷ einfügen, wie *Clem.* Ambrosiast.: τοῦ Θεοῦ ἐν X. Zu urtheilen ist über diese Verschiedenheiten: 1 gegen das blose τοῦ Θεοῦ entscheidet dessen viel zu schwache Beglaubigung; 2) die Lesart von *Lachm.* του Θεοῦ Χριστοῦ ist als die ursprüngliche anzusehen, aus welcher die Erweiterungen τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ X. *) und τοῦ Θεοῦ πατρ. καὶ τοῦ X. so wie die Recepta glossematisch entstanden sind; 3) die Lesart τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ entstand durch ein nach 1, 27. bei ἐν ᾧ beigeschriebenes Glossem (ἐν Χριστῷ), welches das ursprüngliche Χριστοῦ verdrängte; 4) das so eingekommene ἐν Χριστῷ wurde später wieder ausgeschieden, ohne dass man jedoch das ursprüngliche Χριστοῦ wieder einsetzte, und so entstand die Lesart von *Griesb.* τοῦ Θεου, welche daher — und damit stimmt ganz ihre späte und schwache Beglaubigung — lediglich als eine halb vollzogene kritische Wiederherstellung erscheint. — V. 4. δέ) fehlt bei B. Sin.*; es fiel aber leicht vor der Sylbe ΑΕ durch die Schreiber aus. — μή τις) *Lachm.* u. *Tisch.*: μηδείς, welches nach überwiegenden Codd. (A. B. C. D. E. Sin.) vorzuziehen ist. — V. 7. ἐν τῇ πίστ.) *Lachm.* u. *Tisch.* haben blos τῇ πίστει, nach B. D.* Minusk. Vulg. It. Archel. Ambrosiast. Theophyl. Richtig; ἐν kam mechanisch aus der Umgebung ein. — ἐν αὐτῇ) obwohl von *Griesb.* verdächtiget (es fehlt bei A. C. Sin.* Minusk. Copt. Tol. Archel.), ist zu schützen. Die Auslassung wurde durch das folgende ΕΝΕΊ sehr leicht herbeigeführt. ἐν αὐτῷ aber, welches D.* Sin.** 1. Pel. Verss. lesen, ist mechanische Wiederholung des vorherigen ἐν αὐτῷ. — V. 10. ὅς ἐστιν) *Lachm.*: ὃ ἐστιν, nach B. D. E. F. G. Germ. Hilar. Verkehrte Correctur, durch Beziehung des vorherigen ἐν αὐτῷ auf τὸ

*) Wäre diese verhältnissmässig stark bezeugte Lesart ursprünglich gewesen, so wäre nicht abzusehen, weshalb man in ihr glossirt oder geändert haben sollte. Der ursprüngliche Ausdruck muss zu dogmatischen Bedenken veranlasst haben, u. das konnte nur die Bezeichnung Gottes als τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ.

πλήρωμα herbeigeführt. — V. 11. Nach σώματας hat *Elz.* τῶν ἁμαρτιῶν; exegetischer Zusatz gegen entscheidende Zeugen. Vrgl. Rom. 6, 6. — V. 13. Das zweite ὑμᾶς fehlt zwar bei *Elz.*, hat aber durch A. C. K. L. Sin.* Minusk. Verss. u. Väter so genügende Bezeugung, dass die Weglassung aus der Entbehrlichkeit zu erklären ist. B. Minusk. Hilar. Ambr. haben ἡμᾶς, welches dem folgenden ἡμῖν conformirt ist. Statt dieses ἡμῖν hat *Elz.* ὑμῖν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 17. ἅ) *Lachm.*: ὅ, nach B. F. G. It. Goth. Copt. Epiph. Ambrosiast. Aug. Vorzuziehen, da der Plural nach der Mehrzahl der vorher genannten Dinge den Schreibern nahe lag. — V. 18. ἃ μὴ ἑώρακεν) μὴ fehlt bei A. B. D.* Sin.* 28. 30. 67.** Copt. Clar. Germ. Codd. b. Aug. Or. ed. Tert. ? Lucif. Ambrosiast., während F. G. οὐκ haben. Mit Recht ist die Negation von *Griesb.*, *Steiger*, *Olsh.*, *Huther*, *Ewald* verurtheilt (von *Lachm.* eingeklammert), obwohl neuerlichst bes. von *Reiche* vertheidigt. Zusatz aus Missverstand. S. d. exeg. Anm. — V. 20. εἰ) *Elz.*: εἰ οὖν, gegen entscheidende Zeugen. Verbindungszusatz nach Analogie von V. 16. 3, 1.

Auf herzgewinnende Weise seine angelegentliche Sorge für das Seelenheil der Leser ausdrückend, leitet P. ein (V. 1—3.), was er ihnen warnend vor irrlehrerischer Verführung (V. 4. 5.), ermahnend zur Treue (V. 6. 7.), und dann wieder warnend (V. 8.) zu Gemüthe zu führen hat. Diess motivirt er sodann durch die bezüglichen soteriologischen Belehrungen und Erinnerungen (V. 9—15.), aus welchen er endlich besondere Warnungen folgert hinsichtlich der ihnen von den Irrlehrern drohenden Gefahren (V. 16—23.).

V. 1. Γάρ) Nicht ohne Grund habe ich 1, 29. gesagt: ἀγωνιζόμενος etc.; *zum Beleg dafür* sollet ihr wissen u. s. w. Statt des häufigern οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν (s. z. Rom. 11, 25.) hat P. das θέλω ὑμ. εἰδέναι auch 1. Kor. 11, 3. vrgl. Phil. 1, 12. — ἡλίκον) welch einen *grossen*, *heftigen* Kampf. Das classische, aber weder bei d. LXX. noch in d. Apokr. vorkommende Wort hat P. sonst nicht; im N. T. nur noch Jak. 3, 5. Dass mit dem *Kampfe* der des *innern Anliegens, der Sorge und Befürchtung* u. s. w. gemeint sei (vrgl. 1, 29.), erhellt, unter Beachtung der unfreien Lage des Ap., welcher jetzt nach aussen, mit den Irrlehrern selbst, nicht kämpfen konnte, aus V. 2. Dass aber dabei das Ringen des *Gebets* eine vorzügliche *Art* dieser

geistlichen Kampf-*Führung* war, versteht sich von selbst, ohne dass 4, 12. als maassgebend für die Sinnbestimmung an u. St. zu betrachten ist. — *καὶ τῶν ἐν Λαοδικ.*) Die nahen *Laodicener* waren ohne Zweifel in gleichen häretischen Gefahren, daher auch die Vorschrift der gegenseitigen Briefmittheilung 4, 16. — *καὶ ὅσοι* etc.) Sinn: *und überhaupt* (*καί*, s. *Fritzsche* ad Matth. p. 786. 870.) *um Alle, welchen ich persönlich unbekannt bin.* Es fügt die *ganze Kategorie* hinzu, zu welcher die *ὑμεῖς* und *οἱ ἐν Λαοδικείᾳ* (die Kolosser und Laodiceer als *Gemeinden* betrachtet) *mit gehörten.* Vrgl. Act. 4, 6. Aus u. St. erhellt, dass P. *nicht* in Kolossä u. Laod. gewesen. Zwar will *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1838. p. 176. (vrgl. schon *Röhr's* krit. Pred. Bibl. IX. p. 636.) *ὅσοι* etc. von *einem Theile der Kolosser und Laod.* verstehen, wobei *καί auch* wäre; allein entscheidend entgegen steht der Text selbst durch das folgende *αὐτῶν* V. 2., welches, wenn *ὅσοι* etc., worauf es sich bezieht, nicht die *Classe* ist, zu welcher die Leser und die Laod. *mit gehören*, völlig *unpassend* wäre, wie denn auch der besondern Hervorhebung eines besondern *Theils* das blose *auch* nicht genügt (*μάλιστα δέ* oder dergl. sollte man erwarten), und dabei doch das umfassende *ὅσοι* nicht motivirt erscheint. Irrig auch (so schon *Theodoret.* in der Hypothes. u. im Komment., was *Credner* Einl. §. 154. mit Unrecht verneint) *Baronius, Lardner* und *Dav. Schulz* (in d. Stud. u. Krit. 1829. p. 535 ff.): die *ὅσοι* etc. seien *Andere* als die *ὑμεῖς* und *οἱ ἐν Λαοδικ.*; letzteren Beiden sei P. persönlich bekannt gewesen. Hiergegen entscheidet ebenfalls das nachherige *αὐτῶν*, und wie sonderbar grundlos wäre es gewesen, wenn P. als die Gegenstände seiner Besorgniss neben zwei Gemeinden der dortigen Gegend, die ihn persönlich gekannt haben sollen, *alle* ihn persönlich nicht Kennenden, ohne Unterschied der Oertlichkeit, bezeichnet hätte! Bei wie Vielen der letzteren fanden ähnliche Gefahren wie in Kolossä u. Laod. gar nicht statt! Es tritt überhaupt hinzu, dass im ganzen Briefe eine Anwesenheit des Ap. in Kolossä durchaus nicht angedeutet ist. S. vielmehr z. 1, 8. u. z. 1, 23. Vrgl. *Wieseler*, Chronol. des apost. Zeitalt. p. 440. — Dass P. grade um die Kolosser u. Laod. *als Solche, die ihn persönlich nicht kannten*, so besorgt war, ist natürlich genug, da diese eben den lebendigen Eindruck der selbsteigenen Wirksamkeit des Apostels und seine unmittelbare Auctorität den häretischen Verleitungen nicht entgegenzusetzen hatten. Vrgl. V. 5. — *ἐν σαρκί*) gehört nicht zu *ἑωράκασι*, so dass es ein

Gegensatz von Sehen ἐν πνεύματι wäre (*Chrys.*, *Theophyl.*, *B. Crus.*), sondern es schliesst sich zur Einheit des Begriffs an τὸ πρόσωπον μου an (*Winer* p. 123.). S. V. 5. Der an sich entbehrliche Zusatz (vrgl. Gal. 1, 22. 1. Thess. 2, 17.) dient der *concreten Darstellung*, ohne dass man eine Entgegensetzung der „geistigen *Physiognomie* (*Olsh.*), oder eine gewisse „ταπείνωσιν, ut intelligatur pluris faciendam esse praesentiam spiritus quam carnis" (*Estius*) hineinzulegen hat, obwohl der Gedanke an seine von der leiblichen Abwesenheit unabhängige *geistige Gegenwart* diese concrete Bezeichnung: mein *leibliches* Angesicht, ungesucht veranlasste. S. V. 5.

V. 2. Beabsichtigtes Ziel (ἵνα) dieses Kämpfens: *damit getröstet werden ihre Herzen*, nämlich thatsächlich *dadurch, dass sie vereinigt werden in Liebe* u. s. w. Sonach enthält συμβιβασθ. etc. den *Modus* jener Tröstung, welche eintritt, wenn durch liebevolle Vereinigung das Unheil irrlehrerischen Zwiespaltes, wo es drohet oder schon eingerissen ist, entfernt wird. Höchst sinnig und liebreich bezeichnet P. das Anliegen seiner Sorge als παράκλησις τῶν καρδιῶν αὐτῶν, nicht anklagend wegen irrlehrerischer Verführungen, aber diese Versuchungen als *Unglück* fühlen lassend, welchem gegenüber man des *Trostes* (*Vulg.*: „ut *consolentur*") bedarf. Treffend (*Chrys.* (vrgl. *Theophyl.*): ἤδη λοιπὸν σπεύδει καὶ ὠδίνει ἐμβαλεῖν εἰς το δόγμα, οὔτε κατηγορῶν οὔτε ἀπαλλάττων αὐτοὺς κατηγορίας. Die Deutung: παρακαλ. heisse hier wie אמץ (LXX. Deut. 3, 28. Hiob 4, 3.) *stärken, befestigen* (so auch *Huther*, *de Wette*, *B. Crus.*), ist ganz gegen den paulinischen Gebrauch, nach welchem es ermahnen, bitten, aufmuntern, *trösten* heisst, Letzteres insonders auch, wo es mit καρδία verbunden ist, wie hier. Vrgl. 4, 8. Eph. 6, 22. 2. Thess. 2, 17. – συμβιβασθέντες) auf das logische Subject des Vorigen, d. i. auf die *Personen* bezogen, von welchen αἱ καρδίαι αὐτῶν gesagt war. S. z. Eph. 4, 2. Es heisst hier nicht *instructi* (*Vulg.*), sondern *vereiniget*, *compacti* (V. 19. Eph. 4, 16. Thuc. 2, 29, 5. *Valck.* Schol. I. p. 453 f.), und ἐν ἀγάπῃ, welches die christliche Bruderliebe bezeichnet, ist das sittliche *Element*, *in welchem* das Vereinigtsein statt haben soll, wozu dann durch καὶ εἰς etc. die *telische Beziehung* des συμβιβασθ. tritt: vereiniget in Liebe *und behuf des ganzen Reichthums*, d. i. um durch jene Vereinigung in den Besitz dieses ganzen Reichthums zu gelangen, was durch Spaltung und Uneinigkeit nicht erreicht, sondern nur gehindert werden könnte. Zu *verbinden* ist καὶ εἰς nicht mit παρακλ.

(*Storr*, *Flatt*), da vielmehr καὶ zu dem ἐν-Verhältnisse des συμβιβ. das εἰς-Verhältniss desselben hinzufügt, daher auch καὶ nur das einfache *und* ist, weder *et quidem* (*Bähr*, *Böhmer*), noch durch ein hinzuzudenkendes ἔλθωσι zu erklären (zwischen Beidem lässt *Olsh.* die Wahl). — τῆς πληροφ. τῆς συνέσ.) *Die volle Gewissheit der christlichen Einsicht* ist das hohe Gut, dessen ganzen Reichthum sie erlangen sollen, so dass ihnen in keinem Stücke der σύνεσις und in keiner Weise derselben an der vollen Ueberzeugung ein Mangel bleibt, sondern sie *die ganze segensreiche Fülle* dieser πληροφορία (vrgl. 1. Thess. 1, 5. Hebr. 6, 11. 10, 22. Rom. 4, 21. 14, 5. *) besitzen. Zu σύνεσις, *Intelligenz*, sowohl theoretisch als praktisch, vrgl. z. 1, 9., und dass auch hier καθ' ἐξοχήν die specifisch *christliche* gemeint sei, ergiebt der Context. S. d. Folgende. Die volle und nachdrückliche Bezeichnung πᾶν τὸ πλ. τ. πλήρ. τ. συνέσ. ist im Hinblick auf die Gefahren, welche der πληροφ. τ. συνέσ. durch die Versuche der Irrlehrer drohten (V. 4.), natürlich und angelegentlich veranlasst. Οἶδα, ὅτι πιστεύετε. ἀλλὰ πληροφορηθῆναι ὑμᾶς βούλομαι· οὐκ εἰς τὸν πλοῦτον μόνον, ἀλλ' εἰς πάντα τὸν πλοῦτον, ἵνα καὶ ἐν πᾶσι καὶ ἐπιτεταμένως τελειλροφορημένοι ἦτε, *Chrys.* — εἰς ἐπίγνωσιν etc.) dem vorherigen εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος etc. parallel, und bestimmt, den *Gegenstand* der σύνεσις mit Nachdruck beizubringen (*den göttlichen Erlösungs-Rathschluss*, τὸ μυστήριον, s. z. 1, 26.), so dass also, was vorher durch εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τ. πληροφ. τ. συνέσ. *aus einander gelegt* war, nun behuf Anfügung des Objects durch εἰς ἐπίγνωσιν kurz *zusammengefasst* wird. Klar tritt demnach hier der Unterschied von ἐπίγνωσις und γνῶσις (V. 3.) hervor. Vrgl. z. 1, 9. — τοῦ θεοῦ) Genit. subj.: *Gott* ist es, dessen Rathschluss das μυστήρ. ist. Die zu billigende Lesart von *Lachm.* τοῦ θεοῦ Χριστοῦ (s. d. krit. Anm.) heisst: *des Gottes Christi*, d. i. *welchem Christus* in besonderer Weise *angehört*, als seinem Vater, Sender, Haupt u. s. w. S. z. Eph. 1, 17. Vrgl. Joh. 20, 17. Matth. 27, 46. Die Fassung des *Hilar.* („*Deus Christus* sacramentum est.), nach welcher ὁ θεὸς *Christus selbst* ist (so *Steiger* u. *Bisp.*, auch *Philippi* Glaubensl. IV. 1. p. 431.), entbehrt aller Paulinischen Analogie, und ist nicht durch Rom. 9, 5. Tit. 2, 13. Eph. 5, 5. zu belegen; ja selbst die erhabenen Prädicate 1, 15 ff. 2, 9. ziehen die Scheidelinie zwischen

*) Weder die Griechen noch d. LXX. u. Apokr. haben πληροφορία. Bei Ptol. tetr. p. 4, 9. findet sich πληροφόρησις.

Gott und Christus. Uebrigens ist der Ausdruck selbst nicht härter *(de Wette)* oder gar undenkbarer *(Olsh.)*, unpassender und dunkler *(Reiche)* als Eph. 1, 17.: *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησοῦς X.*, da ja beim Gedanken „der Gott Christi," die Bezeichnung des Letztern als unsers Herrn unwesentlich ist. Im Zusammenhange *motivirt* ist der Zusatz *Χριστοῦ*, weil eben *in Christo* Gott den Rathschluss der Erlösung (das *μυστήριον*) gefasst und vollzogen hat (Eph. 3, 10 f. al.). Wer Gott als den *Gott Christi* erkannt hat, dem ist damit eben das göttliche *μυστήριον* enthüllt.

V. 3. *Ἐν ᾧ*) ist auf *τοῦ μυστηρίου* zu beziehen, was auch bei jeder andern Lesart der vorhergehenden Worte gilt, nicht auf *Christum* *), wie gewöhnlich bei der Recepta, und von *Böhmer* u. *Dalmer* auch bei unserer Lesart geschieht. Die richtige Beziehung haben bei der Recepta *Grot.* (gegen welchen *Calov.* kämpft), *Hammond Beng., Mich.*, und bei unserer Lesart *Huther, Schenkel;* ihre Richtigkeit erhellt aus der Correlation, in welcher *ἀπόκρυφοι* zu *τοῦ μυστηρ.* steht. Die *Bestimmung* dieses Relativ-Satzes ist, den hohen Werth der *ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου (da in ihm* u. s. w.) zum Bewusstsein zu bringen, und zwar der vorgeblichen Weisheit und Erkenntniss der Irrlehrer (daher das nachdrückliche *πάντες οἱ θησαυροὶ* etc.) gegenüber. — Die *σοφία* und *γνῶσις* sind hier *objectiv* gedacht und die *Genit.* bezeichnen, worin die Schätze *bestehen.* Die Unterscheidung beider Worte aber ist nicht aufzugeben *(Calvin:* „duplicatio ad augendum valet," vrgl. *Huther* u. M.), aber auch nicht näher abzugränzen, als dass *γνῶσις* specieller *(Erkenntniss)* ist, *σοφία* aber allgemeiner, die ganze wahre christliche *Weisheit,* mit welcher man in gesammter Geistesthätigkeit die göttlichen und menschlich sittlichen Verhältnisse erfasst hat, begreifend. Vrgl. z. 1, 9. — Zu *θησαυροί* vrgl. Plat. Phil. p. 15. E.: *ὥς τινα σοφίας εὑρηκὼς θησαυρόν.* Xen. Mem. 4, 2, 9. 1, 6, 14. Sap. 7, 14. Sir. 1, 22. Bar. 3, 15. — *ἀπόκρυφοι*) nicht Prädikat zu *εἰσί* (so die Meisten mit *Luther*), als ob statt *εἰσὶν ἀπόκρυφοι* stände: *ἀποκεκρυμμένοι εἰσιν;* denn wie dasteht, käme vielmehr der unpassende Sinn heraus: *in welchem alle Schätze — — verborgene Schätze sind,* oder *ἀπόκρ.* im adverbialen Sinne genommen *(Kühner* §. 685.): *in verborgener Weise,* in Verborgenheit *sind* *). Man nehme

*) Aeltere dogmatische Erklärer (s. bes. *Calov.*) finden hier die *Allwissenheit Christi.*

*) wobei *Bähr* u. *B. Crus.* den Begriff des Verborgenen in den des *Aufbewahrtseins* (*ἀποκεῖσθαι* 1, 5.) umsetzen.

daher *ἀπόκρυφοι* einfach als attributives Adjectivum zu *θησαυροί*, mit Nachdruck an's Ende gerückt: *in welchem alle verborgenen Schätze — — enthalten sind.* Vrgl. LXX. Jes. 45. 3. 1. Makk. 1, 23. Matth. 13, 44. Die Schätze, welche im Mysterium befindlich sind, sind als *verborgene* (vrgl. Matth. l. l.) gedacht, weil der natürlichen Erkenntnisskraft an sich unerreichbar, von denjenigen aber gefunden werdend, welche *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου* gelangen, wodurch sie in das Continens dieser geheimen Reichthümer eindringen und sie entdecken und sich aneignen. Der Einwand gegen die Fassung von *ἀποκρ.* als Adject. zu *θησ.*, dass *οἱ ἀποκρ.* stehen müsste *(Bähr)*, ist irrig; der Artikel *konnte* (1. Makk. 1, 23.), aber *musste* nicht stehen. Mit Artikel hiesse es: *quippe qui absconditi sunt*; ohne Artikel einfach: „omnes thesauri*absconditi*" *(Vulg.)*. Treffend *Erasm.*: „*ἀπόκρυφοι* hic nomen est, non participium, *occulti* sive *arcani*." Willkürlich bezog *Theodor. Mopsv.* das Prädicat *ἀποκρ.* auf die einstige Offenbarwerdung bei der Parusie.

V. 4. Nach dieser Einleitung nun die Warnung, behuf deren P. V. 1—3. (*τοῦτο*) vorausgeschickt hat. Dass *τοῦτο* nicht blos auf V. 3. gehe (so *Oecum., Theophyl., Calvin, Zanch., Estius* u. M. auch *Bähr, Böhmer*; *Huther* entscheidet nicht), ist schon an sich wahrscheinlich, da V. 1—3. ein zusammenhängender, und nach seinem ganzen Inhalte das Folgende trefflich vorbereitender Satz ist, und wird bestätiget durch V. 5., welcher auf V. 1. zurückblickt. — *ἵνα μηδείς* (s. d. krit. Anm.): vrgl. Mark. 5, 43. Tit. 3, 12. Apok. 3, 11. al. — *παραλογίζ.*) im N. T. nur noch Jak. 1, 22. (s. *Theile* z. d. St.), oft bei späteren Griechen seit Demosth. (822. 25. 1037. 15.). Es bezeichnet, vom falschen Rechnen entlehnt, das durch *Trugschlüsse* geschehende Täuschen und Ueberlisten. *Welche* Trugschlüsse die Irrlehrer zum Nachtheile des paulinischen Evang. gemacht haben, beruht auf sich, gewiss aber nicht die von *Böhmer* vermutheten (aus Nazareth könne nichts Gutes kommen, ein Gekreuzigter könne nicht göttliche Weisheit gehabt haben), da die Irrlehrer keine Nichtchristen waren. — *ἐν πιθανολογίᾳ*) *vermittelst persuadirender Rede;* missverständlich *Luther:* „mit *vernünftigen* Reden". Nur hier im N. T.; aber s. Plat. Theaet. p. 162. E. vrgl. Dem. 928. 14.: *λόγους θαυμασίως πιθανούς;* auch *πιθανολογεῖν* Diog. L. 10, 87. Diod. Sir. 1, 39. Daher die Ueberredungskunst: *ἡ πιθανολογική* Arr. Epict. 1, 8, 7.

V. 5. Erweckungsgrund sich nicht täuschen zu lassen.

— *τῇ σαρκί*) hinsichtlich des Fleisches, d. i. *leiblich*. Vrgl. 1. Kor. 5, 3. — *ἀλλά*) *at*, so bin ich *hingegen*, den Nachsatz beginnend; s. z. Rom. 6, 5. u. *Winer* p. 392. *Kühner* ad Xen. Anab. 7, 7, 43. — *τῷ πνεύματι*) hinsichtlich des Geistes. d. i. *geistig;* mein Geist, der sich auf dem Wege des Gedankens unter euch versetzt, ist mit euch zusammen. Irrig *Grot.*: „Deus Paulo *revelat*, quae Colossis fierent," so dass *πνεῦμα* vom *heiligen* Geiste gemeint wäre. Nach *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1838. p. 181. u. *Vaihing.* in *Herzog's* Encyklop. IV. p. 79. soll *ἄπειμι* das *frühere Dagewesensein* voraussetzen. Völlig grundlos; das Verbum drückt (*ἀπό*) das *Entferntsein* aus, nicht aber, ob Jemand vorher dagewesen oder nicht, was lediglich aus dem Zusammenhang oder den sonstigen Verhältnissen zu entnehmen ist. Hier weist der Context durch V. 1. grade darauf, dass ein leibliches *παρεῖναι nicht* statt gefunden. Anders 1. Kor. 5, 3. 2. Kor. 10, 1. 11. 13, 2. 10. Phil. 1, 27. Aus dem ähnlichen Ausdrucke 1. Kor. 5, 3. folgert auch schon *Theodoret.*, dass P. *ὡς θεασάμενος αὐτοὺς ἔγραψεν τὴν ἐπιστολήν.* — *σὺν ὑμῖν*) in eurer Gesellschaft. Vrgl. Luk. 8, 38. 22, 56. Phil. 1, 23. 1. Thess. 4, 17. 2. Petr. 1, 18. al. — *χαίρων κ. βλέπων*) Nicht unlogisch ist diese Wortstellung (nach *Huther* hat das lebendige Gefühl der Freude veranlasst, dass P. diesen Begriff voranstellte und das Sehen nachfolgen liess, vrgl. *de Wette:* der folgende *Accus.* sei zeugmatisch auf beide Verba zu beziehen), sondern *χαίρων* ist die Freude *darüber*, dass er geistig bei ihnen ist, und *καὶ βλέπων ὑμ. τὴν τάξιν* etc. fügt dann hinzu, *was er bei diesem freudigen Zusammensein mit den Kolossern an ihnen sieht*, so dass also mit *κ. βλέπ.* die Darstellung *fortschreitet:* im Geiste bin ich mit euch zusammen, *mich freuend* dieses Zusammenseins *und dabei sehend* u. s. w. Falsch *Calvin, Estius* u. M.: *καὶ* sei *causal: quia* video; falsch auch *Grot.* u. V.: es finde ein *ἓν διὰ δυοῖν* statt, wobei man theils: *gaudeo videns (Grot., Wolf, Bähr, B. Crus.* u. M.), theils: *mit Freuden sehend (Beng., Heinr., Flatt* u. M.) als Sinn angiebt. Der Natur einer Hendiadys nach müsste ja *καί* explicativ sein, was bei der Verschiedenheit der Begriffe *χαίρω* und *βλέπω* nicht logisch möglich ist. Irrig führt man Joseph. Bell. 3, 10, 2. an, wo *χαίρω καὶ βλέπων* (nicht *βλέπω*) ist: ich freue mich, indem ich es sogar mit Augen sehe. *Winer* p. 417. u. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 425. denken bei *χαίρων über euch* hinzu. Allein *ἐφ' ὑμῖν* zu ergänzen, berechtigt der Context nicht, welcher die Freude *über das Zusammensein mit den Lesern* darbietet, denn *dabei* steht

χαίρ. als begleitendes Verhältniss ohne anderweitige Objectsbestimmung der Freude. Hiernach aber ist zur *explicativen* Fassung von καί, die noch *Winer* zulässt (so auch *Böhmer* u. *Olsh.*), gänzlich kein Grund. — Das Zeugniss übrigens, welches mit βλέπων etc. den Lesern gegeben wird, widerstreitet nicht dem Sorgenkampfe V. 1., sondern macht diesen, bei Erwägung der Gefahren, welche einem jetzt noch so guten Zustande droheten, psychologisch desto begreiflicher. — ὑμῶν τ. τάξιν) Das vorangerückte Pronom. zeichnet die Leser vor Anderen aus. Vrgl. V. 8. ὑμᾶς. τάξις ist *Ordnung*, ordnungsmässiger Zustand. Gegentheil: ἀταξία, Plat. Tim. p. 30. A. Zum Begriffe: Plat. Gorg. p. 504. A.: τάξεως — — καὶ κόσμου ἐγχοῦσα οἰκία; Polyb. 1, 4, 6.: ἡ σύμπασα σχέσις κ. τάξις τῆς οἰκουμένης; 3, 36, 6.: ἡ — — διαίρεσις κ. τάξις. Oft vom organisirten Zustande des Staats, Dem. 200. 4. Plat. Crit. p. 109. D., und vom Kriegswesen (s. *Sturz* Lex. Xen. IV. p. 245.). Hier von dem *ordentlichen christlichen Gemeindezustand*, welcher bisher nicht durch sectirerische Spaltungen gestört und von den Lesern nicht verlassen worden ist. Vrgl. 1. Kor. 14, 40. Diesem äussern Zustand lässt dann P. den innern folgen, durch welchen jener bedingt ist: *und die Veste eures Glaubens an Christum.* στερέωμα, *firmamentum*, das *Festgemachte* (Arist. partt. an. 2, 9. Theophr. H. pl. 5, 7, 3.), ein spätes Wort, oft bei den LXX., Aq., Theodot. u. Symm. u. Apokr. (s. *Schleusn.* Thes. V. p. 102 f.), stellt die Beständigkeit und Unerschütterlichkeit des Glaubens so dar, dass derselbe als durch ein festes Werk (mit standfestem Grund, Mauerwerk u. s. w.) gegen Angriffe geschützt erscheint (Ez. 13, 5. Ps. 18, 2. 3. Esr. 8, 81. 1. Makk. 9, 14.). Zur Sache vrgl. Act. 16, 5.: ἐστερεοῦντο τῇ πίστει, 1. Petr. 5, 9.: ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει. Aber das abstracte *Festigkeit* (στερεότης) (*Huther, de Wette, B. Crus.* u. Aeltere) heisst das Wort nie. Richtig schon *Chrys.*: ὅτε πολλὰ συναγαγὼν συγκολλήσεις πυκνῶς καὶ ἀδιαστάτως, τότε στερέωμα γίνεται. — Die hier bezeugte *Unverführtheit* zu *bezweifeln* (*B. Crus.*, welcher es dahin gestellt lässt, ob nicht der Sinn nur sei: „wenn es so ist"), oder nur auf einen *Theil* der Gemeinde zu beziehen (*Flatt*), geschieht ganz willkürlich.

V. 6 f. Aus der V. 4. gegebenen und V. 5. begründeten Warnung folgt (οὖν) die positive Verpflichtung, Christum, wie er ihnen durch ihren empfangenen Unterricht mitgetheilt worden, das Element sein zu lassen, in welchem (ἐν αὐτῷ) sich ihre innere und äussere Lebensführung be-

wegt (*περιπατεῖτε*), was dann durch *ἐῤῥιζωμένοι* etc. die näheren Modalbestimmungen erhält. — *ὡς*) *dem entsprechend wie.* Man beachte, dass im Vordersatze *παρελάβετε*, und im Nachsatze *περιπατεῖτε* den Nachdruck hat. Ihr *Wandel* in Christo soll dem *Unterrichte* gemäss sein, mittelst dessen sie durch Epaphras Christum *empfangen* haben. — *παρελάβετε*) *empfangen* habet, vermittelst des Unterrichtes (1, 7.), vrgl. Gal. 1, 9. 12. 1. Thess. 2, 13. 4, 1. 2. Thess. 3, 6. Christus ward ihnen dadurch als *Lebens-Element* *) mitgetheilt. Die Fassung: *angenommen* habet (*Luther, Bähr, Böhmer. Huther*). ist nicht wider den Paulinischen Gebrauch *(de Wette;* s. aber z. Phil. 4, 9. 1. Kor. 15, 1.) hat jedoch den Context gegen sich, in welchem (s. bes. V. 7. *καθὼς ἐδιδάχθητε*; V. 8. *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρ.*) der Gegensatz vom wahren und falschen Unterricht herrschend ist. — *τὸν Χ. Ἰ. τὸν κύριον*) feierlich vollständige Bezeichnung, *Summarium des ganzen Bekenntnisses* (1. Kor. 12, 3. Phil. 2, 11.), wobei *τὸν κύριον* nach seiner Stellung und dem ganzen Zusammenhange gemäss, nicht wegen des Artikels *(Bengel): als den Herrn* zu fassen ist. Diese nachdrückliche Bezeichnung hätte um so mehr die Ausdeutung *Christi doctrinam (Grot., Heinr.* u. M.) abhalten sollen. — V. 6. *ἐῤῥιζωμ. κ. ἐποικοδ. ἐν αὐτῷ*) führt das *Wie* des geforderten *περιπατεῖν ἐν Χ.* ein. Aber die lebendig bewegliche Vorstellung, im Drange, den wichtigen Punkt recht zu erschöpfen, verbindet sehr verschiedene Bilder; denn beide Bilder (von einem Gewächs und von einem Bauwerk) passen als solche weder zu *περιπατεῖτε* noch zu einander. Vrgl. Eph. 3, 17 f. Durch Verbindung von *ἐῤῥιζωμένοι* etc. mit *βλέπειε* etc. V. 8. *(Schenkel,* welcher nach *περιπατεῖτε* ein Punkt setzt) würde man an Concinnität nichts gewinnen und an Einfachheit des Redebaues nur verlieren. Man bemerke die *Tempus-Verschiedenheit* beider Particip., wodurch die *Festigkeit des ἐν Χριστῷ εἶναι* (durch *ἐῤῥιζ.* abgebildet) als *bestehender Zustand,* welcher bei dem *περιπατεῖν ἐν αὐτῷ* vorhanden sein müsse, die *Weiterentwickelung der christlichen Verfassung* aber (durch *ἐποικοδ.* abgebildet) als fortdauernder Bildungs-

*) Auf diese Vorstellung bezieht sich nachher *ἐν αὐτῷ. Chrys.* u. seine Nachfolger nehmen dieses *ἐν* so, dass Christus als der *Weg* gedacht sei. Allein diese Johanneische Vorstellung findet sich bei P. nirgends; sie passt auch nicht zu *παρελάβετε*, welchem aber der äusserst gangbare Paulinische Gedanke des *ἐν Χριστῷ εἶναι* entsprechend ist.

process bezeichnet wird, vrgl. Act. 20, 32. — ἐποικοδ.) *auferbauet werdend*, wobei ἐπί den *auf dem Fundamente* aufsteigenden Bau bezeichnet. Vrgl. 1. Kor. 3, 10. 12. Eph. 2, 20. Xen. Anab. 3, 4, 11. Plat. Legg. 5. p. 736. E. An sich kann die Auferbauung auch als *geschehene* Thatsache (durch die Bekehrung) gedacht werden, wie Eph. 2, 20.: ἐποικοδομηθέντες, was aber hier, als Modalbestimmung von περιπατ. nicht gepasst hätte. Die *Fort-* und *Ausbauung (de Wette*, nach Act. 20, 32., wo aber das Simplex οἰκοδ. zu lesen ist) liegt im Praesens, nicht im Worte. Vrgl. Eph. 2, 22. — ἐν αὐτῷ) gehört zu beiden Partic., so dass Christus als *Boden* für die Wurzeln nach unten (Eph. 3, 17.) und als *Fundament* (1. Kor. 3, 11.) für das Gebäu nach oben zwar zu denken, der *Ausdruck* jedoch von der Vorstellung der *Sache*, nämlich des ἐν Χριστῷ εἶναι, wie bei ἐν αὐτῷ περιπατ., nicht von den *Bildern* bestimmt ist, daher P. nicht ἐπ' αὐτόν (1. Kor. 3, 12.) oder ἐπ' αὐτῷ (Eph. 2, 20.), wie es zum letzten Particip. gepasst hätte, geschrieben hat. — καὶ βεβαιούμ. τῇ πίστ.) Und zu diesem Gewurzeltsein und Auferbautwerden soll das *Festwerden durch den Glauben*, als *Qualitäts*-Entwickelung dabei, hinzutreten, damit kein loses Wurzeln statt finde, und kein lockeres Gebäu sich bilde*). Der *Dativ* τῇ πίστει (s. d. krit. Anm.) ist *instrumentul*, nicht: *hinsichtlich* zu fassen (gegen *de Wette*), da die folgende Modalbestimmung περισσ. ἐν αὐτῇ angiebt, nicht wie sie *in Betreff* des Glaubens, sondern wie sie *durch* den Glauben fest werden sollen, dadurch nämlich, dass sie *reich* am Glauben sind; Glaubens*armuth* würde jenes Festwerden zu vermitteln nicht genugsam sein. Richtig *Theophyl.*: διὰ τῆς πίστεως. Die πίστις aber ist nicht die Glaubens-*Lehre (Olsh.)*, was es nie heisst; s. z. Rom. 1, 6. — καθὼς ἐδιδάχθ.) nämlich *fest zu werden durch den Glauben*. Hierzu haben sie (vom Epaphras, 1, 7.), die Anweisung empfangen, nach welcher sie sich richten sollen. — περισσεύοντες etc.) ist dem βεβαιούμ. etc. untergeordnet, und zwar als Angabe des Glaubens-*Maasses*, welches bei ihnen statt finden müsste, um fest zu werden durch den Glauben, wobei zugleich mit ἐν εὐχαρ. die erforderliche rechte *Stimmung* des gläubigen Gemüths bemerklich gemacht wird: *indem ihr überschwenglich seid an demselben unter Danksagung*, d. h. indem ihr recht

*) Irrig *Calvin*: „Jam *absque figura repetit*, quod per translationem dixerat.“ Dagegen ist nicht καί, wohl aber die Verschiedenheit der Gedanken und das Partic. *Perfecti* ἐῤῥιζωμ.

glaubens*reich* seid, und dabei dankbar gegen Gott für dieses Glück der Glaubensfülle. Den Nachdruck hat *περισσ.*, worin das *näher bestimmende* Moment liegt; *περισσεύειν ἐν* aber ist nichts Anderes als das gewöhnliche *abundare aliqua re, etwas die Hülle und Fülle haben* (Rom. 15, 13. 2. Kor. 8, 7. Phil. 1, 9. al.), und *ἐν εὐχαρ.* ist nicht: *durch* Danksagung (*Grot.*), sondern es bezeichnet ein *begleitendes Verhältniss*, den ethischen Zustand der Pietät, *in welchem* sie bei ihrem *περισσεύειν ἐν τῇ πίστει befindlich* sein sollen (*Kühner* II. p. 274. *Winer* p. 377.). Gut erklärt *Theophyl.* der Sache nach: *περισσόν τι ἐνδείκνυσθαι ἐν τῇ πίστει, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ, ὅτι ἠξίωσεν ἡμᾶς τοιαύτης χάριτος, καὶ μὴ ἑαυτοῖς τὴν προκοπὴν ἐπιγράφοντας.* Richtig auch *Oecum.*, welcher *ἐν εὐχαρ.* gleich *σὺν εὐχαρ.* fasst. Vrgl. *Castal.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Heinr.* u. M., auch *Bähr*, *Steiger*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Dalmer*, *Schenkel.* Aber *Andere* betrachten *ἐν εὐχαρ.* als zu *περισσ.* gehörig. So nicht blos diejenigen, welche mit *Vulg. ἐν αὐτῇ* kritisch verwerfen (wie auch *Ewald*), sondern auch *Luther*, *Michael.*, *Storr*, *Flatt* (werdet durch denselben immer dankbarer), *Huther* (dass die Kolosser in ihrem Glauben gegen Gott — — reichlich dankbar sich beweisen sollen). Begünstigt auch von *de Wette*, weil der Satz nicht durch *καί* angeknüpft sei, was jedoch dem Verhältnisse, dass *περισσ.* etc. dem *βεβαιούμ.* etc. untergeordnet ist, ganz entspricht. Gegen die Verbindung *περισσ. ἐν εὐχαρ.* aber ist theils schon die Wortstellung an sich, theils dass *ἐν αὐτῇ* überflüssig wäre, theils dass alle übrigen Momente des Verses auf die Beschaffenheit des *Glaubens* gehen, dieser also dem Contexte gemäss auch im letzten Participialsatze als Gegenstand der Rede zu betrachten ist, *ἐν εὐχαρ.* hingegen als charakteristisches Nebenverhältniss.

V. 8. *Seid auf eurer Hut, ob nicht Jemand sein wird, welcher euch als Beute wegführet.* *ὑμᾶς* ist mit Nachdruck vorgerückt, im Hinblicke auf *Andere*, welche *συλαγωγοῦντας.* Vrgl. z. V. 5. — Das *Futur.* *ἔσται* nach *μή* ist aus der Besorgniss hervorgegangen, dass der Fall doch wirklich noch eintreten werde. S. *Kühner* II. p. 493. *Hartung* Partikell. II. p. 139 f. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 104. — Zu dem *artikulirten Particip.* vrgl. z. Gal. 1, 7.: *τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες.* Ueber *συλαγωγεῖν*, der spätern Gräcität angehörig, s. *Eustath.* ad Il. ε. p. 393. 52. Sehr ungenau *Vulg.: decipiat.* Bei Aristaen. 2, 22. mit *οἶκον* verbunden, heisst es *berauben*; so hier *Hilar.*, *Chrys.*, *Theodoret.* (*ἀποσυλᾶν τὴν πίστιν*), *Theophyl.* (*τὸν νοῦν*), *Luther*,

Wolf u. V. auch *B. Crus.* Aber dem Verbum der vorherigen Ermahnung *περιπατεῖτε*, so wie dem gewählten absonderlichen Ausdrucke an sich schon, entspricht der stärkere Wortsinn *praedam abigere*, Heliod. 10, 35. Nicet. Ann. 5. p. 96. D., womit der Begriff der *Verführung*, und zwar nach der *Schimpflichkeit* der Sache, versinnlicht ist. — *διὰ τῆς φιλοσοφίας κ. κενῆς ἀπάτης*) *durch die Philosophie und leere* (wahrheitslose) *Täuschung.* Zu beachten ist, dass vor *κενῆς* weder die Präposition noch der Artikel wiederholt ist, weil nämlich mit *καὶ κεν. ἀπατ.* kein anderweites, von *τῆς φιλοσοφ.* verschiedenes Moment hinzugefügt wird, sondern *das, was die Philosophie ihrem Wesen nach sei*; sie ist leerer Trug; die *πιθανολογία* (V. 4.), mit welcher sie vorgetragen wird, ist eine *κενεαγορία* (Plat. Pal. 10. p. 607. B.) und *κενολογία* (Plut. Mor. p. 1069. C.). Zum Begriffe von *κενός* (1. Kor. 15, 14. Eph. 5, 6.) vrgl. Dem. 821. 11.: *κενώτατον πάντων λόγων λέγουσι*, und zu *ἀπάτη* Plat. Soph. p. 260. C.: *ὄντος δέ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη — —, καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεσιὰ εἶναι.* Falsch übrigens *Theodoret.*: *ἣν ἄνω πειθανολογίαν, ἐνταῦθα φιλοσοφίαν ἐκάλεσε*; jenes war ja die Form der *Mittheilung*, dieses die *Sache.* Diese aber, die *φιλοσοφία*, ist nicht die *Philosophie an sich und überhaupt* (wogegen der Context entscheidet), so sehr sie auch dem Ap. in ihrem Verfall (vrgl. *Herm.* gottesd. Alterth. §. 12. u. Culturgesch. d. Griech. u. Röm. I. p. 236 ff. II. p. 132) nach der erfahrungsmässigen Erscheinung derselben in jener Zeit *) in Vergleich gegen die Weisheit des Evangel. als Thorheit sich gezeigt hatte (1. Kor. 1, 18 ff. 2, 6.), sondern die *bestimmte*, den Lesern *bewusste* Speculation, um welche es sich in Kolossä und der dortigen Gegend handelte, und welche in einer mit dem Judaismus (Essäismus) verschmolzenen gnostischen Theosophie bestand, wegen ihres ontologischen Charakters mit dem Namen Philosophie schon an sich im Allgemeinen und abgesehen von ihrem Verhältniss zur Wahrheit richtig bezeichnet (Plat. Def. p. 414. C.: *τῆς τῶν ὄντων ἀεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις· ἕξις θεωρητικὴ τοῦ ἀληθοῦς, πῶς ἀληθές*), vielleicht aber auch von den Irrlehrern selbst ausdrücklich mit dieser Bezeichnung geltend gemacht, was um so wahrscheinlicher ist, da P. das Wort eben nur an u. St. hat.

*) Vrgl. *Luther's* häufige Verwerfungsurtheile über die Philosophie, wobei ihm die Entartung derselben in der Aristotelischen Scholastik vorschwebte.

Vrgl. *Beng.*: „quod adversarii jactabant esse philosophiam et sapientiam (V. 23.), id Paulus *inanem fraudem* esse dicit.“ Das Wesen dieser Philosophie ist mithin als *judaistisch-orientalisch* zu betrachten, und man hat nicht aus dem Worte φιλοσοφία auf *Griechische* Weltweisheit zu schliessen, wie *Grot.* that, welcher an die *Pythagoreische* dachte (*Clemens Al.* dachte an *Epikureer*, und *Tertull.* an solche Philosophen, mit welchen P. in *Athen* zu thun hatte, *Heum.* an *Platoniker* und *Stoiker*). Dass die „*sacrarum literarum* earumque recte interpretandarum *scientia*“ (*Tittm.* de vestigiis gnosticor. in N. T. frustra quaesitis p. 86 ff.) gemeint sei, ist nicht gegen das Wort selbst, aber gegen die Merkmale der häretischen Lehre in unserm Briefe, und gegen den Gebrauch des Ap., welcher die alttestamentliche Lehre und Auslegung nie so bezeichnet, so oft er auch von ihr redet, obwohl sie Philo (s. *Loesn.* Obss. p. 364.) so nennt, und Josephus (s. *Krebs* p. 336.) die Jüdischen Secten-Systeme, wie auch die Väter die christliche Lehre (*Suicer.* Thes. s. v.); s. *Grimm* z. 2. Makk. 1, 1. p. 298 f. — κατὰ τ. παράδ. τ. ἀνθρ.) liesse sich, und diess ist die gewöhnliche Fassung, enge an ἀπάτης anschliessen (*Winer* p. 123.). Allein dazu würde οὐ κατὰ Χριστόν nicht passen, da ἀπάτη an sich schon das κατὰ X. ausschliesst. Daher ist es als Bestimmung zu συλαγωγῶν zu nehmen. Hat nämlich P. vorher gesagt, *wodurch* das συλαγωγεῖν geschehe, so fügt er nun auch zu noch näherer Beschreibung dieses Treibens, um desto wirksamer davor zu warnen, hinzu, *wornach* es geschehe, d. h. was dabei die objective *maassgebende Norm* sei, von welcher man sich leiten lasse. Er thut diess *positiv* (κατὰ τὴν — κόσμου) und *negativ* (κ. οὐ κατὰ Χριστόν). Der *Genit.* τῶν ἀνθρ. ist zu erklären: ἣν παρέλαβε παρὰ τῶν ἀνθρ. (vrgl. 2. Thess. 3, 6.), und τῶν bezeichnet die *Kategorie*, die traditio *humana* als solche, der göttlichen Offenbarung entgegengesetzt. Vrgl. Mark. 7, 8. *Gemeint* ist zwar die rituelle *Jüdische* Tradition ausser dem Mos. Gesetze (vrgl. z. Matth. 15, 2.), welches letztere durch τῶν ἀνθρ. ausgeschlossen ist, aber P. *bezeichnet* die Sache ganz allgemein dem *Genus* nach, zu welchem sie gehört, als *menschliche*. Die *Richtung* dieser Tradition war *theosophisch* (vrgl. διὰ τ. φιλοσ.), ohne dass sie bestimmter grade als *kabbalistisch* (*Olsh.*) zu bezeichnen ist. S. Einl. — κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) Parallele des Vorherigen: *nach den Elementen der Welt*, d. i. *nach den religiösen Anfänger-Stücken, mit welchen die nichtchristliche Menschheit sich befasst.* Der Ausdruck an sich begreift die

Ritual-Beobachtungen *) des *Juden- und des Heidenthums*, welche in Vergleich mit der vollkommenen Religion des Christenthums nur die Rudimente, gleichsam das A, B, C von Religion sind, so dass also P. auch hier, da er vor *Judaistischer* Verführung warnt, die Sache der *Kategorie* nach bezeichnet. Ueber die Bezeichnung selbst und deren verschiedene Deutungen s. z. Gal. 4, 3., auch *Schaubach* Commentat. quid στοιχεῖα τοῦ κόσμου sibi velint, Meining. 1862., welcher wesentlich das Richtige in's Licht setzt, und die Fassung von den Grundstoffen der Welt, Naturdienst u. dergl. mit Recht verwirft. — Beide Ausdrücke τὴν παράδ. τ. ἀνθρ. und τὰ στοιχ. τ. κόσμου, bezwecken die Werthlosigkeit und Unangemessenheit für den christlichen Standpunkt (vrgl. Gal. 4, 9.) fühlen zu lassen. Daher auch noch der wenngleich an sich selbstverständliche doch nachdrückliche Gegensatz: καὶ οὐ κατὰ Χριστόν) Die Thätigkeit jenes συλαγωγεῖν *hat nicht Christum zur objectiven Norm;* Er, nach seiner über Alles erhabenen göttlichen Würde (s. V. 9.), sollte für alle christliche Lehr-Wirksamkeit das einzige Regulativ sein, so dass man im Abhängigkeitsverhältnisse zu Ihm das Maassgebende des Wirkens fände; statt dessen aber lässt sich das Treiben des συλαγωγῶν die menschliche Ueberlieferung und die nicht christlichen Anfängerdinge, welche der Christ längst hinter sich haben soll (Gal. 4, 9.), zur Richtschnur dienen! Wie unwürdig also, solcher Verführung zu folgen! Die Ausdeutung: nach der *Lehre Christi* ist wort- und contextwidrig (gegen *Erasm., Vatabl., Estius, Heum., B. Crus.* u. M.), S. V. 9.

V. 9. *Begründung des eben gesagten* οὐ κατὰ Χριστόν, zu desto mehrerer Abschreckung vor den Irrlehrern. Das begründende Moment liegt darin, dass, wenn es sich mit Christo so verhält, wie V. 9 ff. gesagt ist, durch jedes andere Lehr-Normativ, welches befolgt wird, das mit κατὰ Χριστόν bezeichnete ausgeschlossen und verneint ist. Haben *Andere* die Begründung auf die *Warnung*: βλέπετε etc. bezogen (*Huther:* „Sehet zu, dass euch nicht u. s. w.; *denn ihr werdet dadurch von dem getrennt, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt*", vrgl. *Schenkel*), so ist dagegen zu beachten, dass das nachdrücklich an die Spitze gestellte ἐν αὐτῷ *(in ihm,* und in keinem Andern) auf das unmittelbar

*) Gut *Calvin*: „Quid vocat *elementa mundi?* Non dubium quin *ceremonias;* nam continuo post exempli loco speciem unam adducit, circumcisionem scilicet."

vorangehende *οὐ κατὰ Χριστόν* zurückweist, daher auch mit der Beziehung des *ὅτι* weiter zurückzugehen (auf *βλέπετε*) nicht angezeigt ist. Gut *Calvin:* „Ratio, cur non conveniant cum Christo elementa illa mundi, quae traduntur ab hominibus; sunt enim additamenta ad supplendum defectum, ut loquuntur. Atqui in Christo est perfectio, cui nihil addi potest.“ — *κατοικεῖ*) *Praesens*, denn der *erhöhete* Christus, im Zustande seiner himmlischen *δόξα*, ist gedacht. Vrgl. 1, 15. In ihm hat das ganze *πλήρωμα* sein *κατοικητήριον* (Eph. 2, 22.), so dass er der persönliche Träger desselben ist, die persönliche Stätte seiner wesentlichen Gegenwart. — *πᾶν τὸ πλήρωμα* (vrgl. z. 1, 19.) wird hier durch *τῆς θεότητος* näher bestimmt, welches angiebt, *was* seiner ganzen Fülle nach, d. i. nicht etwa blos theilweise, sondern in seiner völligen Gesammtheit, in Christo wohne. Zum *Genit.* vrgl. Rom. 11, 25. 15, 29. Es ist nicht Genit. *auctoris (Nösselt*: „universa comprehensio eorum, quae Deus per Christum vellet in homines transferre“), wovor, so wie vor der Deutung: „id quod inest *θεότητι*“ *(Bähr)*, schon das Abstract. *θεότητ.* hätte warnen müssen. *ἡ θεότης*, *die Gottheit* (Lucian. Icarom. 9. Plut. Mor. p. 415. C.), das Abstractum von *ὁ θεός*, ist zu unterscheiden von *ἡ θειότης*, dem Abstractum von *θεῖος* (Rom. 1, 20. Sap. 18, 9. Lucian. de calumn. 17.). Jenes ist *Deitas*, *das Gottsein*, d. i. die göttliche *Wesenheit*, *Gottheit*, dieses aber die *Divinitas*, d. i. die göttliche *Qualität*, *Göttlichkeit*. S. z. Rom. 1, 20. Sonach wohnt in Christo in seinem Erhöhungszustande ungetheilt und nach ganzer Fülle das *Wesen* Gottes, so dass er das wesentliche und adäquate Ebenbild Gottes ist (1, 15.), was er nicht sein könnte, wenn er nicht Inhaber der göttlichen Wesenheit wäre. Das unterscheidende Moment dessen, was hier und was 1, 19. von Christo ausgesagt wird, beruht darin, dass hier das *πλήρωμα metaphysisch*, von der divina *essentia*, dort aber charismatisch von der divina *gratia* gemeint, und das *κατοικεῖν* hier in gegenwärtiger Permanenz, dort aber historisch (nämlich von Christi geschichtlicher, irdischer Erscheinung) gedacht ist. S. z. 1, 19. Die verkehrten Hinwegdeutungen aber des von P. so bestimmt und bemessen (man beachte besonders das gewählte *τῆς θεότητος*, wobei *Bengel* treffend bemerkt: „vocabulum *abstractum significantissimum*“) ausgesprochenen Wortsinnes, welche man versucht hat, sind wie bei 1, 19. S. z. B. *Heinr.:* „Ab eo collecta est omnis ex omnibus sine discrimine gentibus *ecclesia*, eo tanquam *οἴκῳ*, tanquam *σώματι*, continetur gubernaturque.“ Vrgl. *Stolz*, *B. Crus*

u. noch *Schenkel.* nach welchem die Gemeinde als das mit dem göttlichen Wesen erfüllte Organ der göttlichen Selbstoffenbarung bezeichnet sein soll*). *Theodoret.* führt hier die Erklärung an (τινές, auch von *Chrys.* angeführt), dass *Christus* die Gemeinde bedeute, *in welcher* das πλήρωμα wohne, trägt jedoch wegen σωματικῶς Bedenken, beizustimmen, tritt vielmehr der gewöhnlichen Fassung bei, und weicht damit von seiner Deutung von 1, 19. ab. Im wesentlichen richtig *Theophyl.* (vrgl. *Chrys., Oecum.*, auch *Theodor.*): εἰ τί ἐστιν ὁ θεὸς λόγος, ἐν αὐτῷ οἰκεῖ, so dass die Fülle der Gottheit im *ontologischen*, nicht im *sittlich religiösen* Sinne (*de Wette*) gemeint ist. — *Wie* sie aber in Christo wohne? σωματικῶς, in *körperlicher* Weise, d. i. so dass sie durch dieses Wohnen in Christo in leiblicher Erscheinungsform ist, *mit einem Leibe angethan sich darstellt.* Vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 29. Nicht *unkörperlich* (ἀσωμάτως) ist sie in Christo, wie vor der Menschwerdung im λόγος (θεὸς ἦν ὁ λόγος Joh. 1, 1.), sondern (vrgl. auch *Gess* Pers. Chr. p. 260 ff.) sie ist in seinem verklärten Körper (Phil. 3, 21.), so dass das ἐν μορφῇ θεοῦ und ἴσα θεῷ εἶναι, welches schon beim λόγος ἄσαρκος statt gefunden hatte (Phil. 2, 6.), nun, in dem nach dem irdischen Entäusserungszustande eingetretenen Erhöhungszustande Christi, *leiblich* verfasst ist, *in leiblicher Persönlichkeit* ist**). Die θεότης tritt damit natürlich nicht selbst in die Reihe der σωματικαὶ οὐσίαι (Plat. Locr. p. 96. A.), ist aber in dem erhöheten Christus σωματικῷ εἴδει (Luk. 3, 22.), und Christus selbst somit das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes (1, 15.), in welcher Glorie, als Inhaber der in ihm leiblich wohnenden Gottheit, er auch bei der Parusie erscheinen wird, welche Erscheinung daher als ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ (Tit. 2, 13.) sich darstellt. Die Beziehung

*) So hat man freilich *die Fülle der Gottheit* aus Christo entfernt, dafür aber den unbiblischen Gedanken gewonnen, dass *die Gemeinde* in Christo wohne. Die Gemeinde hat in Christo als dem Eckstein ihren Halt (Eph. 2, 20. 21.), aber sie *wohnt* nicht in ihm, sondern *Christus wohnt in der Gemeinde*, die sein *Leib* ist und das *von ihm erfüllte* πλήρωμα (s. z. Eph. 1, 23.), nämlich vermöge des in der Gemeinde wohnenden Geistes (s. z. Eph. 2, 22.), welcher der Geist Christi ist (Rom. 8, 9. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19.).

**) Nur noch historisch bemerkenswerth, aber fast unglaublich ist es, wie die *Sociniauer* unsern Vers verdreht haben. Der Sinn nämlich sei: „quod in *doctrina* ipsius tota Dei *voluntas integre* et reapse est *patefacta*," Catech. *Racov.* 194. p. 398. ed. Oeder. Eine ausführliche Widerlegung giebt *Calov.*

der ganzen Aussage aber auf den *erhöheten* Christus ist durch das Praes. *κατοικεῖ* an sich unzweifelhaft, ohne noch ein *νῦν* zu bedürfen (gegen *Huther*). Die Fassungen: *essentialiter*, *οὐσιωθῶς* (*Cyrill.*, *Theophyl.*, *Calvin*, *Beza* u. M., auch *Usteri* p. 324., *Steiger*, *Olsh.*, *Huther*, *Bisp.*), wobei man einen Gegensatz gegen die göttliche *ἐνέργεια* in den Propheten gedacht hat (s. *Theophyl.*) und: *realiter* (*Augustin.*, *Vatabl.*, *Corn. a Lap.*, *Grot.*, *Glass*, *Schoettg.*, *Wolf*, *Stolz*, *Nösselt* u. M.), wobei man das Gegentheil von *τυπικῶς* findet (V. 17.), sind sprachlich unzutreffend, Ersteres auch nicht durch den Gebrauch von עצם und חגו (*Buxt.* Lex. Talm. p. 405., *Schoettg.* Hor. p. 524. 812.) zu vertheidigen; *σωματικός* heisst nie etwas Anderes als *corporeus*. Vrgl. zum Adverb. Plut. Mor. p. 424. D. Die, welche der irrigen Erklärung des *πλήρωμα* von der *Gemeinde* folgen, nehmen *σωματικῶς*: „so dass sich die Gemeinde zu ihm *wie sein Leib* verhält," *B. Crus.* u. *Schenkel*, wobei die Ungereimtheit herauskommt, dass der Leib Christi in Christo wohnen soll, während doch umgekehrt Christus in seinem Leibe wohnen müsste. Allerdings verhält sich die Gemeinde zu Christo wie sein Leib, aber nicht so fern sie *in ihm wohnt* (das müsste *hier* nach dem Contexte der Fall sein), sondern entweder sofern *er in ihr* wohnt, oder sofern er *ihr Haupt* ist, welcher letztere Gedanke (von *Schenkel* zugetragen) dem Zusammenhange d. St. ganz fern liegt; denn auch V. 10. heisst Christus nicht das Haupt der *Gemeinde*. Uebrigens ist zu beachten, dass das Adverb. mit besonderem Nachdrucke an's Ende gesetzt ist. Der besondere *Grund* aber, weshalb das *κατοικεῖν* etc. als körperlich hervorgehoben ist, ist zwar aus den Kolossischen Zuständen nicht näher nachzuweisen, aber im apologetischen Interesse gegen die Irrlehrer zu suchen, welche durch ihre Engellehren (vrgl. V. 10.: *ἀρχῆς κ. ἐξουσ.*) das *πλήρωμα τῆς θεότητος* spiritualistisch zersplittert zu haben scheinen.

V. 10. *Καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρ.*) noch von *ὅτι* abhängig: *und (da) ihr in ihm erfüllet seid*, d. i. und da in ihm, dem leibhaften Träger des göttlichen *πλήρωμα*, die *πληρότης* beruht, die ihr besitzet. Beides ist correlat; aus dem *πλήρωμα τῆς θεότητος*, welches in Christo wohnt, fliesst das *πεπληρωμένον εἶναι* des Christen, welches daher in keinem Andern als in Christo und in nichts Anderem als eben in der Gemeinschaft mit ihm seinen Grund hat. *Womit* erfüllt? verstand sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst Es ist die *charismatische πλήρωσις*, welche au

dem in Christo wohnenden *metaphysischen πλήρωμα*, aus dem *πλήρωμα τῆς θεότητος*, die Christen vermöge ihrer Lebensverbindung mit dem Herrn empfangen haben und fortdauernd besitzen. — Den Nachdruck hat nicht *ἐστέ*, sondern, wie die nachfolgenden Relativbestimmungen zeigen, *ἐν αὐτῷ*. Beruht *in ihm*, in nichts und in Keinem weiter als *in ihm* das *πεπληρωμένον εἶναι*, so ist alles jenes Andere, was man euch lehren und womit man euch gängeln will, *οὐ κατὰ Χριστόν*. In Beachtung dieses Nachdrucks von *ἐν αὐτῷ* würde man weder *ὑμεῖς* erwartet (gegen *de Wette*; vrgl. *Estius* u. M.: „*et vos*"), noch *ἐστέ imperativisch* erklärt haben (gegen *Grot.*, *Bos*, *Heum.*), letzteres zumal deshalb nicht, weil der ganze Zusammenhang nicht paränetisch ist und weil überhaupt zwar ein *πληροῦσθε* (Eph. 5, 18.) oder *γίνεσθε πεπληρ.*, aber nicht *ἐστε πεπληρ.* logischer Weise geboten werden kann *). Zu *ergänzen* ist übrigens bei *πεπληρ.* *nichts* (*gewöhnlich*: *τῆς θεότητος*, s. *Theophyl.* u. *Huther*; *de Wette*: *τοῦ πληρώμ. τ. θεότ.*), da der specifisch ontologische Sinn des gewählten *θεότητος* der vermeintlichen Gleichstellung der Christen mit Christo (*οὐδὲν ἔλαττον ἔχετε αὐτοῦ, ἀλλὰ πεπληρωμένοι καὶ ὑμεῖς ἐστε τῆς θεότητος*, *Theophyl.*) nicht einmal entspräche, diese Gleichstellung aber auch gar nicht vorhanden ist, weil P. nicht *καὶ ὑμεῖς* geschrieben hat. Worin ihr Erfülltsein bestand, war den Lesern ohne Weiteres und erfahrungsmässig bewusst, aber *dabei* sollte ihre Erwägung verweilen, dass, da dieses ihr Vollsein *in Christo* beruhe, jene Bearbeitungen der Irrlehrer ganz anderer Art seien als *κατὰ Χριστόν*. — *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ* etc.) Diess, so wie V. 11., giebt nun *begründenden Aufschluss* darüber, dass sie nicht anders als eben *in Christo* die Gnadenfülle haben, nämlich weder durch *ἀρχαὶ κ. ἐξουσίαι*, da Christus das Haupt jeglicher *ἀρχὴ* und *ἐξουσία* ist, noch auch durch *Beschneidung*, da sie in Christo die wirkliche, ethische Beschneidung empfangen haben. — *πάσης ἀρχ. κ. ἐξουσ.*) ganz allgemein: *jedweder Herrschaft und Gewalt*, aber mit der stillschweigenden apologetischen Beziehung: also auch der in diese Kategorieen gehörigen und diese Namen führenden *Engelmächte* (1, 16.), auf deren durch *θρησκεία* zu erlangende Vermittelung euch die Irrlehrer anweisen, — eine

*) Gut *Calov.*: „Beneficium Christi, non nostrum officium;" vrgl. *Wolf.* Ganz contextwidrig bringt *Grot.* den Sinn heraus: „*illo contenti estote*," was er durch die Bemerkung begründet: „quia quod plenum est, nihil aliud desiderat."

Beziehung, welche *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 170. mit Ungrund (denn s. V. 18.) leugnet. Ist Christus von jeder *ἀρχὴ* und *ἐξουσία* das Haupt, d. i. ihr regierender Oberherr, so kann der Christ von solchen Christo untergeordneten Mächten nichts zu erwarten haben, was der Verband, in welchem er mit dem Höhern, mit Christo selbst steht, mit sich führt. — Bei der auch von *Ewald* *) bevorzugten Lesart *ὅ ἐστιν* (s. d. krit. Anm.) hat *Lachm.* *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρ.* parenthesirt. Allein wie dieser wichtige Gedanke als blose Einschaltung weder motivirt noch geeignet wäre, so wäre es anch ungehörig, dass das sächliche Subject *τὸ πλήρωμα τ. θεότ.* als *ἡ κεφαλὴ* etc. bezeichnet sein sollte, was vielmehr auf den Inhaber des *πλήρωμα*, auf Christum passt.

V. 11. Ueber den Zusammenhang und dessen Beziehung auf die Irrlehrer, sofern sie „legem evangelio miscebant“ *(Calvin)*, s. z. V. 10. — *ἐν ᾧ*) wie *ἐν αὐτῷ* V. 10.: in welchem es auch ursächlich beruht, dass ihr u. s. w. Diess geht auf den Zeitpunkt des *Eintrittes* der Verbindung mit Christo, was aus dem historischen *περιετμ.* erhellt, welches durch die *Bekehrung* an ihnen geschah (vrgl. V. 12.). — *καί*) *auch beschnitten* wurdet ihr, obwohl Heiden, nämlich in geistlicher Weise, von Gott in Christo; s. d. Folgende. Das *καί* ist das einfache *auch*, welches zu der vorherigen Relativ-Aussage (*ὅς ἐστιν* etc.) eine andere *hinzutreten* lässt. Vrgl. V. 12. — *ἀχειροπ.*) alse nicht mit *der* Beschneidung, welche als das alttheokratische Bundeszeichen an den in's Judenthum Eintretenden vollzogen wird und *χειροποίητος* ist, Eph. 2, 11. Zum Worte selbst (vrgl. *ἀχειρούργητος*, Poll. 2, 154.) in analoger gegensätzlicher Beziehung vrgl. Mark. 14, 58. 2. Kor. 5, 1.; und zur Idee der ethischen Beschneidung, deren Typus die leibliche ist, vrgl. Deut. 10, 16. 30, 6. Ez. 44, 7. Act. 7, 51. S. *Michael.* z. St. u. die Ausl. z. Rom. 2, 29. *Schoetty.* Hor. I. p. 815. — *ἐν τῇ ἀπεκδύσει* etc.) Dieses *περιετμήθητε περιτ. ἀχειρ.* geschah *vermittelst der Ausziehung des Leibes des Fleisches*, welche an euch vorgenommen wurde (man beachte den *passiven* Zusammenhang), d. h. dadurch *dass euch der Leib, welcher aus dem zur Sünde treibenden Fleische besteht, aus- und abgezogen wurde.* Man bemerke dabei: 1) dass der

*) indem er es geradezu *scilicet*, *utpote* nimmt, welcher Gebrauch eine Spracheigenthümlichkeit dieses Briefs sei. Aber weder 1, 24. noch 3, 17. ist diese Fassung erforderlich, und wegen 1, 27. s. d. krit. Anm.

Genit. *τῆς σαρκός* Genit. *materiae* ist wie 1, 22.; 2) dass die *σάρξ* hier nicht indifferent, sondern das Fleisch *als Sitz der Sünde und ihrer Gelüste und Triebe* ist (Rom. 7, 23. 25. Gal. 5, 16. Eph. 2, 3. Kol. 3, 5. al.), so dass P. 3) den Begriff von *τὸ σῶμα τῆς σαρκ.* auch durch *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (Rom. 6, 6.: der *von der Sünde beherrschte* Leib) hätte ausdrücken können, der Ausdruck *τῆς σαρκός* aber durch den Gedanken an die Beschneidung dargeboten wurde (Rom. 2, 28. Eph. 2, 11.); wie auch 4) der sehr nachdrückliche und erschöpfende Ausdruck *ἀπεκδύσει* (das Substant. nur hier, das Verb. noch V. 15. 3, 9. Joseph. Antt. 6, 14, 2.) im Gegensatz gegen die Operation der Mosaischen Beschneidung gewählt ist, welche das *σῶμα τ. σαρκός* nur verletzte und einen Theil eines Gliedes desselben entfernte, dahingegen die geistliche göttliche Beschneidung in einer völligen *Entäusserung und Wegschaffung* dieses Leibes bestand, indem mittelst dieser ethischen Beschneidung der sündliche Leib *ausgezogen und entfernt ward* (beides liegt in dem Decompos.), gleich einem Kleide, welches ausgezogen und abgelegt wird. Ethisch beschnitten, d. h. durch die Bekehrung aus dem Stande der Sünde in den des christlichen Glaubenslebens versetzt (s. V. 12.), mithin wiedergeboren als *καινὴ κτίσις*, als nach Gott geschaffener *καινὸς ἄνθρωπος* (Eph. 4, 24.) *hat man gar kein σῶμα τῆς σαρκός mehr*, weil der Leib, welchen man hat, der sündlichen *σάρξ* als solcher, ihrer sündlichen Qualität nach, entledigt ist; man ist nicht mehr *ἐν τῇ σαρκί*, wie vordem, wo das Gelüste *ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν* (Rom. 7, 5. vrgl. V. 23.); man ist nicht mehr *σάρκινος, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (Rom. 7, 14.), sondern todt für die Sünde (Rom. 6, 11.); man hat die *σάρξ* gekreuzigt (Gal. 5, 24.) und wandelt nicht mehr *κατὰ σάρκα*, sondern *ἐν καινότητι πνεύματος* (Rom. 7, 6.); man ist, durch das Gesetz des heiligen Geistes von dem Sünden- und Todesgesetz befreit (Rom. 8, 2.), *ἐν πνεύματι* (Rom. 8, 9.) und mit Christo gestorben und auferstanden, so dass die Glieder *ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ* sind (Rom. 6, 13.). Diese christliche Umänderung ist in *idealer* Auffassung dargestellt, welche von der empirischen Unvollkommenheit absieht, nach welcher freilich noch beim Wiedergeborenen die *σάρξ* mit dem *πνεῦμα* im Streite liegt (Gal. 5, 17.). Gut bezeichnen unsere Dogmatiker die Regeneratio als *perfecta* a parte *Dei*, als *imperfecta* aber a parte *hominum recipientium*. *σῶμα* im Sinne von *massa* oder *Gesammtheit* zu nehmen (*Calvin*,

Grot., *Calov.* u. M. auch *Bähr* u. *Steiger* *)), ist sowohl dem Contexte, in welchem von der *Beschneidung* und (V. 12.) von *Begräbniss* und *Auferstehen* die Rede ist, als auch dem neutestam. Sprachgebrauche entgegen, während es bei Classikern jenen Begriff im *physikalischen* Sinne ausdrückt, wie Plat. Tim. p. 32. C.: *τὸ τοῦ κόσμου σῶμα* (vrgl. p. 31. B. Hipp. maj. p. 301. B.), und bei Späteren auch überhaupt ein aus Theilen bestehendes *Ganzes* bezeichnen kann (vrgl. Cic. ad Att. 2, 1, 4.). Gegen *Müller's* Irrthum (von der Sünde I. p. 455 ff.), hier und Rom. 6, 6. sei *σῶμα* nothwendig bildlich zu fassen **), s. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 560 f. — *ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ X.*) *mittelst der Beschneidung Christi*, dem vorherigen *ἐν ᾧ ἀπεκδύσει* etc. parallel, die vorher ihrem Wesen nach *beschriebene* Beschneidung specifisch (als verschieden von der alttestamentlichen) *benennend*. Der Genit. *τοῦ Χριστοῦ* ist zu fassen: die Beschneidung, *welche durch Christum hergestellt wird*. Diess fordert der Context durch die weitere Erklärung der Sache selbst V. 12. Vrgl. oben *ἐν ᾧ*. Aber nicht als *Beschneidender selbst* (*ὁ Χριστὸς περιτέμνει ἐν τῷ βαπτίσμαι, ἀπεκδύων ἡμᾶς τοῦ παλαίου βίου* etc., *Theophyl.* vrgl. *Beza*) ist Christus gedacht (s. z. V. 12.), sondern als der, durch welchen, vermöge der im Glauben eintretenden lebenskräftigen Verbindung des Menschen mit ihm, diese göttliche *περιτομή* thatsächlich *vermittelt* wird, und *in so fern* beruht sie in Christo als dem *αἴτιος* (*Theodoret.*) derselben. Falsch *Schoettg.*: die Beschneidung, *welcher sich Christus unterwarf*, und welche „tam efficax fuit in omnes homines, ut nulla amplius circumcisione carnis opus sit.“ Nach *Schneckenb.* in d. theol. Jahrb. 1848. p. 286 ff. soll die *ἀπέκδυσις τ. σώμ. τ. σαρκ.* der *Tod Christi* sein, und auch die *περιτομὴ τοῦ X.* soll diesen *Tod* bezeichnen, so dass Letzteres eine anwendende Erklärung des Ersteren sei, im Gegensatze gegen die häretische Empfehlung einer leiblichen oder mystischen *περιτομή*. „Ihr habt nichts mehr mit einer Beschneidung zu thun; in seiner Beschneidung, seinem Tode, habt ihr die erste Beschneidung erhalten. In ihm seid ihr beschnitten mit der rechten Beschneidung,

*) Vrgl. *Reiche* Comm. crit. p. 274., welcher *σῶμα* vom „toto *quasi* vitiositatio (τ. σαρκός) *corpore*“ versteht. Es werde die Ablegung *aller* Immoralität bezeichnet. Aehnlich *Dalmer*.

**) Auch nach *Müller* soll sich P. das alte Sündenwesen als einen *Leib* vorstellen, den der Christ in der Wiedergeburt ausziehe, und *σάρξ* soll nur von dem irdisch-menschlichen Leben zu verstehen sein.

indem ihr durch die Taufe mit seinem Tod in Gemeinschaft getreten seid.“ Entscheidend gegen diese Fassung ist 1) dass nach *τῆς σαρκός* nicht *αὐτοῦ* (vrgl. 1, 22.) steht, welches unumgänglich nothwendig war, wenn der Leser ein anderes Subject als das von *περιετμήθητε* denken sollte; 2) dass *τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* V. 13. in pragmatischer Rückbeziehung zu der *ἀπέκδυσις τ. σώμ. τῆς σαρκός* steht; 3) dass *συνταφέντες* etc. V. 12. mit *περιετμήθητε* etc. *gleichzeitig* ist, nicht nachfolgend, und der Sache nach das *Nämliche* darstellt. Auch wäre 4) die Bezeichnung des *Todes* Christi als *Beschneidung* desselben um so ungeeigneter, da es bei Christo nicht an der *wirklichen* Beschneidung fehlte. Wäre Christus *nicht* beschnitten gewesen, so hätte P. in seinem *Tode* seine Beschneidung bildlich finden *können*.

V. 12. giebt weiteru Aufschluss, wie jenes *περιετμήθητε*, sofern es mittelst der Beschneidung *Christi* geschehen ist, vollzogen worden sei. — *συνταφέντες* etc.) gleichzeitig mit *περιετμ.* (vrgl. z. 1, 20. *εἰρηνοποιήσας*): *indem ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe.* Das Untergetauchtwerden in der Taufe, nach seiner Aehnlichkeit mit dem Begrabenwerden, ist, da die Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt (s. z. Rom. 6, 3.), ein *Mitbegrabenwerden* mit Christo; s. z. Rom. 6, 4. Durch jene *Todes*gemeinschaft stirbt der Mensch dem sündlichen Wesen nach, so dass das *σῶμα τῆς σαρκός* (V. 11.) aufhört zu leben und vermöge der *Begräbniss*gemeinschaft abgelegt wird (V. 11.). Das wirkende Subject des Mitbegräbnisses ist *Gott*, wie im ganzen Context. In dem Begräbnisse Christi wurde diess Mitbegrabenwerden aller seiner Bekenner hinsichtlich ihres sündlichen Leibes objectiv vollzogen, individuell und in subjectiver Aneignung aber in Betreff der Einzelnen ist es geschehen durch deren Taufe, vor welcher die Verwirklichung jener Begräbnissgemeinschaft auf Seiten der Individuen noch fehlte. — *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε*) eine neue Wohlthat, welche den Lesern *ἐν Χριστῷ* geworden sei, und welche ihnen jenes ihr *ἐν Χριστῷ πεπληρωμένον εἶναι* noch weiter zum lebendigen Bewusstsein bringen musste; so dass *ἐν ᾧ* dem *ἐν ᾧ* V. 11. parallel ist und auf *Christum* geht. Richtig so nach *Chrys.* u. seinen Nachfolgern die Meisten, auch *Flatt, Bähr, Huther, Ewald, Schenkel.* Haben *Andere* auf *ἐν τῷ βαπτ.* bezogen (*Beza, Calixt., Estius, Michael., Heinr.* u. M. auch *Steiger, Böhmer, de Wette, B. Crus., Hofm., Dalmer*), so ist theils schon der Gleichbau der Rede (*ὅς — ἐν ᾧ καί — ἐν ᾧ*

καί) dagegen, theils insonders, dass ἐν, wenn ἐν ᾧ auf die Taufe ginge, nicht die sachgemässe Präposition wäre, da ἐν τῷ βαπτ. auf das *Eintauchen* sich bezieht, die geistliche Erweckung zum neuen Leben aber, von welcher diese Ausleger συνηγέρθ. fassen, durch die *Heraufjtauchung* geschehen sein würde, so dass man ἐξ οὗ, oder wenigstens das nicht örtliche δι' οὗ erwarten müsste, theils endlich, dass, wie συνταφέντες durch ἐν τῷ βαπτ., so συνηγέρθ. durch διὰ τῆς πίστεως etc. seine eigenthümliche Näherbestimmung hat, und mithin nicht angedeutet ist, auch für συνηγέρθ. die Näherbestimmung des vorigen Momentes, nämlich ἐν τῷ βαπτίσματι, wiederaufzunehmen. Nein, die erste in Christo empfangene Wohlthat, welche P. namhaft macht, nämlich die sittliche Beschneidung, durch das Mitbegräbniss in der Tauf-Eintauchung von Gott vollzogen, ist V. 11. bis βαπτίσματι V. 12. vollständig behandelt, und es folgt nun ein zweites in Christo (ἐν ᾧ καί) empfangenes Glück der Leser: sie sind auch *mit Christo auferweckt* worden, und diess ist *durch den Glauben* u. s. w. geschehen. Von dieser Miterweckung war das vorgängige Mitbegräbniss, da durch dieses das σῶμα τῆς σαρκός ausgezogen wurde, die nothwendige sittliche Vorbedingung. Diess συνηγέρθ. ist von der *Gemeinschaft an der leiblichen Auferstehung* Christi zu verstehen, in welche Gemeinschaft man durch den Glauben dermaassen eingetreten ist, dass man vermöge der mittelst des Glaubens hergestellten Lebens- und Schicksals-Vereinigung mit Christo in der Auferstehung Christi seine eigene Auferstehung mit geschehen weiss, welche Wohlthat des Mit-Auferwecktseins vor der Parusie zwar ein *idealer* Besitz ist, durch die Parusie aber (sei es, dass die Verwirklichung vermittelst der eigentlichen Auferstehung bei den Gestorbenen, oder vermittelst der Verwandelung bei den noch Lebenden eintritt) *real* wird. *Gewöhnlich* fasst man συνηγέρθ. im *ethischen* Sinne, von der *geistlichen* Erweckung, nämlich aus dem sittlichen Tode, so dass P. nach der *negativen* Seite der Wiedergeburt (V. 11. bis βαπτίσματι V. 12.) nun deren *positive* Seite bezeichne (s. *Huther, Ewald, Schenkel*). Vrgl. *Hofm.* II. 2. p. 173., welcher die durch die Taufe geschehende Betheiligung des Einzelnen an dem in Christi Begräbniss und Auferstehung gewonnenen Uebergang der Menschheit in ihren heiligen und seligen Stand versteht. Aber gegen diese ganze Art der Fassung ist, dass ἐν ᾧ, auf Christum bezüglich, die Erwähnung einer *neuen Wohlthat*, nicht blos die der andern Seite der *vorigen* Wohlthat, erwarten lässt, und dass dem folgenden

τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν der Schluss auf die Theilhabung an der *eigentlichen* Auferweckung Christi aus dem Tode zu Grunde liegt. Vrgl. z. Eph. 2, 1. u. 2, 5. 6. Richtig haben von der *eigentlichen* Auferstehung bereits *Chrys.*, *Theodoret.* u. *Oecum.* (*καὶ γὰρ ἐγηγέρμεθα τῇ δυνάμει, εἰ καὶ μὴ τῇ ἐνεργείᾳ*) erklärt, aber schon *Theophylact.* mischt die ethische Erweckung mit ein: es sei *κατὰ δύο τρόπους* zu erklären, von der *wirklichen* Auferweckung *in spe*, und zugleich *ὅτι πνευματικῶς τὴν νέκρωσιν τῶν ἔργων τῆς ἁμαρτίας ἀπερρίψαμεν.* — *διὰ τῆς πίστεως* etc.) *subjective Vermittelung*, ohne welche jenes Mit-Erwecktsein, obwohl es objectiv geschichtlich in Christi Auferstehung geschehen ist, nicht individuell angeeignet wäre, weil das *Medium* der Aneignung mangelte. Der Ungläubige hat das Glück des Miterstandenseins nicht, weil er ausserhalb der Lebensgemeinschaft mit Christo steht, wie er auch die Versöhnung nicht hat, obgleich durch Christi Tod objectiv die Versöhnung Aller vollzogen ist. *τῆς ἐνεργείας τ. Θ.* ist das *Object* des Glaubens (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Zeger*, *Grot.*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Michael.*, *Rosenm.* u. M., auch *B. Crus.* u. *Ewald* *)), nicht, wie *Luther* („durch den Glauben, *den Gott wirket*") und fast alle Neueren wollen, Genit. *causae*, wofür nicht Eph. 1, 19. anzuführen (s. z. d. St.), und wogegen entscheidend ist, dass in *allen* Stellen, wo der Genit. bei *πίστις* nicht das glaubende Subject ist, derselbe das *Object* des Glaubens bezeichnet (Mark. 11, 22. Act. 3, 16. Rom. 3, 22. Gal. 2, 16. 20. 3. 22. Eph. 3, 12. Phil. 1, 27. 3, 9. 2. Thess. 2, 13. Jak. 2, 1. Apok. 2, 13. 14, 12.), und dass die Bezeichnung Gottes als dessen, *welcher Christum aus den Todten erweckt hat*, am natürlichsten und unmittelbarsten nicht mit der den *Glauben*, sondern mit der das *συνεγείρεσθαι* beschaffenden göttlichen Kraftthätigkeit in pragmatischer Bezugnahme steht. Dem *τοῦ ἐγείραντος αὐτ. ἐκ νεκρ.* nämlich liegt die Gewissheit im Bewusstsein des Gläubigen zu Grunde: Da Gott Christum auferweckt hat, so wird seine Wirksamkeit, die dieses *Principale* und *Majus* beschafft hat, auch das *Consequens*

---

*) Auch *Hofm.* II. 2. p. 174 f., welcher früherhin *τῆς ἐνεργ. τ. Θ.* als Genit. *apposit.* nahm, hat sich ed. 2. dieser Fassung mit Recht angeschlossen. Darüber aber, dass der Glaube *von Gott gewirkt* sei, sagt u. St. nichts, und aus der Verbindung mit dem Passiv. *συνηγέρθητε* ist es nicht zu entnehmen. Es würde in *τῆς ἐνεργ. τ. Θ.* liegen, wenn diess der Genit. *causae* wäre.

und *Minus*, meine *Mit-Auferweckung*, in jenem mit eingeschlossen haben. Beides steht dem Gläubigen in so wesentlichem Zusammenhange, dass er in der Wirksamkeit Gottes, welche Christum erweckte, vermöge seiner Lebensgemeinschaft mit Christo die Gewähr des Mitgeschehenseins seiner eigenen Auferweckung weiss; in jener hat er das Unterpfand, das *ἐνέχυρον* (*Theodoret.*) von dieser.

V. 13. Da jenes *συνηγέρθητε* die Erweckung *zum ewigen Leben* war, so hebt P. nun *dieses* hohe Glück, die *Lebendigmachung*, noch besonders hervor, und zwar in Bezugnahme auf das *heiden*christliche Verhältniss der Leser, und knüpft hieran hernach V. 14 f. eine antijudaistisch triumphirende Erinnerung an die Aufhebung des Schuldverbandes mit dem Mosaischen Gesetze. — *καὶ ὑμᾶς* bis *σαρκὸς ὑμῶν* noch an V. 12. anzuschliessen und von *ἐγείραντος* abhängig zu machen (*Steiger*), wird durch die richtige Fassung von *τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τ. θ.* V. 12. unmöglich, auch abgesehen von der abgebrochenen Stellung, in welcher *συνεζωοπ.* erscheinen würde. *Καὶ ὑμᾶς* gehört mit *συνεζωοπ.* zusammen, so dass alsdann *ὑμᾶς wiederholt* ist (s. *Bernhardy* p. 275. *Fritzsche* Quaest. Luc. p. 14. *Bornem.* in d. Sächs. Stud. 1846. p. 66.), was hier durch den Nachdruck des *συνεζωοπ.* veranlasst wurde: „Auch euch, da ihr todt waret — —, *mit lebendig* machte er euch mit ihm.“ — *καί*, *auch*, hat seine Beziehung darin, dass die Leser dem ewigen Tode verfallene *Heiden* gewesen waren (Eph. 2, 1 ff.), das *συνεζωοπ.* aber, wie allen Gläubigen, so *auch ihnen* zu Theil geworden ist. Die Richtigkeit dieser Beziehung ergiebt der Context sowohl durch *τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκ. ὑμ.*, als auch durch das nach *χαρισάμ.* eintretende Pronom. der *ersten* Person. Höchst willkürlich meinte *Olsh.*, dass V. 11. 12. die Leser als *Repräsentanten der Gesammtheit*, *καὶ ὑμᾶς* aber V. 13. ihre *Persönlichkeiten* anrede, während *B. Crus.* ganz wider die Wortstellung *καί* nicht zu *ὑμᾶς*, sondern zum Verbum zieht: „*auch zum bleibend neuen Leben* hat er euch berufen.“ — Zum richtigen Verständniss des Folgenden ist zu merken: 1) dass *συνεζωοποίησεν* so wenig wie vorher *συνηγέρθητε* im geistlichen, ethischen Sinne zu nehmen ist (so *gewöhnlich* seit *Oecum.*, wie z. B. *Grot.*: „sicut Christo novam contulit vitam ex morte corporis, ita et nobis nŏvam *ex morte animorum*;“ *Huther:* von dem „neuen Leben, welches in der *Wiedergeburt* seinen Anfang nimmt“), sondern *eigentlich*, und zwar (vrgl. *Kaeuffer* de *ζωῆς αἰων.* not. p.

94 f.) von dem *ewigen Leben*, zu welchem Gott*) Christum erweckte, und welches er damit auch ihnen vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo beschafft habe (jetzt noch als idealen Besitz, zur Verwirklichung aber bei der Parusie). S. auch Eph. 2, 5. Die *Versöhnung* (welche *de Wette* versteht) ist nicht die ζωοποίησις selbst, wie schon aus dem Compos. συνεζωοπ. erhellt, sondern ihr Vorgängiges und Vermittelndes. Zum συνεγείρειν verhält sich das συζωοποιεῖν wie das Wesen der That zu ihrem Hergang; dass aber hier (anders Eph. 2, 5.) συνηγέρθ. vor dem συζωοποιεῖν steht, hat darin seinen Grund, dass dem συνταφέντες V. 12. das συνηγέρθητε correlat war, daher dieses zunächst gesagt wird, während Eph. l. l. das Todtsein vorherging, welchem zunächst das συζωοποιεῖν correlat ist. 2) Wie συνεζωοπ. so ist auch νεκρούς nicht im ethischen Sinne zu nehmen (so *gewöhnlich* hier und Eph. 2, 1., wie z. B. *Calvin:* die *alienatio a Deo* sei gemeint: „scimus autem non aliter vivere homines, quam si Deo suo adhaerant, qui solus est ipsorum vita," vrgl. *Huther*, *Schenkel* u. *Dalmer*), sondern (mit *Chrys.* u. *Theodoret.*) *eigentlich*, aber proleptisch; die Leser waren schon so gut wie *todt* gewesen, als *certo morituri*, was jedoch nicht vom *physischen* Tode zu verstehen ist (denn der kam von *Adam's* Sünde, s. z. Rom. 5, 12.), sondern vom *ewigen* Tode, welchem sie durch ihre Sünden verfallen waren, so dass sie nicht hätten der ewigen ζωή theilhaftig werden können (vrgl. z. Rom. 7, 9 f.). S. auch z. Eph. 2, 1. 3) Dieses Todtsein der Leser fand statt vor ihrer Bekehrung, *im Zustande* (ἐν) *ihrer Sünden* (τοῖς bezeichnet die Sünden, welche sie begangen hatten) *und* (vor τῇ ist wieder ἐν zu denken) *der Vorhaut ihres Fleisches*, d. h. da sie *ihrer sündhaften sinnlichen Natur* nach noch unbeschnitten waren, ihre heidnische *sarkische* Verfassung noch nicht durch die μετάνοια abgelegt hatten. Die ἀκροβυστία *an sich* hatten die Leser als Heidenchristen jetzt noch, aber nach V. 11. war sie nicht mehr ἀκροβ. τῆς σαρκός, sondern jetzt *indifferent* (3, 11. 1. Kor. 7, 19. Gal. 5, 6. 6, 15.). Die ethische Beziehung des Aus-

*) *Gott* ist das Subject von συνεζωοποίησεν. nicht *Christus* (*Ewald* u. Aeltere); denn *Gott* hat Christum erweckt, und *Gott* ist nach diesem Contexte (anders 3, 13.) der Sündenvergebende, und hat die Sündentilgung durch Christi ἱλαστήριον (V. 14.) beschafft. Daher ist auch nicht σ. αὐτῷ (mit Spir. asp.) zu schreiben. Wie in περιετμήθητε. in συνταφέντες u. in συνηγέρθ. Gott selbstverständlich das wirkende Subject war, so tritt er als dasselbe V. 12. ausdrücklich ein und bleibt es bis zum Schluss V. 15.

drucks liegt also nicht in ἀκροβυστία selbst, sondern in dem charakteristischen τῆς σαρκὸς ὑμῶν (Genit. *subj.*); in *dieser* Vorhaut waren sie vor ihrer Bekehrung als Heiden, aber nicht mehr als Christen. Mithin ist ἀκροβ. nicht *bildlich* (Deut. 10, 16. Ez. 44, 7. Jerem. 4, 4.) zu nehmen, als Bezeichnung der *vitiositas* (so *Theodoret.*, *Beza*, *Grot.*, *Bähr* u. d. Meisten), sondern *eigentlich*, wie es die Leser als ἀκρόβυστοι nicht anders verstehen konnten, und dabei nicht einmal als Symbol der *Unreinigkeit (Huther)*, der *alienationis a Deo (Calvin)* u. dergl., sondern das ganze ethische Moment liegt in τῆς σαρκ. ὑμ. Die *Erbsünde (Flacius* und andere dogmatische Erklärer, vrgl. *Bengel: „exquisita* appellatio peccati origin.") liegt ebenfalls, und zwar nach deren neutestamentlichen Begriffe (Rom. 7, 14 ff.), nicht in ἀκροβυστ., sondern in τῆς σαρκ. ὑμῶν. Ganz verkehrt nehmen *Storr* und *Flatt* (vrgl. *B. Crus.*) den Genit. appositionell: „praeputium, *nempe* vitiositas," während *Beza* das Verhältniss umdreht: „carne, quae est praeputium, h. e. res abominanda apud Deum." — χαρισάμενος etc.) *nachdem er uns geschenkt* u. s. w. Diese Tilgung unserer ganzen Sündenschuld war jenem συνεζωοπ. ὑμᾶς σὺν αὐτῷ nothwendig vorgängig. Dadurch nämlich, *dass er uns alle Sünden*, die wir begangen hatten (πάντα τὰ παραπτ.) *erliess*, ward die *causa efficiens* des (ewigen) Todtseins *aufgehoben*. Vrgl. *Chrys.*: τὰ παραπτώματα, ἃ τὴν νεκρότητα ἐποίει. Dieses χαρισάμενος etc. ist die den Gläubigen, *als sie gläubig wurden*, wiederfahrene *Zueignung der Versöhnung* von Seiten Gottes; *der objective Sühn-Act* durch den Tod Christi war vorangegangen und wird V. 14. beschrieben. — ἡμῖν) geht auf die *Gläubigen überhaupt* *). Diese communicative Erweiterung ist durch καὶ ὑμᾶς *vorbereitet*, hätte aber nicht eintreten können, wenn χαρισάμ. etc. als *gleichzeitig* mit συνεζωοπ. gedacht wäre, in welchem Falle P. logischer Weise ὑμῖν (nicht ἡμῖν) hätte sagen müssen, wie auch B. Sin.** Vulg. Hilar. lesen. Zu χαρίζεσθαι vrgl. 2. Kor. 12, 13. Eph. 4, 32.

*) nicht speciell auf die *Judenchristen* (*Hofm.* Schriftbew. I. p. 349. II. 1. p. 366., welcher deshalb mit χαρισάμενος eine neue Periode anhebt), da P. einen Gegensatz gegen die Heidenchristen nicht ausdrückt, sehr oft aber aus der zweiten Person, die sich auf die Leser bezieht, auf die erste übergeht, in welcher er nach Maassgabe des Sinnes und Zusammenhangs die Rede aus dem gemeinsamen christlichen Bewusstsein fortführt. Vrgl. 1, 12. Gal. 4, 5. 6. Eph. 2, 1. 4. al.

V. 14. Das *Particip.* ist nicht parallel und gleichzeitig mit χαρισάμενος V. 13., sondern: *nachdem er ausgelöscht hatte* u. s. w. Denn die geschichtliche göttliche Versöhnungsthat *des Todes Christi* ist gemeint, womit χαρισάμενος etc. nicht gleichzeitig sein kann, da erst das göttliche Versöhnungswerk in Christo geschehen sein musste, ehe durch dessen Zueignung an die Gläubigen das χαρίζεσθαι etc. eintreten konnte. — ἐξαλείφειν) ist, wie auch Act. 3, 19. Apoc. 3, 5. 7, 17. 21, 4., ganz in der *eigentlichen* Bedeutung *auswischen* zu belassen, da von etwas *Geschriebenem* die Rede ist, dessen Ungültigmachung in der sinnlichen Form des *Wegwischens* dargestellt wird. Vrgl. Plat. Pol. 6. p. 501. B.: ἐξαλείφοιεν — — πάλιν ἐγγράφοιεν; Ep. 7. p 342. C: τὸ ζωγραφούμενόν τε καὶ ἐξαλειφόμενον; Dem. 468. 1. vom *Gesetze*: εἰ χρὴ τοῦτον ἐξαλεῖψαι. Xen. Hell. 2, 3, 51. Vrgl. *Valck.* ad Act. 3, 19. — τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον) *das gegen uns mit der Hand Geschriebene*, d. i. die wider uns lautende *Handschrift*. So wird das *Mosaische Gesetz* charakterisirt, welches καθ' ἡμῶν geschrieben ist, weil seine mit der göttlichen Fluchdrohung verbundenen Forderungen von Keinem erfüllt sind und erfüllt werden können; χειρόγραφον aber (d. i. eine obligatorische Handschrift, ein Schuld-Dokument, Tob. 5, 3. 9, 5. Polyb. 30, 8, 4. Dion. Hal. 5, 8. u. d. Stellen b. *Wetst.*, auch aus den Rabbinen b. *Schoettg.*), wofür die älteren Griechen συγγραφή oder γραμματεῖον sagen (Dem. 882. 7. 956. 2.), heisst das Gesetz, sofern es die Menschen bei Vermeidung der gedroheten Strafe zu erfüllen *verpflichtet* sind, und es daher dieselben wie ein Schuldbrief als *Schuldner* (der Gläubiger ist Gott) ausweist. Weiter zu treiben ist das Bild nicht, wobei man auf den hinkenden Punkt kommen würde, dass nicht der verpflichtete *Mensch* es ist, welcher das χειρόγρ. *geschrieben* *). Uebrigens ist das Gesetz als integrirendes *Ganze* zu verstehen, und desfallsige Beschränkungen, entweder auf das *Ritualgesetz*

*) Das Verhältniss der *Verpflichtung* des Menschen zum Gesetz genügt völlig, die Vorstellung des letztern als des χειρόγραφον zu rechtfertigen, ohne dass man diess γειρόγραφον speciell in dem *Versprechen des Volks* Ex. 24, 3. zu suchen hat (*Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* u. M. auch *Hofm.*), was der Leser ohne nähere Andeutung nicht errathen konnte. Dieser konnte vielmehr nach Paulinischem Lehrtypus nur an das γράμμα des *Gesetzes* selbst denken. Vrgl. Rom. 2, 27. 29. 7, 6. 2. Kor. 3, 6. Auch *Wieseler* z. Gal. p. 258. presst den Punkt, dass das χειρόγρ. *vom Schuldner selbst* geschrieben sein müsse, unter Berufung auf Luk. 16, 5—17.

(*Calvin, Beza, Schoettg.* u. M.) oder auf das *Sittengesetz (Calov.)*, sind durchaus contextwidrig (s. vorher *πάντα τὰ παραπτ.*) und unpaulinisch, wie auch die Deutung vom *Gewissen (Luther, Zwingli, Melanth.* u. M.) wort- und contextwidrig ist *). Das Gewissen vermittelt die *Erkenntniss* des Gesetzes *als* der wider uns lautenden Handschrift; ohne die Gewissensthätigkeit würde uns dieses Verhältniss, in welchem das Gesetz zu uns steht, unbewusst bleiben. Mit Ungrund hat man bei der Erklärung vom Mos. Gesetze an *ἡμῶν* Anstoss genommen, da dieses Gesetz nur für die *Juden* gewesen sei, daher *Theodoret.* sogar unsern *Leib* als das *χειρόγραφον* verstand, weil wir durch ihn *πᾶσαν παράνομον τολμῶμεν πρᾶξιν*, Christus aber nach Annahme unserer Natur, welche er sündlos bewahrt habe, *ἐξήλειψε τὰ κακῶς ὑφ' ἡμῶν ἐν αὐτῇ γενόμενα τῶν ὀφλημάτων γράμματα.* Aber das Gesetz ist ja auch gegen die *Heiden*, sofern nämlich diese *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* (Rom. 2, 15.) haben, mithin ebenfalls unter den Verurtheilungsspruch des Gesetzes fallen, obwohl nicht unmittelbar (Rom. 3, 19. 2, 12.), sondern mittelbar, weil sie den „*κοινὸν ἁπάντων ἀνθρώπων νόμον*" (Dem. 639. 22.) übertreten. Die angelegentliche und anschauliche Darstellung der Aufhebung des verurtheilenden Gesetzes V. 14. ist *apologetisch* motivirt, dem Judaismus der Irrlehrer gegenüber, daher es um so unpassender war, *den Bund Gottes mit Adam* Gen. 2, 16. zu verstehen, wie *Chrys., Oecum., Theophyl.* (vrgl. Iren. Haer. 5, 17, 3. u. *Tertull.*) vorschlugen; so auch *Corn. a. Lap.*: „obligatio ad poenam aeternam juxta decretum Dei et sententiam damnationis in *Adamum* et posteros ejus peccantes latam." — *δόγμα*, *Befehl*, besonders von *gesetzlichen* Decreten, s. z. Eph. 2, 15.; der *Dativ τοῖς δόγμασι* verbindet sich enge mit *χειρόγραφον* und ist instrumental: *das mit den* (bekannten) *Befehlen Geschriebene*, so dass die *δόγματα*, welche die Bestandtheile des Gesetzes ausmachen, als dasjenige gedacht sind, *womit es geschrieben* ist. So ist der *Inhalts*-Bestand des Geschriebenen durch den Dativ instr. bezeichnet, wie auch die *äusseren* Bestandtheile der Schrift, z. B. *γράμμασι* Gal. 6, 11. *τύποις* Plat. Ep. 7. p. 343. A., mit diesem

*) *Luther's* Glosse: „Nichts ist so hart wider uns als unser eigen Gewissen, damit wir als mit eigener Handschrift überzeugt werden, wenn das Gesetz uns die Sünde offenbaret." *Melanth.*: „Sententia in mente et corde tanquam scripta lege et agnitione lapsus," wobei er das Gewissen als „Syllogismus practicus ex lege ductus" betrachtet.

Dativ. der Modalität (*Bernhardy* p. 100.) ausgedrückt werden. Man beachte die *adjectivische* Natur von χειρόγραφον, und dass der instrumentale Dativ, wie an τὸ γεγραμμένον (vrgl. Plat. l. l.: τὰ γεγραμμένα τύποις) angeschlossen ist. Nach dieser grammatischen Erläuterung ist nicht blos die Fassung des Dativ. *statt des Genit.* (*Castal.*), sondern auch die Erklärung Vieler: das *in den δόγμασι bestehende χειρόγραφον* (*Calvin*, *Beza*, *Vitringa*, *Wolf*, *Mich.*, *Heinr.* u. M., vrgl. *Luther*), zu berichtigen, und die Ergänzung von σὺν (*Camerar.*, *Heinsius*) abzuweisen. Ganz wider die Wortstellung wird τοῖς δόγμ. durch ein hinzugedachtes ὄν zu τὸ καθ' ἡμῶν gezogen (*Calor.* *)), während *Bähr*, *Huther* u. *Dalmer* (vrgl. *de Wette*) es als nähere Bestimmung zu dem ganzen τὸ καθ' ἡμ. χειρόγρ. betrachten, so dass P. erkläre, was er mit dem χειρόγρ. meine, und zugleich, wodurch dasselbe eine gegen uns zeugende Schuldschrift sei. So auch *Winer* p. 197. Diess wäre aber durch τὸ τοῖς δόγμασι καθ' ἡμῶν χειρόγρ. oder auf sonstige, dem angenommenen Sinne grammatisch entsprechende Weise auszudrücken gewesen. *Ewald* schliesst τοῖς δόγμ. als *aneignenden* Dativ (s. *Bernhardy* p. 88 f.) an χειρόγρ. an: unsere *Schuldverschreibung an die Satzungen* **). Aber wenn das χειρόγρ. *unsere* Schuldverschreibung (subjectiv) wäre, so wäre der Ausdruck τὸ καθ' ἡμῶν χειρ. nicht passend, und P. würde blos τὸ ἡμῶν χειρ. τ. δόγμ. gesagt haben. Das *Gesetz selbst* ist die wider uns lautende mit Satzungen geschriebene Handschrift. Ebenfalls sprachlich zulässig, aber dem Sinne nach unrichtig wird τοῖς δόγμ. *mit ἐξαλείψας* verbunden, wobei man entweder (wie *Harless* z. Eph. 2, 15.) erklärt, die Abschaffung des Gesetzes sei *rücksichtlich seiner Satzungen* geschehen (*Steiger*), oder: *durch die evangelischen Glaubenslehren* (die Griechischen Ausleger, *Estius*, *Grot.*, *Hammond*, *Bengel* u. M.), oder *nova praecepta stabiliendo* (*Fritzsche* Diss. in 2. Kor. II. p. 168 f.). S. gegen diese Fassungen z. Eph. 2, 15. Wider die einfache Wortstellung, ohne sicheres Beispiel im N. T. (wegen Act. 1, 2. s. z. d. St.) und dem τοῖς δόγμ. einen nicht motivirten Nachdruck gebend, haben es *Erasm.*, *Storr*, *Flatt*, *Olsh.*,

---

*) So auch *Gieseler* in *Rosenm.* Rep. II. p. 135 ff.: τὸ χειρόγρ. τὸ τοῖς δόγμ. καθ' ἡμῶν ὄν.

**) Vrgl. *Wieseler* z. Gal. p. 258.: „bezüglich der Satzungen.“ P. meine „unser eigenhändiges Zeugniss, die Satzungen des Mos. Gesetzes übertreten zu haben.“

Schenkel, Hofm. zum folgenden Relativsatze gezogen *). — ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν) nachdrückliche Wiederholung des schon durch καθ' ἡμῶν ausgedrückten Gedankens, im Interesse gegen die irrlehrerischen Gesetzbestrebungen. Die Unterscheidung *Bengel's:* es werde *ipsa pugna*, durch καθ' ἡμῶν aber *status belli* ausgedrückt, ist so willkürlich, wie die Beziehung von *Nösselt* u. *Rosenm.* auf die Trennung der Juden und Heiden, durch welche das Gesetz den Christen feindlich gewesen sei, contextwidrig ist. In ὑπεναντίον ist auch nicht das ὑπό zu urgiren; *sub*contrarium, *heimlich* entgegen („quoniam e contrario in speciem videbatur ipsius, quod obsignabant chirographi, deletionem promittere," *Beza*, vrgl. *Er. Schmid*, auch *Böhmer;* während *Suic., Witsius* u. *Alting* den Sinn *quodammodo* annehmen), was gegen den allgemeinen Gebrauch ist. S. Hebr. 10, 27. die Stellen d. LXX. b. *Schleusn.* Thes. V. p. 373. (auch die daselbst fehlende Nah. 1, 2.), aus Plato b. *Ast* Lex. III. p. 438. Herod. 3, 80. al. Vrgl. auch ὑπεναντιότης Diog. L. 10, 77., ὑπεναντίωμα Arist. poet. 26, 22., ὑπεναντίωσις Dem. 1405. 18., ὑπεναντιοῦσθαι (Plutarch.). — καὶ αὐτὸ ἦρκεν etc.) Man bemerke nicht blos die nachdrückliche *Veränderung der Structur* (s. z. 1, 6.), sondern auch das *Perfect.* (Thuc. 8, 100. Dem. 786. 4.): *und ihn selbst* (den Schuldbrief) *hat er aus der Mitte weggenommen*, wodurch nun das Geschäft der Ungültigmachung *vollendet* ist. Ausgewischt ward der Schuldschein, und er selbst ist weggeschafft und gar nicht mehr auf dem Platze; ἦρκεν αὐτὸ ἐκ τοῦ μέσου μὴ ἀφεὶς ἐπὶ χώρας, *Oecum.* αὐτό bezeichnet die *Handschrift selbst*, im Gegensatz gegen die eben erwähnte *Auswischung.* ἐκ τοῦ μέσου ist unser: „*aus dem Wege*," von hinderlichen Dingen, welche *weggeschafft* werden. Vrgl. Plat. Eryx. p. 401. E. Xen. Anab. 1, 5, 14. de praefect. 3, 10. u. d. Stellen b. *Kypke* II. p. 323. Gegentheil: ἐν μέσῳ εἶναι, *im Wege sein*, Dem. 682. 1. Aesch. Suppl. 735. *Dorv.* ad Charit. 7, 3. p. 601. So war das Gesetz der Versöhnung mit Gott, dem χαρίζεσθαι etc. V. 13., *im Wege.* — προσηλώσας etc.) *wie* Gott den Schuldbrief hinweggeschafft habe: *indem er* nämlich *ihn annagelte an das Kreuz.* προσηλοῦν nur hier im N. T., aber s. Plat. Phaed. p. 83. D. (mit πρός) Lucian. Prom. 2. Dial.

*) So auch *Thomas.* Chr. Pers. u. Werk III. 1. p. 110. Er betrachtet als das χειρόγραφον nicht das Mos. Gesetz selbst, sondern die Schuldschrift, welche das *übertretene Gesetz* gegen uns *ausgestellt* habe. Dagegen entscheidet schon die Parallele Eph. 2, 15.

D. I. (*τῷ Καινκάσῳ προσηλωμένος*), Galen. IV. p. 45. 9.: *τῷ σταυρῷ*. Da durch den Kreuzestod Christi das den Menschen verurtheilende Gesetz seine Strafgültigkeit verlor, indem nämlich Christus durch diesen Tod den Fluch des Gesetzes für die Menschen erlitt (Gal. 3, 13.), so ward in dem, dass *Christus* an's Kreuz genagelt wurde, zugleich das *Gesetz* daran genagelt, sofern es nämlich durch Christi Kreuzigung seiner schuldverbindlichen Geltung nach aufhörte *ἐν μέσῳ* zu sein. In dem gewählten starken und vorangestellten Ausdrucke *προσηλώσας* liegt ein *antinomistischer Triumph*, welcher die Unschädlichmachung des Gesetzes recht fühlen lässt. Treffend *Chrys.* zur ganzen Stelle: *οὐδαμοῦ οὕτως μεγαλοφώνως ἐφθέγξατο. Ὁρᾷς σπουδὴν τοῦ ἀφανισθῆναι τὸ χειρόγραφον ὅσην ἐποιήσατο; οἷον πάντες ἦμεν ὑφ' ἁμαρτίαν κ. κόλασιν· αὐτὸς κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν.* Doch ist nicht das *Zerreissen* des *χειρογρ. (Chrys., Oecum., Theophyl.)* mit *προσηλωσας* abgebildet. *Hofm.* p. 370 f. trägt den Gedanken ein, dass sich mit der Kreuzigung Christi die göttliche Forderung aus dem Gesetze in die Person des Heilandes verwandelt habe, so dass d. Stelle Christum als das persönliche Gesetz des neuen Bundes bezeichne. Aber die ganze bildvolle Darstellung soll ja nur die mit *χαρισάμενος* etc. V. 13. *Sündenvergebung* erläutern und weiter nichts. Vrgl. 1. Petr. 2, 24. — Zu beachten ist noch, dass das *ἐξαλείφειν* und das *αἴρειν ἐκ τ. μέσου* nicht zwei der Sache nach verschiedene Acte, sondern die *nämliche* Sache darstellen, deren völlige Vollziehung aber mit plastischer Anschaulichkeit so auseinander gelegt ist.

V. 15. In dieser Abstellung des Gesetzes lag der *Sieg und Triumph Gottes über die teuflischen Mächte*, da diese in der Sünde ihre widergöttliche Gewalt haben, die Sünde aber ihre Gewalt im Gesetze (1. Kor. 15, 56.) hat, mit dem Gesetze also die teuflische Macht steht und fällt. — Liefe *ἀπεκδυσ.* parallel mit *προσηλώσας* (so gewöhnlich), so müsste vor *ἐδειγμάτ.*, wie V. 14. vor dem Verb. finit., *καί* stehen, weil sonst kein Zusammenhang herauskäme. Daher ist vor *ἀπεκδυσ.* ein Punkt *(Beza)*, mindestens ein Kolon *(Elz.)* zu setzen; ohne Bindepartikel aber tritt das significante Verbum desto nachdrucksvoller an die Spitze dieses mit sieghafter Fülle ausgedrückten endlichen Ergebnisses: *Ausgezogen habend die Herrschaften und Mächte, hat er sie zur Schau gestellt kühnlich, Triumph haltend über sie an selbigem.* Man bemerke das gleichmässige gewichtige Voranstellen von *ἀπεκδυσ., ἐδειγμάτ., θριαμβ.* Das

Subject ist noch immer *Gott*, nicht *Christus* *), wie *Baur* u. *Ewald* wollen, daher die Lesart ἀπεκδ. τὴν σάρκα bei F. G. (welche τ. ἀρχ. κ. τ. ἐξουσ. weglassen) Syr. Goth. Hil. Aug. ein *falsches* Glossem war, und am Schlusse nicht αὑτῷ (Syr., Vulg., It. *Theodoret.*, *Luther*, *Melanth.*, *Elz.*, *Griesb.* u. *Scholz*), wofür G. ἑαυτῷ hat, sondern αὐτῷ zu schreiben ist. Das die *Machtbrechung*, welche durch das göttliche Versöhnungswerk geschehen ist, versinnlichende bildliche ἀπεκδυσ. stellt die ἀρχὰς κ. ἐξουσ. als mit *Waffenrüstung bekleidet* gewesen dar (vrgl. Rom. 13, 12. Eph. 6, 11. 1. Thess. 5, 8.), welche ihnen Gott als ihr Sieger aus- und abgezogen habe. *Vulg.:* exspolians. Vrgl. zu ἐκδύειν im Sinne von *spoliare* Dem. 763. 28. 1259. 11. 2. Makk. 8, 27., zur Sache aber Matth. 12, 29. Luk. 11, 22. Uebrigens könnte man nach dem gewöhnlichen Gebrauche des Mediums statt ἀπεκδυσάμενος, welches sonst *intransitiv* steht (vrgl. 3, 9.), das Activum ἀπεκδύσας erwarten (vrgl. Matth. 27, 28. 31. Luk. 10, 30.), indess gebraucht selbst Xenoph. das Perf. ἀποδέδυκεν, welches sonst ebenfalls intransitiv ist, activisch; s. Anab. 5, 8, 23.: πολλοὺς ἤδη ἀποδέδυκεν. multos *veste spoliavit*. Ferner ist das Medium, als das eigene Interesse der Handlung bezeichnend (*sibi* exspoliavit), hier sogar mit Feinheit gewählt. Endlich lässt der ganze Zusammenhang keine intransitive Deutung zu, wie z. B. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 350 f. eine solche dahin versucht hat, dass gesagt werde: Gott habe die in der Heidenwelt herrschenden Mächte, welche wie eine ihn den Heiden verdeckende *Hülle* um ihn waren, *von sich abgethan*, indem er sich in unverhüllter Klarheit dargestellt habe. Dergleichen, was auf den Sinn hinauslaufen soll, dass Gott der Unwissenheit der Heidenwelt ein Ende gemacht habe, hätte P. *sagen* müssen; errathen konnte es der Leser um so weniger, da gar nicht von dem siegreichen *Worte* von Christo **), sondern davon die Rede ist, was Gott in Betreff der ἀρχαὶ u. ἐξουσίαι durch die am Kreuze vollzogene Thatsache der Versöhnung bewirkt hat; er hat durch dieselbe die vorher in der Menschheit herrschenden Mächte machtlos gemacht; vrgl. Joh. 12, 30 f. 16, 11. — Dass diese ἀρχαί und ἐξουσίαι zwei den gleichnamigen Classen der guten Engel (vrgl. V. 10.) entsprechende *teufelische* Engel-Kategorieen sind (vrgl. Eph. 6,

*) Durch diese irrige Subjects-Bestimmung war es möglich, an u. St die *Höllenfahrt* (*Anselm.* u. M.) zu finden.

**) Davon erklärte auch *Grot.* S. gegen ihn *Calov.*

12.), nicht die *Jüdischen Principes et sacerdotes* (*Suic.*, *Rosenm.* u. M.), lehrt der Context, welcher mit menschlichen Machthabern nichts zu thun hat. *Ritschl* in den Jahrb. f. Deutsche Theol. 1863. p. 522. versteht die *Engel der Gesetzgebung* (vrgl. z. 1, 20.), deren sich Gott *entkleidet* (Medium), d. i. deren *Umgebung er sich entzogen* habe. Diess ist, selbst abgesehen von dem sonderbaren Ausdruck ἀπεκδυσάμ. in *diesem* Sinne, schon desshalb unrichtig, weil hier die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι als Gotte *feindliche* erscheinen, über welche er *triumphirt* hat; sodann desshalb, weil die die Gesetzgebung bedienenden Engel (s. z. Gal. 3, 19.) keinen Antheil an dem *Inhalte* des Gesetzes haben, welches der νόμος θεοῦ, heilig, gerecht, gut u. geistlich ist (Rom. 7.), daher auch den Gesetzengeln keine Abweichung von Gottes Heilsplan beizumessen ist; endlich deshalb, weil der Ausdruck τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσίας ein so allgemeiner ist, dass er nicht speciell auf die bei der Gesetzgebung thätig gewesenen Engel beschränkt werden kann, sondern die *gesammten*, jedoch feindlichen, also teufelischen Engelgewalten bezeichnen muss. Diese hat Gott durch die mittelst des Versöhnungstodes geschehene Aufhebung des gesetzlichen Schuldverbandes entwaffnet, zu Schanden gemacht und über sie triumphirt. Diese nachdrückliche und sieghafte Hervorhebung hat ohne Zweifel auch in Speculationen über die Dämonenmacht, mit welcher die Irrlehrer dem Werke Christi zu nahe traten, ihren besonderen Grund. — δειγματίζειν, nur hier und Matth. 1, 19. aufbehalten (vrgl. aber παραδειγματίζειν, besonders oft bei Polyb., s. *Schweigh.* Lex. p. 429.), bezeichnet vermöge des Zusammenhangs (denn es ist ein Act des *Triumphs*) eine Schaustellung (*Augustin.* ep. 59.: „exemplavit"; *Hilar.* de trin. 9.: „ostentui esse fecit") zur *Demüthigung und Schande*, nicht um die *Schwäche* der Ueberwundenen (*Theodoret.*, *Böhmer*), sondern eben ihre geschehene *Ueberwindung* zu zeigen. Vrgl. Nah. 3, 6.: θήσομαί σε εἰς παράδειγμα. — ἐν παῤῥησίᾳ) wird gewöhnlich *öffentlich* gefasst (Gegentheil: ἐν κρυπτῷ Joh. 7, 4.); aber diess heisst das Wort nicht (s. z. Joh. 7, 4.), auch läge der Begriff schon im Verbum *), und der sonstige Gebrauch bei P. räth nur zu der Fassung: *kühnlich*, *frei und frank*. Vrgl. Eph. 6, 19. Phil. 1, 20. Der Einwand, dass dieser Sinn nicht auf das Thun *Gottes* passe

*) Daher es *Hofm.* mit θριαμβεύσας verbindet, in welchem ja aber auch der Begriff des Oeffentlichen selbstverständlich schon enthalten ist.

(Hofm.), verkennt, dass Gott hier wie ein menschlicher Triumphator abgebildet wird, welcher kühn und keck (ohne Federlesen) die Besiegten zur Schau stellt. — θριαμβεύσας αὐτ. ἐν αὐτῷ) gleichzeitig mit ἐδειγμ.: *indem er triumphirte* über sie. Ueber θριαμβεύειν τινα, *über Jemanden triumphiren*, s. z. 2. Kor. 2, 14. Vrgl. das passive θριαμβεύεσθαι, im Triumphe aufgeführt werden, Plut. Coriol. 35. αὐτούς geht auf die teufelischen *Individuen*, welche als *Mascul.* (wie: δαίμονες, κοσμοκράτορες Eph. 6, 12.) gedacht sind, s. überh. *Winer* p. 131 f.; ἐν αὐτῷ aber wird entweder auf das *Kreuz* bezogen (daher auch die Lesarten ἐν τῷ ξύλῳ oder σταυρῷ) oder auf *Christum* (daher nach falscher Subjects-Annahme die Schreibung αὑτῷ mit Spir. asp.). Erstere Beziehung haben die meisten Väter (*Theophyl.*: ἐν τῷ σταυρῷ τοὺς δαίμονας ἥττημένους δείξας), *Beza, Calvin, Grot.* u. V. auch *Böhmer, Steiger, Olsh., Ewald, Schenkel*; letztere *Erasm., Melanth., Wolf, Estius, Bengel* u. V. auch *Flatt, Bähr, Huther, de Wette, B. Crus., Bisp.* Letzteres ist irrig, weil Christus V. 14. gar nicht erwähnt ist, und Gott als Subject durch den ganzen Redefluss von V. 11. an hindurchgeht. Daher ist bei der Beziehung auf τῷ σταυρῷ stehen zu bleiben, so dass ἐν αὐτῷ noch einmal das Kreuz, wie es nachdrücklich am Ende des vorigen Satzes stand, bedeutungsvoll vor die Augen stellt. *Am Kreuze* hat Gott seinen Triumph gefeiert, weil er durch den den Schuldbrief des Gesetzes tilgenden Kreuzestod Christi das Erlösungswerk vollzog, durch welches der Teufel und seine Mächte ihrer im Gesetze und dessen Schuldverband beruhenden Gewalt entäussert wurden.

V. 16. Οὖν) da ihr nach V. 11—15. auf einen weit höhern Standpunkt, als der eines solchen Gesetzwesens ist, gehoben seid. — κρινέτω ἐν βρώσει) Nicht soll Jemand *ein Richturtheil* (ob ihr erlaubt oder unerlaubt, recht oder unrecht handelt) über euch *fällen im Punkte Essens* (ἐν, vrgl. Rom. 2, 1. 14, 22. 1. Petr. 2, 12.). Damit ist zugleich die *Unabhängigkeit* von solchen Urtheilen ausgesprochen. βρῶσις ist bei P. immer die *actio edendi*, und so von βρῶμα, *cibus*, verschieden (Rom. 14, 17. 1. Kor. 8, 4. 2. Kor. 9, 10., auch Hebr. 12, 16.), obwohl es bei Joh. (4, 32. 6, 27. 55.) und bei den Profanschriftstellern (Hom. Il. τ, 210. Od. α, 191. κ, 176. al. Plat. Leg. 6. p. 783. C.) auch im Sinne von βρῶμα gangbar ist. Diess gegen *Fritzsche* ad Rom. III. p. 200. Eben so verhält sich's mit πόσις (Rom. 14, 17.) nnd πόμα (1. Kor. 10, 4. Hebr. 9, 10.). — ἐν πόσει) da

das Mos. Gesetz zwar *Speise*verbote (Lev. 7, 10 ff.), nicht aber auch allgemeine *Trank*verbote hat, so ist anzunehmen, dass die Irrlehrer in ihrer asketischen (V. 23.) Strenge das für das Nasiräat (Num. 6, 3.) und für die Zeit des priesterlichen Dienstes (Lev. 10, 9.) gegebene Verbot des Weingenusses auf die Christen als solche (als ἁγίους) ausdehnten. Willkürlich *de Wette:* es sei zwar mit Berücksichtigung dessen (so wie auch pharisäischer Getränkbestimmungen Matth. 23, 24. und des Verbotes des Götzenopferweins; auf dergleichen aber führt οὖν nicht), doch vorzüglich des *Gleichklanges wegen* (Rom. 14, 17. Hebr. 9, 10. u. dazu *Bleek;* sehr oft bei Classikern zusammengestellt) hinzugefügt. — ἐν μέρει ἑορτῆς etc.) ἐν μέρει ist Bezeichnung der Kategorie, der *classis rerum*, wie sehr oft auch bei Classikern (Plat. Theaet. p. 155. E. Dem. 638. 5. 668. 24. al.). Die Gegenstände werden dadurch *rubricirt*: *im Stücke von Fest oder Neumond oder Sabbath* soll kein Richturtheil über sie vorkommen (wenn sie nämlich diese Tage nicht mitfeiern). *Geordnet* sind die drei Stücke je nachdem die Tage eintreten, entweder in längeren ungleichen Zeiträumen im Jahre (ἑορτῆς), oder monatlich (νουμην.), oder wöchentlich (σαββάτ.). *Drei* aber sind es; nur *Eins* mit drei Theilen würde es sein, wenn statt der letzten beiden ἤ : καί stände. Umgekehrte Folge der drei: 1. Chron. 23, 31. 2. Chron. 2, 4. 31, 3. Zur Sache vrgl. Gal. 4, 10. Ueber die Jüdische *Neumonds*-Feier: *Keil* Archäol. I. §. 78. *Ewald* Alterth. p. 394 f.; und zu σάββατα gleich σάββατον (Matth. 12, 1. Luk. 4, 16. al.) s. d. *Lexica*. Unrichtig wird ἐν μέρει von *Anderen* von *theilweiser* Feier verstanden *(Chrys.:* ἐξαντελίζει λέγων· ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς· οὐ γὰρ δὴ πάντα κατεῖχον τὰ πρότερα, vrgl. *Theodoret.*: sie hätten nicht *alle* Feste feiern *können* wegen der weiten Reise nach Jerus.; vrgl. *Dalmer*) oder: *vicibus* festorum *(Melanth., Zanch.)*, oder: die Fest*theilnahme*, die *Betheiligung* sei ausgedrückt *(Otto* dekalog. Unters. p. 9 ff.), oder: es bezeichne die *segregatio*, „nam qui dierum faciunt discrimen, quasi unum ab alio dividunt" *(Calvin)*. Ungenau aber gewöhnlich: *respectu (Beza, Wolf* u. d. M. auch *Bähr, Huther* u. *de Wette*, nicht *Ewald* u. *Schenkel);* auch 2. Kor. 3, 10. 9, 3. bezeichnet es die *Kategorie*. Vrgl. Aelian. V. H. 8, 3.: κρίνοντες ἕκαστον ἐν τῷ μέρει φόνον.

V. 17. Begründender Relativsatz. — ὅ (s. d. krit. Anm.) geht nicht blos auf die Fest- und Tagefeier (*Flatt*), sondern auf die V. 16. genannten gesetzlichen Dinge überhaupt, welche es zusammenfasst. — σκιά) nicht *Schatten-*

riss (σκιαγραφία, σκιαγράφημα), wie die Maler, „non exprimunt primo ductu imaginem vivis coloribus et *εἰκονικῶς*, sed rudes et obscuras lineas primum ex carbone ducunt," *Calvin* (so auch *Cleric., Huther, B. Crus.* u. M.), was *σκιά* nicht einmal Hebr. 8, 5. 10, 1. heisst, und durch den Gegensatz von *τὸ σῶμα* verboten wird, da dem Schattenrisse vielmehr das vollkommene Bild entgegengesetzt sein würde, — sondern *Schatten*. P. versinnlicht nämlich *das Verhältniss der gesetzlichen Bestimmungen*, wie solche V. 16. aufgeführt sind, *zu dem Zukünftigen*, d. i. *zu den Verhältnissen des Messiasreichs*, welche im *αἰὼν μέλλων* zur Erscheinung kommen werden (bei *τῶν μελλόντων* ist weder aus Hebr. 10, 1. *ἀγαθῶν*, noch sonst etwas zu ergänzen), und folgt dabei der bildlichen Vorstellung, dass die *μέλλοντα*, welche also, die Sache örtlich betrachtet, *vorne* sind, ihren *Schatten* zurückgeworfen haben, welcher Schatten die Mosaische Ritual-Verfassung sei, — eine Vorstellung, welche dem *typischen* Charakter der letztern (Hebr. 8, 5. 10, 1.), deren *Antitypus* die vollkommene Theokratie des Messiasreichs ist, treffend entspricht. Zu merken ist noch: 1) dass nicht in *τῶν μελλόντων* der begründende Nachdruck liegt (*Beza*), sondern in *σκιά*, im Gegensatz gegen *τὸ σῶμα*; sind die fraglichen Dinge nur *Schatten* der Messianischen, und gehören sie nicht zur Realität derselben: so sind sie dieser ihrer unwesentlichen, lediglich typischen Natur nach nicht der Art, dass von ihrer Beobachtung oder Nichtbeobachtung das Heil abhängig gemacht und dasselbe darnach zu- oder abgesprochen werden darf. 2) Auch ist nicht so zu erklären, als ob statt *ἐστί : ἦν* stände, so dass *τὰ μέλλοντα* die schon *damals* vorhandenen *christlichen* Verhältnisse, die *καινὴ διαθήκη*, die christliche Heilsanstalt, das christliche Leben u. dergl. bezeichne (so gewöhnlich seit *Chrys.*), sondern das Besprochene *ist* Schatten, wie es P. in damals noch *gegenwärtigem thatsächlichen Bestande* sieht, und *τὰ μέλλοντα* ist *noch gar nicht zur Erscheinung gekommen*, und gehört *ganz* (nicht blos der *Vollendung* nach, wie *de Wette* will) zum *αἰὼν μέλλων*, welcher mit der Wiederkunft Christi zur Errichtung des Messiasreichs anheben wird, was jedoch als nahe bevorstehend erwartet wurde. Als ganz oder theilweise schon *eingetreten* könnten die *μέλλοντα* nur dann gefasst werden, wenn vorher nicht *ἐστί*, sondern *ἦν* gesagt, und somit der Begriff des Zukünftigen *relativ*, in Beziehung auf ein damals bereits *vergangenes* Verhältniss, zu nehmen wäre (vrgl. Gal. 3, 23. 1. Tim. 1, 16.), oder wenn *ἐστί*, blos vergegenwärtigend, die *logische* Gegenwart ausdrückte

(vrgl. Rom. 5, 14.), was aber hier nicht stattnehmig ist, da die mit *σκιά* bezeichneten Dinge dermalen, längst nach Christi irdischer Erscheinung, noch fortdauerten und wirklich, nicht blos in der Betrachtungsweise, gegenwärtig waren. 3) Die charakteristische *Beschaffenheit*, in welcher das Betreffende durch das bildliche *σκιά* dargestellt werden soll, bestimmt sich lediglich durch den Gegensatz von *τὸ σῶμα*, nämlich als die *Wesenlosigkeit* in Messianischer Beziehung: *Schatten* des Zukünftigen, mithin der Realität desselben baar und ledig. Die Beziehung auf die *Vergänglichkeit* (*Spencer* de legib. rit. p. 214 f., *B. Crus.* u. M.), oder gar auf die *Finsterniss des A. T.* (*Muscul., Zanch., Suicer.*) ist rein eingelegt. — *τὸ δὲ σῶμα*) sc. *τῶν μελλόντων*, *der Leib* des Künftigen, der den Schatten wirft. Da sich nämlich die gesetzlichen Zustände V. 16. zu den künftigen Messianischen nicht anders verhalten als wie der *Schatten* des Leibes zum lebendigen *Leibe selbst;* so bezeichnet P., seinem Bilde treu bleibend, als den *Leib* des Künftigen: dessen *Wirkliches und Wesenhaftes*, was nach dem Contexte (*σκιὰ τῶν μελλόντων*) nichts Anderes sein kann als eben *die μέλλοντα selbst*, ihre concrete Wirklichkeit dem Schatten derselben entgegengesetzt. Sonach hätte er den nämlichen Gedanken des Verses, aber ohne bildliche Einkleidung, so ausdrücken können: *ὅ ἐστι τύπος τῶν μελλόντων, αὐτὰ δὲ τὰ μέλλοντα Χριστοῦ.* — *Χριστοῦ*) sc. *ἐστί*, *gehört Christo an*, was nach *σῶμα* ohne Willkür nur so erklärt werden kann, dass Christus als das *Haupt* gedacht wird, sofern Er nämlich der *Herr und Regent* aller Verhältnisse der künftigen, Messianischen Verfassung ist, d. i. des Messianischen Reichs, der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* (1, 13. Eph. 5, 5.). Wer sich also an den *Schatten* des Künftigen, an die gesetzlichen Dinge hält (wie die Irrlehrer thun und verlangen), und nicht auf die *μέλλοντα* selbst, auf den *Leib*, welcher jenen Schatten geworfen hat, sein Streben richtet, der hält sich nicht an *Christum*, welchem als Haupte der Leib *gehört* (vrgl. V. 19.). Viel Ungenaues und Unzutreffendes bei den Auslegern *), weil sie *τὰ μέλλοντα* nicht, oder nicht rein von den Verhältnissen des *αἰὼν μέλλων* fassten, sondern von den damaligen christli-

*) Ganz verkehrt haben Manche, was bereits *Chrys.* erwähnt, *τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ* als Accus. zum Folgenden ziehen wollen, wovor schon *ὑμᾶς* V. 18. hätte warnen müssen, so wie der durch *σκιά* vorbereitete Gegensatz von *σῶμα*. Gleichwohl hat *Augustin.* ep. 59. diese Verbindung gebilliget.

chen Verhältnissen, die ja noch dem *αἰὼν οὗτος* angehörten, was auch *Schenkel* ganz verkennt *), und weil sie dabei das contextmässig nothwendige Verhältniss des Genit. *Χριστοῦ*, wornach dieser das *Haupt* ausdrücken muss, vernachlässigten. Im Wesentlichen erklärt man gewöhnlich wie *Heinr.:* „praesens nostra, qua fruimur, constitutio rerumque ordo (wovon das V. 16. Genannte nur levis umbra gewesen sei) consistit, cernitur in Jesu Messia" (*Grot.:* „ad Christum pertinet, ab eo solo petenda est"; *Storr* u. *Flatt:* „ex Christo pendet"; *B. Crus.:* „findet sich bei Christo"; *de Wette:* „gehört Christo als Eigner, Urheber, Schöpfer an"), oder *Huther:* „das Wesen selbst aber, worauf jene Schattenbilder hindeuten, ist *in Christo erschienen*"; vrgl. *Ewald:* „sofern im A. T. etwas wirklich Festeres, Wesenhaftes und Ewiges ist, gehört es Christus und seinem Geiste an." *Theodoret.* meinte, ganz dem Wortsinne von *τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ* entgegen: *ὡς εἶναι σκιὰν μὲν τὸν νόμον, σῶμα δὲ τὴν χάριν, φῶς δὲ τὸν δεσπότην Χριστόν.* — Zu *τὸ σῶμα* im Gegensatz von *σκιά* vrgl. Joseph. Bell. 2, 2, 5.: *σκιὰν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα.* Philo de conf. lingu. p. 434.: *τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν σκιάς τινας ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι· τὰς δ' ἐμφαινομένας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα.* Lucian. Hermot. 29.

V. 18. **) Warnung vor einer weitern Gefahr, welche von diesen Irrlehrern drohete. — *καταβραβευέτω*) Niemand *bringe euch um den Kampfpreis.* *καταβραβεύειν*, welches nicht Cilicisch ist (*Hieron.;* s. dagegen *Eustath.* ad Il. *α*, 93. 33.: *καταβραβεύει αὐτὸν, ὥς φασιν οἱ παλαιοί*), ist bei den Alten nur noch Dem. c. Mid. 544. ult. aufbehalten: *ἐπισιάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα καὶ παρὰ πάνια τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα*, wo es die Entziehung des Sieges vor Gericht und die Erwirkung

*) wobei er gar den unbedachten Einwand macht: wenn das *künftige* Reich gemeint sei, würden ja die Christen selbst noch ein blosses *Schatten*leben führen. Vom *Christen*leben ist gar keine Rede. Der Christ lebt schon im *αἰὼν οὗτος* als Kind des Lichts, dessen *πολίτευμα* im Himmel ist (Phil. 3, 20.), dessen inneres Leben Christus ist, mit welchem er sich gestorben und auferstanden weiss, so dass er schon die Kräfte des künftigen *αἰὼν* erfährt (Hebr. 6, 5.) u. s. w. Hier aber ist von Solchen die Rede, welche statt dieser Freiheit und Hoheit des Christenstandes ein gesetzliches Ceremonienleben verlangen; *das* ist im Verhältniss zu Christo das *Schatten*leben.

**) S. über V. 18. *Reiche* Comm. crit. p. 277 ff.

einer verurtheilenden richterlichen Entscheidung ausdrückt, und zwar in der Vorstellungsform: *zum Nachtheile Jemandes bewirken, dass nicht er, sondern ein Anderer vom βραβεύς den Kampfpreis erhalte.* Midias hatte die Richter *bestochen.* In κατά liegt, dass dem Betreffenden der Preis *gebührt* hätte, welcher ihm aber *feindlich* (nicht blos ungerecht, was παραβραβεύειν wäre Plut. Mor. p. 535. C. Polyb. 24, 1, 12. *)) *entzogen* und einem *Andern* ertheilt wird. Im Wesentlichen richtig, nur den Unterschied von παραβραβ. nicht kenntlich machend, *Chrys.* (παραβραβευθῆναι γάρ ἐστιν, ὅταν παρ' ἑτέρων μὲν ἡ νίκη, παρ' ἑτέρων δὲ τὸ βραβεῖον) u. *Theophyl.*, auch *Suidas*: τὸ ἄλλου ἀγωνιζομένου ἄλλον στεφανοῦσθαι λέγει ὁ ἀπόστολος καταβραβεύεσθαι. Vrgl. auch *Zonar.* ad Concil. Laod. can. 35. p. 351.: τὸ μὴ τὸν νικήσαντα ἀξιοῦν τοῦ βραβείου, ἀλλ' ἑτέρῳ διδόναι αὐτὸ ἀδικουμένου τοῦ νικήσαντος. Die Vorstellung ist: 1) den Lesern als rechten Gläubigen *gebührt* der Messianische Siegespreis, — diess ist die Voraussetzung bei dem Ausdrucke; 2) die Irrlehrer aber wollen sie *um den Siegespreis bringen* und ihn Anderen, nämlich sich selbst und ihren Anhängern, zuwenden, und zwar durch ihren Engeldienst u. s. w.; 3) so wenig aber wie an jenes κρίνειν V. 16., sollen sich die Leser auch an dieses gegnerische Beginnen des καταβραβεύειν, welches auf subjectiver Eitelkeit beruht und (V. 19.) Lostrennung von Christo und seinem Leibe ist, *kehren* und sich davon *irre machen lassen*, — diess liegt in den Imperativen. Mithin der Sache nach nicht unrichtig, obwohl nur ungefähr dem Ausdrucke entsprechend *Hieron.* ad Aglas. p. 10.: „Nemo adversus vos praemium accipiat"; *Erasm.* im Wesentlichen richtig: „*praemium*, quod sectari coepistis, *vobis intervertat*": vrgl. *Calvin*, *Estius*, *Olsh.* („euern Kampfpreis rauben"), *B. Crus.* u. M., während *Vulg. (seducat)*, *Luther* („*das Ziel verrücken*") u. M. mit noch ungenauerer Sinnangabe sich begnügen, wie auch *Castal.: supplantet*, während *Bengel* wider den Wortsinn einträgt: „Ne quis brabeutae potestatem usurpans atque adeo abutens, vos currentes moderetur, perperamque praescribat, quid sequi, quid fugere debeatis praemium accepturi", und nicht minder wortwidrig *Corn. a*

*) Damit verwechselt es *Theodoret.* (ἀδίκως βραβεύειν); es sei das ungerechte Zusprechen des Siegespreises; ἐπειδὴ τοίνυν καὶ οἱ τὰς νομικὰς παρατηρήσεις τῷ εὐαγγελίῳ παραμιγνῦντες ἀπὸ τῶν κρειττόνων αὐτοὺς ἐπὶ τὰ ἐλάττω μετίφερον. εἰκότως ἔφη· μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω.

Lap.: „contra vos dominetur, vobis insultet, vos imperiose regat“ *), es sei das Französische *braver contre quelqu'un.* Das βραβεῖον, auf welches sich καταβρ. bezieht, ist nicht die *christliche Freiheit (Grot.*, welcher praemium *exigere* erklärt), auch nicht *„die Ehre und der Preis der wahren Gottesverehrung“ (de Wette)*, sondern nach ständiger apostolischer Vorstellung (vrgl. Phil. 3, 14. 1. Kor. 9, 24.): *das Heil des Messiasreichs*, der unvergängliche στέφανος (1. Kor. 9, 25.), der στεφ. τῆς δικαιοσύνης 2. Tim. 4, 8., τῆς ζωῆς Jak. 1, 12., τῆς δόξης 1. Petr. 5, 4., vrgl. 2. Tim. 2, 5. Mit Bezug auf das βραβεῖον haben nach *Phot.* b. *Oecum.* (μηδεὶς ὑμᾶς κατακρινέτω) *Elsn., Mich., Storr, Flatt, Steiger* u. M., auch *Bähr* u. *Huther* καταβραβ. *verurtheilen*, dem κρινέτω V. 16. parallel, gefasst: „der Ap. sieht das Christenleben als einen Wettkampf an, und ermahnt die Kol., den Irrlehrern nicht das Recht einzuräumen, *ihnen den Kampfpreis abzusprechen“ (Huther).* Eben so *Böhmer* u. *Reiche.* Sprachlich zwar nicht zu verwerfen, da *Hesych.* und *Suidas* die Bedeutung καταχρίνειν bei καταβραβεύειν anführen, aber auch nicht durch Belege zu rechtfertigen, und entschieden gegen den Context durch das folgende θέλων etc., welches nicht ein *Urtheil* der Gegner, sondern ein *Thun* voraussetzt, etwas *Factisches*, was sie durch ihr verkehrtes religiöses Gebahren *bewerkstelligen* möchten. Das Richtige haben auch *Ewald* u. *Schenkel.* — θέλων) sc. καταβραβεύειν ὑμᾶς: *indem er diess thun will*, es gern bewerkstelligen möchte (vrgl. *Dissen* ad Pind. Ol. 2, 97. p. 41.) durch Demuth u. s. w. So richtig schon *Theodoret.* (τοῦτο τοίνυν συνεβούλευον ἐκεῖνοι γίνεσθαι ταπεινοφροσύνῃ δῆθεν κεχρημένοι), *Theophyl.* (θέλουσιν ὑμᾶς καταβραβεύειν διὰ ταπεινοφρ.), *Phot.* b. Oec. (θέλων τοῦτο ποιεῖν), *Calvin, Casaub.* u. neuerlich *Huther, Schenkel;* vrgl. *Melanth.* Das *„languidum et frigidum,“* welches *Reiche* dieser Fassung vorwirft, trifft höchstens nur dann, wenn man καταβραβ. *verurtheilen* erklärt. Haben *Andere* gefasst: *Wohlgefallen habend an* Demuth u. s. w. (*Augustin., Castal., Vatabl., Estius, Mich., Loesner* u. M., auch *Storr, Flatt, Bähr, Olsh., B. Crus.*,

*) Aehnlich schon *Beza*: „Nemo adversum vos rectoris partes sibi ultro sumat.“ Er geht von dem gangbaren Gebrauche des βραβευειν im Sinne von *regere ac moderari* (s. *Dorvill.* ad Charit. p. 404.) aus. Vrgl. z. 3, 15. Allein diesen Sinn auch im *Compos.* καταβραβ. anzunehmen, gestattet weder die Stelle des Demosth. l. l., noch das Zeugniss der Griechischen Väter, des Suidas, Eustath. u. Zonar., noch die Analogie von παραβραβεύειν.

Hofm.), so war diess eine höchst unnöthige Annahme ungriechischer Nachbildung von חפץ ב, wie sie wohl d. LXX. (1. Sam. 18, 22. 2. Sam. 15. 26. 1. Reg. 10, 9. 2. Chron. 9, 8.) haben, nicht aber das N. T. *); denn Matth. 27, 43. steht θέλειν mit *Accus.* Ueberdiess ist in jenen alttestamentl. Stellen der Gegenstand des Wohlgefallens immer eine Person. Noch *Andere:* es sei in adverbialem Sinne an καταρχ. anzuschliessen. So wäre es (s. *Erasm.* Annot.) *cupide* oder *studiose* zu fassen (Plat. Theaet. p. 143. D. u. s. *Reisig* Conject. p. 143 f.) oder ungezwungen, *freiwillig*, gleich ἐθελοντί. ἐθελοντήν, ἐθελοντής (Plat. Symp. p. 183. A., sehr oft b. Homer, Soph. Phil. 1327. Aesch. Choeph. 790. u. d. Stellen aus Xenoph. b. *Sturz* Lex. II. p. 21.), was ganz unpassend wäre, und sprachwidrig in den Begriff „*hoc munus sibi a nullo tributum exercens*" (*Beza*), *unberechtigt* (*Böhmer*, vrgl. *Steig.*), *pro sua auctoritate* (*Zanch.*). *nach eigener Wahl* (*Luther*, welcher, wie auch *Ewald*, mit ἐμβατεύων verbindet), *eigenmächtig* (*Ewald*), *willkürlich* (*Reiche*), u. dergl., also in den Sinn von αὐτογνώμων umgesetzt wird. Auch *Tittm.* Synon. p. 131. kommt auf ein *solches ultro* hinaus, mit Unrecht Herod. 9, 14. anführend, wo θέλων wie in obiger Stelle aus Plato Theaet. zu fassen ist. — ἐν ταπειν. κ. θρησκ. τῶν ἀγγέλ.) ἐν ist nicht *propter*, was den Sinn haben soll: weil ταπειν. etc. zum Heil nöthig sei (*Reiche*), bezeichnet auch nicht den *Zustand*, in welchem das καταβραβεύειν geschieht (*Steiger*, *Huther*), sondern dem θέλων entsprechend, das *Mittel*, durch welches die Absicht *erreicht* werden soll: *vermöge Demuth und Engeldienst*. Dadurch will er bewirken, dass das βραβεῖον euch entzogen (und ihm selbst zugetheilt) werde. τ. ἀγγέλων ist Genit. *obj.* (vrgl. Sap. 14, 27. u. d. Stellen aus Joseph b. *Krebs* p. 339. gegen *Wolf*), und gehört nur zu θρησκ., nicht mit zu ταπειν. (*Tittm.* nach Aelteren). Dass aber Letzteres nicht Demuth im *rechten* Sinne, sondern vom verkehrten eigenen Standpunkte der Irrlehrer eine Demuth in *ihrem* Sinne sei, ergiebt der Context (s. nachher εἰκῇ φυσιούμ. etc.), ohne dass jedoch *Ironie* (*Steiger*, *Huther*) in dem Worte zu befinden ist; P. bezeichnet die Sache als das, wofür sie die Irrlehrer hielten und gehalten wissen wollten, und zwar 1) nach der zu Grunde liegenden Gesinnung (ἐν ταπειν.) und dann 2) nach der zu Tage tretenden religiösen Erscheinung (κ. θρησκ. τ. ἀγγ.), welches Beides er dann nach seiner

*) *Cleric.* folgt ebenfalls dieser Erklärung, *conjicirt* aber zugleich, nämlich θέλγων. *Heum.* u. Aeltere conjicirten ἑλκών.

wahren Beschaffenheit in theoretischer (ἃ — ἐμβατ.) und moralischer Beziehung (εἰκῆ φυσ. — τὴν κεφαλήν) abschreckend aufdeckt, wobei εἰκῆ φυσιούμ. etc. dem ἐν ταπεινοφρ., und καὶ οὐ κρατῶν etc. dem θρησκ. τῶν ἀγγέλ. pragmatisch entspricht. *Wiefern* die Irrlehrer als ταπεινόφρονες sich benahmen, bestimmt wohl richtig *Theodoret.*: λέγοντες, ὡς ἀόραιος ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ἀνέφικτος τε καὶ ἀκατάληπτος, καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύεσθαι, so dass sie also den Menschen vor der göttlichen Majestät zu gering hielten, um Engelvermittelung, welche sie durch θρησκεία zu erreichen suchten, entbehren zu können *), womit aber das Verdienst Christi zurückgestellt wurde. Anders *Chrys.* u. *Theophyl.* (vrgl. auch *Phot.* b. Oec.): die Irrlehrer hätten die *Majestät des Eingebornen* für zu hoch erklärt, als dass der niedrige Mensch durch ihn den Zugang zum Vater haben sollte, daher er die Engelvermittelung hierzu bedürfe. Dagegen ist, dass grade das häufige geflissentliche Hervorheben der Majestät Christi in unserm Briefe, namentlich auch über die Engel, vielmehr *dafür* zeugt, dass man Christi Würde *herabgesetzt* habe. *Reiche* u. *Ewald* finden die ταπεινοφροσύνη in der ἀφειδία σώματος V. 23., wo aber beide von einander *geschieden* aufgeführt werden, s. z. V. 23. Belege für *Engeldienst* bei *gnostischen* Häretikern (Simonianern, Kainiten): Epiph. Haer. 20, 2. Tert. praescr. 33. Iren. Haer. 1, 31, 2.; von dem Engeldienste aber der *dortigen* Gegend bezeugt *Theodoret.*: ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ· οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας (im J. 364. can. 35.) νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι, καί μέχρι δὲ τοῦ νῦν εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχὴλ παρ' ἐκείνοις καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἐστὶν ἰδεῖν. Die *katholischen Ausweichungen* bei dem Verbote des Engel-Dienstes an u. St. (so wie auch im Concil. Laod. b. *Mansi* II. p. 568.) s. bes. b. *Corn. a Lap.*, welcher nicht jeden Engeldienst, sondern nur den, wodurch die Engel über Christum gesetzt werden, versteht (vrgl. auch *Bisping*), und das Verbot von Laodicea („ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν" etc.) dem zweiten Nicänischen Concil ge-

*) Vrgl. Augustin. Conf. 10, 42.: „Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? Abeundum mihi fuit ad angelos? Multi conantes ad te redire, neque per se ipsos valentes, sicut audio, tentaverunt haec, et inciderunt in desiderium curiosarum visionum, et digni habiti sunt illusionibus." Die (falsche) ταπεινοφροσύνη war die *Quelle* der Verirrung zum Engeldienste.

mäss nur auf den cultus *latriae*, nicht *duliae* bezieht, also auf wirkliche Anbetung, nicht *ταπεινὴν προσκύνησιν*. *Estius* denkt an *Dämonen und Untergötter*, welche man unter dem *Namen* der Engel verehrt habe. Ganz irrig haben Manche *τῶν ἀγγέλ.* a's Genit. *subj.* genommen, und von einem religiösen Zustand erklärt, welcher dem der Engel gleich sein wolle, wie *Luther*: „*Geistlichkeit der Engel.*“ vrgl. *Melanth.*, *Schottg.* („habitus aliquis angelicus“), *Wolf*, *Dalmer*, woraus *Nösselt* u. *Rosenm.* überhaupt *studium singularis sanctitatis* machen. Wortwidrig (*θρησκ.*) und contextwidrig (V. 19.), obgleich wieder von *Hofm.* II. p. 72. angenommen, welcher dabei an die *Härte gegen den Leib* V. 23. denkt, jedoch nach Maasgabe einer weder kritisch noch exegetisch richtigen Erklärung von V. 23. — *ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων*) dem *θέλων* etc. untergeordnet, als warnende Modalbestimmung dazu: *was er geschauet hat, betretend*, d. h. statt mit dem objectiv Gegebenen sich zu befassen, das subjective Gebiet phantasmagorischer Anschauungen mit seiner geistigen Thätigkeit beschreitend, — womit die *schwärmerisch-theosophische* Beschäftigung mit Gott und den Engeln*) bezeichnet ist, so dass *ἑώρακεν* (vrgl. schon Tert. c. Marc. 5, 19.) nicht ein Sehen mit den Augen, sondern ein geistiges Schauen meint**), welches dem Gebiete der Einbildungskraft, zum Theil wohl auch der visionären Ekstase angehörte (vrgl Act. 2, 17. Apok. 9, 17., *ὅραμα* Act. 9, 10. 12. 10, 3. al.), — eine Beziehung, welche den Lesern aus den irrlehrerischen Behauptungen verständlich sein musste, deren Nichtbeachtung aber die Schreiber schon früh zur Hinzufügung der Negation vor *ἑώρακεν* veranlasste. *Ἐμβατεύειν* (nur hier im N. T., aber s. *Wetst.*, auch *Reisig* ad Oed. Col. Praef. p. XXXIX.) mit Accus. des als Object gedachten Ortes (*Kühner* II. p. 217.), auch mit Genit., mit Dativ u. mit *εἰς*, heisst *betreten*, wie z. B. *νῆσον*

*) Diess phantastische Wesen konnte durch die Jüdische Ansicht nach welcher man die Engelerscheinungen als *φαντάσματα* betrachtete (*Giesler* Kirchengesch. I. 1. p. 153. ed. 4.), nur Nahrung und Vorschub empfangen,

**) *Ewald* betrachtet *ἑώρακεν* als durch *ἐν ταπεινοφρ.* etc. näher bestimmt, als ob *ἃ ἐν ταπεινοφρ.* etc. *ἑώρακεν* stände: *indem er eigenmächtig in das, was er in Demüthigkeit und Engeldienst gesehen hat* (also nicht wirklich selbst erfahren und erkannt hat), *eingeht* und es als etwas Wahres lehren will.“ Aber ein solches, überdiess den Sinn verdunkelndes Hyperbaton beim Relat. ist ohne alles Beispiel im N. T. Vrgl. z. V. 14. Zudem ist der Gedanke selbst unklar; wegen *θέλων* aber s. oben.

Aesch. Pers. 441., *πόλιν* Eur. El. 595., *γῆν* (Jos. 19, 49.), auch von einem *geistigen* Gebiete, welches durch Forschen und sonstige geistige Thätigkeit beschritten wird (Philo de plant. Noë p. 225. C. al. s. *Loesn.* p. 369 f., 2. Makk. 2, 30., nicht aber Xen. Conv. 4. 27., wo mit *Zeun. ἐμαστεύετέ* zu lesen ist). *Phav.*: *ἐμβατεῦσαι· τὸ ἔνδον ἐξερευνῆσαι ἢ σκοπῆσαι.* Eine Metapher aber „*a tragicis cothurnis*" (*Erasm.* Annot.) wird willkürlich eingelegt. Oft wird es auch in dem Sinne des *Besitzergreifens* gebraucht (Dem. 894. 7. Eur. Heracl. 876. *Schleusn.* Thes. II. p. 332.). So *Budaeus* (bei der Lesart *μή*) u. *Huther* (sich in die Phantasiegebilde *festsetzend)*; doch bietet diess der Context nicht dar, auch wird *ἐμβατ.* in diesem Sinne gewöhnlich mit *εἰς* verbunden (Dem. 1. 1. auch 1085. 24. 1086. 19. Is. 9, 3. al. 1. Makk. 12, 25.). Bei der Recepta *ἃ μὴ ἑώρ.* kommt der Sinn entweder darauf hinaus: *in das ungeschaute, transscendentale Gebiet sich einlassend* *), wobei jedoch die Berechtigung nur für das sinnliche Gebiet als Voraussetzung sich ergäbe, was ungehörig wäre (2. Kor. 5, 7. 1. Kor. 13, 12.), oder aber darauf: in Dinge sich einlassend, welche er (obwohl er sie geschaut zu haben wähnt, doch) *nicht geschaut hat*, — eine verborgene gegensätzliche Beziehung aber, die P., um deutlich zu werden, hätte andeuten müssen. Der Gedanke *ohne* Negation ist nicht *matt (de Wette)*, sondern *wahr*, den *objectiven Sachverhalt* darstellend **). — *εἰκῇ φυσιούμ.* etc.) Modalbestimmung zu *ἃ ἑώρακεν ἐμβατ.*, und zwar so, dass durch *εἰκῇ φυσιούμ.* die *ταπεινοφροσύνη*, und dann durch *καὶ οὐ κρατῶν* etc. die *θρησκεία τ. ἀγγ.* besonders in's Auge gefasst ist, Beides nach seinem unchristlichen Ursprung und Wesen; denn das Schauen dieser Leute war keine wahre, göttliche *ἔκστασις*, sondern hochstrebende phantastische Selbstüberspannung. *Τὸ δέ γε φυσιούμενος τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἐναντίον οὐκ ἔστιν· τὴν μὲν γὰρ ἐσκήπτιοντο, τοῦ δὲ ὕψους τὸ πάθος ἀκριβῶς περιέκειντο, Theodoret.* Zu *εἰκῇ*, *temere*, d. i. *ohne Grund*, vrgl. Matth. 5, 22. Rom. 13, 4. Plat. Menex. p. 234. C. Xen. Cyrop. 2, 2, 22. Es stellt die *Eitelkeit* des Stolzes den anmaassenden Einbildungen gegenüber mit besonderem Nachdruck an die Spitze. Nicht mit *ἐμβατ.* ist es zu verbinden

*) Vrgl. *Chrys.*: man habe die Engel nicht gesehen, und gerire sich doch, als hätte man sie gesehen.

**) Wie oft aber auch bei Griechen *ὁρᾶν* u. andere Verba des Sehens auf *geistige* Thätigkeit bezogen werden, s. b. *Ast* ad Plat. Polit. p. 573. *Creuzer* ad Plotin. de pulcrit. p. 361. 210.

(*Steiger, de Wette, Reiche; Böhmer* zweifelhaft), da nicht die *Nutzlosigkeit* (*so* müsste εἰκῇ genommen werden, 1. Kor. 15, 2. Gal. 3, 4. 4, 11.) des ἐμβατεύειν ἃ ἑώρ., sondern dieses selbst und an sich das Charakteristische und Warnende ist. — ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκ. αὐτοῦ) geblähet werdend *von* (bewirkendes Princip) *der Vernunft seines Fleisches.* Diess ist die sittlich bestimmte Erkenntnisskraft in ihrer noch nicht christlich normirten Beschaffenheit und Thätigkeit, in welcher noch unerneueten Verfassung (s. z. Eph. 4, 23.) sie nicht dem göttlichen πνεῦμα, sondern dem seelisch-sündlichen Wesen der sich selbst überlassenen Menschennatur, der σάρξ als dem Sitze der Sündenpotenz, dienstbar, und von ihrem Gelüste statt von der göttlichen Wahrheit regiert wird. Vrgl. z. Rom. 1, 21. 28. 4, 1. 6, 19. 7, 14. Eph. 4, 17 f. S. auch *Beck* Seelenl. p. 54 f. *Chrys.*: ὑπὸ σαρκικῆς διανοίας, οὐ πνευματικῆς. Aber man beachte, dass die Sache so dargestellt ist, dass die σάρξ des Irrlehrers *personificirt* erscheint (vrgl. Rom. 8, 6.), als ob sie ihren eigenen νοῦς hätte, unter dessen Einwirkung er stolz gemacht wird. Durch diesen Einfluss ist der Mensch, der von ihm bestimmt wird, ἀνόητος (Gal. 3, 1. 3. Tit. 3, 3.), verfällt in ἐπιθυμίας ἀνοήτους (1. Tim. 6, 9.) und widersteht der Wahrheit als κατεφθαρμένος τὸν νοῦν (2. Tim. 3, 8.) und ἐσκοτισμένος τῇ διανοίᾳ (Eph. 4, 18.). — Der *Stolz* aber jener Leute lag darin, dass sie sich bei aller vermeintlichen Demuth, wie diess gewöhnlich bei schwärmerischen Richtungen der Fall ist, dünken liessen, mit der einfachen Erkenntniss und Befolgung des Evangeliums sich nicht begnügen, sondern eine absonderliche höhere Weisheit und Heiligkeit erreichen zu können. Gut *Theophyl.*: πῶς γὰρ οὐ σαρκικοῦ νοὸς κ. παχέος τὸ ἀθετῆσαι τὰ ὑπὸ Χριστοῦ λεχθέντα Joh. 3, 16. 17, 19. 10, 26 f. καὶ μυρία ὅσα.

V. 19. Dem θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλ. entsprechend. S. z. V. 18. — οὐ κρατῶν etc.) *nicht fest haltend* (sondern es los lassend, vrgl. Cant. 3, 4.: ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφῆκα αὐτόν) *das Haupt*, indem sie nämlich *Engel*-Vermittelung suchen. Treffend *Bengel:* „Qui non unice Christum tenet, plane non tenet.“ — ἐξ οὗ etc.) deckt die ganze Verkehrtheit dieses οὐ κρατῶν τ. κεφ. und die schlechthinige Nothwendigkeit des Gegentheils auf. οὗ ist nicht auf den Verbalbegriff zu beziehen (*Bengel's* Vorschlag: „ex quo sc. tenendo caput“), sondern auf das, was mit τὴν κεφαλ. bezeichnet war; aber οὗ ist *Neutr.*, nicht Mascul. (wie man *gewöhnlich* will), so dass es das Haupt nicht persönlich (ob-

wohl es Christus *ist)*, sondern *sächlich* aufnimmt: *woraus.* S. *Matthiae* p. 988. *Kühner* II. p. 504. Vrgl. *Maetzn.* ad Antiph. p. 201. Man kann auch τ. κεφαλ. attributiv nehmen: nicht festhaltend *als das Haupt* denjenigen, aus welchem u. s. w. *(Ewald)*, was jedoch weniger einfach und schwächer bezeichnend ist. ἐξ bezeichnet das *ursächliche Ausgehen* des nachher ausgedrückten Verhältnisses, vrgl. Eph. 4, 16. πᾶν τὸ σῶμα) also *kein* Glied ausgenommen, so dass *kein* Glied anderswoher zu erwarten hat, was vom Haupte aus dem gesammten Leibe bestimmt ist. — διὰ τῶν ἁφῶν κ. συνδεσμῶν ἐπιχορ. κ. συμβιβ.) Das Participial-Verhältniss zum folgenden Verbum ist: Von dem Haupte aus wird der ganze Leib ausgestattet und verbunden *und wächst* auf diese Weise, so dass also ἐξ οὗ weder *blos* die Participien, noch *blos* das Verbum, sondern *Beides* bestimmt; διὰ τ. ἁφ. κ. συνδεσμ. aber giebt an, wodurch das ἐπιχορ. κ. συμβιβ., vom Haupte ausgehend, *vermittelt* wird, nämlich *durch die* (leiblichen) *Empfindungen* (nicht *Gelenke*, wie gewöhnlich erklärt wird, s. z. Eph. 4, 16.). welche vom Haupte aus dem Körper zugeführt werden, und *die Bänder*, welche vom Haupte aus das Ganze in organischen Zusammenhang setzen. Man bemerke, dass ἐπιχορ. auf διὰ τ. ἁφῶν, und συμβιβ. auf κ. συνδεσμ. sich bezieht; Ersteres aber erläutert *Theophyl.* (vrgl. *Theodoret.)* treffend durch die Nerventhätigkeit, welche vom Haupte durch den ganzen Körper verbreitet werde, so dass ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐστι πᾶσα αἴσθησις κ. πᾶσα κίνησις. Wie nun der Leib vom Haupte aus durch den mittelst des Nervengeflechts geschehenden Contact der *Empfindungen* seine Instandsetzung empfängt, so würde die Gemeinde ohne Christum, von welchem aus ihr die Gefühle und Empfindungen im geistlichen Sinne, die Regungen und Thätigkeiten der höhern ζωή; zugeführt werden, ohne die betreffende Ausstattung sein. Vrgl. die Idee des Bildes vom Weinstock. Ferner: wie vom Haupte aus der ganze Körper mittelst der *Bänder*, welche Glied an Glied knüpfen, zu einem organischen Ganzen verbunden wird, so auch die ganze Gemeinde von Christo aus mittelst der Banden der christlichen Gemeinschaft (κοινωνία), welche der Gemeinschaft der Individuen den Zusammenhalt organischer Einheit geben. Der *Glaube* ist der *innere Grund* der ἁφῶν, nicht diese selbst (gegen *Bengel);* so auch die *Liebe* der innere Grund der συνδεσμῶν des mystischen Leibes, nicht diese selbst (gegen *Tertull., Zanch., Est., Beng.* u. M.); das *Wirkende* aber von Seiten Christi des Hauptes ist der *hei-*

lige Geist (Eph. 4, 4. 1. Kor. 12, 3 f. 7. al.). Unpassend deutet übrigens *Theodoret.* (vrgl. *Ewald*) die *συνδεσμοί* als die *ἀπόστολοι κ. προφῆται κ. διδάσκαλοι*, und *Böhmer:* die *ἁγιὰ* und *συνδεσμ.* seien die *Gläubigen.* Diese, wie auch die Lehrer, sind ja die *Glieder*, und *erfahren* mit, was hier vom ganzen Leibe ausgesagt wird. – *ἐπιχορηγούμ.*) *Darreichung empfangend*, ausgestattet werdend. Vrgl. zum *passiven* Ausdrucke Polyb. 4, 77, 2.: *πολλαῖς ἀφορμαῖς ἐκ φύσεως κεχορηγημένος*: 3, 75, 3. al. Diod. Sic. 1, 73. Sir. 44, 6. 3. Makk. 6, 40. Das *Compos.* bezeichnet das *Zukommen, Zugeführtwerden* der *χορηγία*. Vrgl. 2. Kor. 9, 10. Gal. 3, 5. Dion. Hal. 10, 54. *Womit* der Leib versehen werde, wird nicht gesagt, wie *χορηγεῖν* oft absolut gebraucht wird (s. z. B. die Stellen aus Polyb. b. *Schweigh.* Lex. p. 663.), und seine nähere Bestimmung aus dem Contexte zudenken lässt, welcher aber hier nicht auf *Nahrung* führt (*Grot., de Wette*), sondern auf das, was eben durch die *Gefühle* (*ἁφῶν*) hergestellt wird, nämlich die *Lebensthätigkeit*, welche dem Leibe ohne die verschiedenen Empfindungen fehlen würde. Vrgl. *Chrys.*: *τὸ εἶναι καὶ τὸ καλῶς εἶναι*, *Theophyl.*: *πᾶσα αἴσθησις κ. πᾶσα κίνησις*, und in der Anwendung: *λαμβάνει τὸ ζῆν κ. αὔξειν πνευματικῶς.* — *τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*) durch den Artikel als das Wachsthum Gottes schlechthin bezeichnet. *τοῦ θεοῦ* aber ist nicht Umschreibung des Superlativbegriffs (*Storr*), sondern Genit. *auctoris: welches Gott verleiht* (1. Kor. 3, 6. 7. *Winer* p. 221.), gegen welchen Sinn nicht *ἐξ οὗ* streitet (wie *Bähr* meint), da Gott Christo übergeordnet (1. Kor. 11, 3.) und das höchste wirkende Princip in der Gemeinde ist (1. Kor. 12, 6. Eph. 4, 6.). Eben so matt, wie durch nichts im Texte dargeboten ist die Fassung: „incrementum, quod Deus *probat*" (*Calvin, Bähr* *)). *Gemeint* ist die Zunahme zur *christlichen Vollkommenheit* (nicht speciell auf den christlichen *Tugendwandel* zu beschränken, so *Chrys., Oecum., Theophyl.* u. M.). Ueber die Verbindung des Verbi mit einem näher bestimmten Nom. conjugat. s. *Winer* p. 200 f. *Lobeck* Paralip. p. 507 f. — Die bei Classikern gangbare Form *αὔξω* im N. T. nur hier u. Eph. 2, 21.

V. 20 f. Nach diesen Warnungen V. 16—19. kommt nun P. noch einmal (vrgl. V. 11 f.) auf die beiden Hauptgrundlagen des christlichen Lebens, auf die *Todes-* (V. 20.) und *Auferstehungs*gemeinschaft (3, 1.) mit Christo zurück,

*) Vrgl. schon *Chrys.* u. *Oecum.*, welche *τοῦ θεοῦ* durch *κατὰ θεόν* erklären.

um an ersterer die Grundlosigkeit und Verkehrtheit der irrlehrerischen Speiseverbote (V. 20—23.) aufzuweisen, an letztere aber das Wesen der christlichen Sittlichkeit im Ganzen und Einzelnen, und somit den paränetischen Theil des Briefs (3, 1.—4, 6.) anzuknüpfen, dessen Inhalt dadurch den Charakter der innern sittlichen Nothwendigkeit hat. — εἰ ἀπεθάνετε etc.) Die von den Irrlehrern verlangte gesetzliche Abstinenz (s. nachher) steht im Widerspruche damit, dass die Leser bei ihrer Bekehrung in *die Gemeinschaft des Todes Christi* getreten, und dadurch von den στοιχείοις τοῦ κόσμου (s. z. V. 8.) los geworden sind, d. i. von den rituellen Religions-Anfängen der nichtchristlichen Welt, zu deren Kategorie auch die gesetzlichen Speiseverbote und die darauf gegründeten überlieferten Bestimmungen gehören. *In wiefern* man, mit Christo gestorben, mit den στοιχείοις ausser Verband getreten ist, lehrt V. 14., wornach durch den Tod Christi das Gesetz nach seinem Schuldverband abgestellt worden, mithin an den mit Christo Gestorbenen das Gesetz und Alles, was in diese Kategorie gehört, nichts mehr zu suchen hat, da Christus den Fluch des Gesetzes an sich hat vollziehen lassen, was, vermöge der Todesgemeinschaft seiner Gläubigen mit ihm, auch an Letzteren geschehen ist, womit aber eben das bis dahin für sie bestandene verpflichtende Schuldverhältniss aufgehört hat. Vrgl. Gal. 2, 19. 4, 3. 9. Rom. 7, 4. al. — ἀποθνήσκειν mit ἀπό, *absterben von etwas los, moriendo liberari a* (Porphyr. de abstin. ab esu anim. 1, 41.) ist nur hier im N. T., sonst mit Dat. Gal. 2, 19. Rom. 6, 2., wobei die nämliche *Sache* anders *vorgestellt* ist. Zu beachten ist übrigens, dass auch *Christus selbst* von den στοιχείοις losgestorben ist, da er dem Gesetze unterworfen und, obwohl sündlos, den Fluch desselben auf sich zu nehmen bestimmt war, daher er erst durch den Tod im Gehorsam gegen den Vater (Phil. 2, 8. Rom. 5, 19.) von diesem Verbande los wurde. Vrgl. z. Gal. 4, 4. Mit Unrecht leugnet *Huther*, dass ein solches ἀποθανεῖν von Christo ausgesagt werden könne, und nimmt daher eine Redekürze an: „Wenn ihr durch euer Sterben mit Christus den στοιχείοις τοῦ κόσμου abgestorben seid.“ So auch *Schenkel*, vrgl. *Dalmer*. — τί ὡς ζῶντες etc.) *warum werdet ihr, als wäret ihr noch lebendig in der Welt, befehliget: fasse nicht an* u. s. w. Solche Befehle sind für die, welche nicht, wie ihr, abgestorben sind u. s. w. S. das Vorherige. Als ἀποθανόντες σὺν Χ. ἀπὸ τ. στοιχ. τ. κόσμ. seid ihr als nicht mehr lebendig im Bereiche des nichtchristlichen κόσμος, sondern als dieser

Lebenssphäre wirklich enthoben (dem himmlischen *πολίτευμα* angehörig, Phil. 3. 20.) zu betrachten. *δογματίζειν*, nur hier im N. T., öfter aber bei den LXX. u. Apokr. (s. *Schleusn.* Thes. II. p. 182.) u. bei den Vätern u. Concilien (s. *Suicer.* Thes. I. p. 935.), heisst nichts anderes als *decretiren* (Diod. Sic. 4, 83. Diog. L. 3, 51. Arrian. Epict. 3, 7. Nicarch. 11. Est. 3, 9. 2. Makk. 10, 8. 15, 36. 3. Makk. 4, 11.), und ist *passivisch* zu fassen: *warum decretirt man euch (vobis)*, so dass es nicht ein *Vorwurf* (das Tadelnde des Ausdrucks trifft vielmehr die *Irrlehrer)*, sondern eine *Warnung* der Leser ist (vrgl. V. 16. 18.), welche noch nicht verführt waren (1, 4. 2, 5.). Vrgl. *Calvin.* Dass die Leser das *passive Subject* sind, ist ganz regelrecht, da das Activ. den Dativ bei sich hat, *δογματίζειν τινι* (2. Makk. 10, 8.), s. *Kühner* II. p. 34 f. Die *gewöhnliche* Fassung nimmt *δογματ. medial*, und zwar entweder: warum *lasset ihr euch Gebote stellen (Huther)*, *Satzungen auflegen (de Wette)?* vrgl. *Bähr, Böhmer. Olsh., B. Crus.*; noch stärker *Beng.:* placita *suscipere*, und *Nösselt* (so auch *Rosenm., Heinr.* u. M.) gar: decreta *sequi* *); oder: warum *machet ihr euch* Satzungen *(Ewald)?* vrgl. Vulg. *decernitis.* Aber so würde ein *Tadel der Leser* herauskommen, und *ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ* würde die Unangemessenheit ihres Verhaltens zu ihrem Christenstande ausdrücken, welcher Vorwurf dem sonstigen Inhalte des Briefes gänzlich nicht entspräche. Vielmehr bezeichnet *ὡς ζῶντες ἐν κ.* die falsche Betrachtungsweise des Christenstandes der Leser von Seiten der *Irrlehrer*, welche eine solche Stellung gegen sie einnahmen, als wären sie noch nicht todt für die Welt (Gal. 6, 14.), was sie doch durch ihre Gemeinschaft mit Christo *sind* (3, 3. Gal. 2, 19 f. 2. Kor. 5, 14 f.). Ganz wort- und contextwidrig missverstanden ist übrigens *ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ* von *Bähr:* „als könnte man überhaupt *durch Aeusserliches zum Leben und Heil gelangen.*“ Vrgl. vielmehr den Gedanken des *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* Rom. 7, 5. — *μὴ ἅψῃ* etc.) lebendig concrete Darstellung der betreffenden irrlehrerischen *δόγματα* in einer „compendiaria mimesis“ *(Flacius).* Die *dreifache* Bezeichnung drückt das *Angelegentliche* der Enthaltungs-Forderung aus, und das Verhältniss der drei Verbote ist so, dass das erste *μηδέ auch nicht*, das zweite aber *ne — quidem* ist, mithin das letzte Moment zu den beiden ersteren zusammen sich klimaktisch verhält: *nicht anfassen, auch*

*) Vrgl. schon *Chrys.*: πῶς τοῖς στοιχείοις ὑπόκεισθε; ähnlich *Theodoret.*

nicht schmecken, nicht einmal berühren sollst du! Was als *Object* dieses gebotenen ἀπέχεσθαι (1. Tim. 4, 3.) gemeint sei, *wusste* der Leser, und die Weglassung macht die Darstellung nur desto kräftiger und straffer. Ganz grundlos *Steiger:* die Verschweigung sei von den Irrlehrern selbst geschehen aus Furcht und Heuchelei. Aus den Worten selbst aber (γεύσῃ) und aus dem folgenden Contexte (s. V. 23.) erhellt, dass die Verbote gewisse *Speisen und Getränke* (vrgl. V. 16.) betrafen, und es ist durchaus eigenmächtig, noch Anderes mit einzumischen, wie selbst *de Wette* noch mit auf den *Geschlechtsumgang* bezieht (θιγγάνειν γυναικός, Eur. Hipp. 1044. u. a.; s. *Monck.* ad Eur. Hipp. 14. *Valck.* ad Phoen. 953.), während *Andere* ἅψῃ und θίγῃς in gegenständlicher Beziehung unterschieden, wie z. B. *Estius: jenes* gehe auf unreine Gegenstände, wie die Kleider einer Menstruirenden, *dieses* auf das Kaufen und Verkaufen unreiner Speisen; *Erasm., Zanch.*: *jenes* betreffe Leichen, *dieses* heilige Gefässe u. s. w.; *Grot.: jenes* beziehe sich auf Speisen, *dieses* auf die „vitandas feminas", worauf *Flatt* u. *Dalmer* (s. auch *Homberg* u. *Hammond)* ἅψῃ beziehen (1. Kor. 7, 1.). Andere anders; willkürlich auch *Böhmer:* θίγῃς gehe auf das *Oel,* welches Essener und andere Theosophen für eine *labes* gehalten. Dass aber P. bei ἅψῃ und θίγ. an gar kein bestimmtes Object gedacht habe, ist nicht einmal wahrscheinlich (gegen *Huther*), weil eben γεύσῃ dazwischen steht, und V. 23. auf Speise-Enthaltung, nicht zugleich auf irgend Anderes, hinführt. — Nach dem stärkern ἅψῃ, *fasse an,* ist das subtilere θίγῃς, *berühre,* treffend dem klimaktischen Fortschritte entsprechend. Vrgl. zur Unterscheidung beider Worte Xen. Cyrop. 1, 3, 5.: ὅταν μὲν τοῦ ἄρτου ἅψῃ, εἰς οὐδὲν τὴν χεῖρα ἀποψώμενον (σὲ ὁρῶ), ὅταν δὲ τούτων (dieser Leckergerichte) τινὸς θίγῃς, εὐθὺς ἀποκαθαίρῃ τὴν χεῖρα εἰς τὰ χειρόμακτρα, auch 5, 1, 16. — Ueber den *Aor.* θιγεῖν (ein Praes. θίγειν statt θιγγάνειν ist nirgends anzunehmen) s. *Schaef.* ad Greg. Cor. p. 990. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 804.

V. 22. Zu parenthesiren ist nicht μὴ ἅψῃ — ἀποχρήσει (*Er. Schmid, Heinr.* u. M.), sondern blos ἅ ἐστιν — ἀποχρ. (*Griesb., Lachm., Scholz, Ewald*): denn die Structur geht ununterbrochen bis θίγῃς fort, wird nun erst durch das Urtheil ἅ ἐστι π. εἰς φθ. τ. ἀποχρ. unterbrochen, und läuft dann mit κατὰ τὰ ἐντάλμ. etc. weiter. — ἅ ἐστι bis ἀποχρ. ist ein eingeschaltetes *) *Urtheil des Ap.* über das-

*) *eingeschaltet*, denn es ist nur eine *beiläufige* Bemerkung gegen

jenige (die Speisen und Getränke), was die Irrlehrer durch μὴ ἅψῃ etc. verboten: *was insgesammt zum Untergang bestimmt ist**) *durch den Verbrauch.* — woraus fühlbar werden soll, wie *ungereimt* es sei, an solche Dinge, „quorum omnium is usus est, ut usu pereant" (*Castal.*), die Bedingung des ewigen Heils zu knüpfen, indem man auf die Enthaltung von denselben dringt. Es liegt die nämliche Argumentation zu Grunde wie Matth. 15, 17. vrgl. 1. Kor. 6, 13. Sonach ist φθορά von dem durch die natürliche Auflösung (Verdauung) der Speisen und Getränke geschehenden Untergange derselben gemeint, und dieser Vorstellung entspricht ganz das gewählte Compos. τῇ ἀποχρήσει, welches wie *abusus* das *Aufbrauchen*, die *Consumtion* bezeichnet (Plut. Mor. p. 267. E. *Davis.* ad Cic. N. D. 4, 60.). Einstimmig erklären so schon *Chrys.*, *Theodoret.* (εἰς κόπρον γὰρ ἅπανια μεταβάλλεται), *Oecum.* (φθορᾷ γάρ, φησιν, ὑπόκειται ἐν τῷ ἀφεδρῶνι), *Theophyl.*, ferner *Erasm.*, *Luther.* *Beza*, *Calvin*, *Wolf.* *Grot.*, *Mich.* u. V., auch *Böhr*, *Steiger*, *Olsh.*, *Ewald.* Nach *Anderen* aber, welche ἃ — ἀποχρ. ebenfalls als eingeschaltetes Urtheil betrachten, soll ἅ auf jene Verbote, ἀποχρ. auf den *Gebrauch*, d. i. die *Befolgung* derselben, und φθορά (vrgl. Gal. 6, 8.) auf das Verderben der Befolgenden bezogen werden: *welche* δόγματα *alle durch den Gebrauch zum* (ewigen) *Verderben gereichen.* So *Ambros.*, *Augustin.*, *Corn. a Lap.*, *Calixt.*, *Heum.*, *Junk.* Falsch; denn ἀπόχρησις heisst niemals blos *Gebrauch*, und selbst das einfache χρῆσις wäre im Sinne von τήρησις eine unpassende Bezeichnung, ja der ganze Zusatz, „durch den Gebrauch" wäre höchst überflüssig und sich von selbst verstehend. Wegen ἀποχρ. sprachlich zu verwerfen ist daher auch die Auskunft, dass ἃ — ἀποχρ. noch *Worte der Irrlehrer* seien, welche P. mit Ironie wiedergebe: „*omnia haec* (vetita) *usu suo perniciem afferunt*" *Heinr.* Diese Erklärung verbessert *Schenkel* nur scheinbar, indem er zwar den Sinn *Verbrauch* halten, diess aber gleich *Genuss* nehmen will, womit ja doch nur eine einfache χρῆσις herauskäme und das Compositum bedeutungslos bliebe. *Andere* haben (wie auch *Tisch.*) *keine Parenthese* angenommen, und das Ganze bis ἀνθρώπων zusammengefasst wie *Kypke:* diess Alles, was die Irrlehrer

jenes δογματίζεσθαι; der Hauptgrund gegen dasselbe liegt in εἰ ἀπεθάν. σὺν X.

*) ἐστὶν εἰς φθοράν, es *dient* zu Vernichtung, d. h. es dient dazu, *vernichtet zu werden.* S. überh. *Winer* p. 165. *Buttm.* neut. Gr. p. 131. Vrgl. Sap. 4, 18. Sir. 34, 10. Judith 5, 21. 24. 8, 22.

verbieten, gereicht durch den Verbrauch zum („sittlichen", *de Wette)* Verderben, „si sc. ex doctorum Judaicorum praeceptis et doctrinis hac de re judicium feratur" *). So *Vatabl., Storr, Flatt, Böhmer, de Wette, B. Crus. (Huther* entscheidet sich nicht zwischen dieser und unserer Fassung). Allein auch hiergegen ist, dass das Compos. ἀποχρήσει ganz *unmotivirt* wäre („dadurch, dass man es verbraucht, also für verstattet erachtet", *B. Crus.)*, da nicht der *Verbrauch*, sondern überhaupt der *Gebrauch* nach den Satzungen jener Leute seelenverderblich war. Nur bei unserer Fassung ist ἀποχρήσει *motivirt*, und zwar durch den *acuminösen* Zusammenhang mit εἰς φθοράν, wobei aber sowohl von ἀποχρ. als von εἰς φθορ. der betroffene Gegenstand der *nämliche* (die verbotenen Speisen) sein muss. Die Einwände *de Wette's* (und *Schenkel's)* sind unzutreffend, da der Gedanke der Parenthese ἅ — ἀποχρ. nicht sonderbar, sondern paulinisch-sinnreich ausgedrückt ist, die Worte κατὰ τὰ ἐνιάλμ. etc. aber, an δογματίζεσθε angeschlossen, keinesweges überflüssig sind (s. nachher), diese Anschliessung auch eben so wenig erfordert, die Parenthese schon mit μὴ ἅψῃ anzufangen und so Disparates zusammen einzuschliessen; denn μὴ ἅψῃ etc. gehört noch enge zu δογματ., dessen Inhalt es ist, und κατὰ τὰ ἐντάλμ. etc. schliesst sich dann, nach der kurzen beiläufigen Einschaltung, an δογματ. *und* dessen Inhalt (μὴ ἅψῃ etc.) an. — κατὰ τὰ ἐντάλματα etc.) *Gemäss den Geboten und Lehren der Menschen*, nicht zufolge göttlicher Vorschrift, wurde ihnen von den Irrlehrern jenes μὴ ἅψῃ etc. decretirt. Diess Moment, an δογματίζ. angeschlossen, ist nicht überflüssig (gegen *de Wette)*, da ja δόγμα an sich *Befehl überhaupt* ist, und auch ein auf *göttlicher* Auctorität beruhender sein kann, sondern lässt das Widerspiel, in welchem jenes δογματίζεσθαι mit dem ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ etc. steht, vollständig hervortreten. Denn es waren nicht etwa die Speiseverbote des Mos. Gesetzes, als solche und sie allein, was die Irrlehrer decretirten, (obwohl auch diese schon mit dem ἀπεθάνετε σὺν X. etc. unvereinbar gewesen sein würden), sondern solche Speiseverbote, welche in menschlichen (essäischen)

*) Aehnlich *Dalmer*, welcher jedoch τῇ ἀποχρ. unter unmittelbarem Anschluss an κατὰ τὰς διδασκ. etc. *Missbrauch* fasst. Aber im Sinne von *Missbrauch* (καταχρῆσις, παραχρῆσις) kommt zwar ἀποχρῆσθαι (Dem. 215. 8. Herodian. 5, 1, 13.), aber nicht ἀποχρῆσις vor, obwohl es schon *Er. Schmid, Schoettg., Zachar.* so nahmen, wie auch *Grimm* in s. Clavis N. T.

Bestimmungen, Erweiterungen und Ausspinnungen jener bestanden (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* V. 8.). Darin, nicht in bloser Wiederaufrichtung des durch Christum abgestellten Mos. Gesetzes (*Chrys.* u. V.) lag es, dass das *δογματίζεσθαι menschlich* normirt war, ohne göttliche Auctorität und Gewähr. Uebrigens ist *διδασκ.* nicht *synonym* mit *ἐντάλμ.*, sondern *weiter* als dieses (Matth. 15, 9. Mark. 6, 7. steht der engere Begriff als nähere Bestimmung *nach*), so dass Beides zusammen *die präceptive und überhaupt* (*καί*) *doctrinale Norm* angiebt.

V. 23. *Und von welcher Art und Beschaffenheit* ist das, was ich eben *τὰ ἐντάλματα κ. διδασκαλ. τῶν ἀνθρ.* nannte? — *ἅτινα*) die *ἐντάλματα κ. διδασκ. τ. ἀνθρ. der Kategorie nach* (s. *Kühner* II. p. 497.): *welcherlei.* Anders war die Vorstellung bei *ἅ* V. 22., wodurch das Betreffende nicht als *Gattung* von Dingen, sondern rein gegenständlich, als bloses *Object*, gedacht war. — *ἐστί*) gehört zu *ἔχοντα*, ohne jedoch mit diesem gleich *ἔχει* zu sein, sondern einführend, was das *ἅτινα* seiner Beschaffenheit nach *sei.* Gehörte es zu *οὐκ ἐν τιμῇ τινι (Bähr)* oder zu *πρὸς πλησμ. τ. σ. (Beng., Schenkel)*, warum sollte es nicht dazu *gesetzt* sein? es gehört aber nicht dazu, da *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* der negative Gegensatz von *ἐν ἐθελοθρ.* etc., *πρὸς πλησμ. τ. σαρκ.* aber dem *ἐν ἀφειδ. σώμ.* entgegengestellt, mithin Beides dem *λόγον μ. ἔχοντα σοφ.* mit *untergeordnet* ist. — *λόγον ἔχειν*, von Vielen (s. schon *Hieron.* Algas. 10.: „imaginem habere") dem ungefähren Sinne nach *speciem* oder *praetextum habere* erklärt (s. *Kypke, de Wette, Dalmer* u. M. auch *Köster* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 318.), kann, je nachdem für *λόγος* die Bedeutung *ratio* oder *sermo* anzunehmen ist, entweder heissen: *Grund haben* (so in den Stellen aus *Demosth.*, Dionys. Hal. u. Lesbonax b. *Kypke* u. aus Plato b. *Ast* Lex. II. p. 257., aus Polyb. b. *Schweigh.* Lex. p. 370.), wobei der Grund allerdings auch ein nur scheinbarer, ein Vorwand sein kann (vrgl. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 36.), ferner *Einsicht haben* von etwas (oft so b. Plato, s. *Ast* l. l.), *Rücksicht auf etwas nehmen* (Herod. 1, 62. Plat. Tim. p. 87. C.), oder aber: *einen Ruf haben*, so dass man in irgend einer Beziehung Gegenstand der Rede, der Sage u. dergl. ist; s. z. B. Plat. Epin. p. 987. B.: *Ἑωσφόρος — — Ἀφροδίτης εἶναι σχεδὸν ἔχει λόγον (dicitur)*, Herod. 5, 66.: *λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι*, vrgl. 9, 78. (das Nämliche in anderer Vorstellungsform: *λόγος ἔχει τινα*, Herod. 7, 5. u. oft). Letztere Bedeutung (nicht *rationem*, wie *Vulg.* hat) ist hier fest zu halten, weil

ihr das nachherige *οὐκ ἐν τιμῇ τινι*, dieses richtig gefasst (s. nachher), pragmatisch entsprechend und sinngemäss correlat ist. Daher: *was einen Ruf von Weisheit hat.* — *μέν*) ohne nachfolgendes *δέ*, aber nicht überflüssig (*Hieron.* Algas. 10.); sondern dem Ap. schwebte der Gegensatz vor: einen *Ruf* zwar, *aber nicht die Wirklichkeit, οὐ δύναμιν. οὐκ ἀλήθειαν*, *Chrys.* Diess auszudrücken aber unterliess er, durch den Verlauf seiner Rede abgeleitet, so dass er, statt mit *δέ* das Gegentheil von *λόγον* zu bringen, ohne *δέ*, und nicht dem *λόγον*, sondern dem *ἐν ἐθελοθρ.* etc. entgegengesetzt, *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* folgen lässt, woraus der Sache nach zu entnehmen ist, was bei *λόγον μέν* auszudrücken beabsichtigt war. S. schon *Erasmus* Annot. u. überh. *Winer* p. 507. *Buttm.* neut. Gr. p. 313. *Klotz* ad Devar. p. 656. *Mätzn.* ad Antiph. p. 153. — *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ*) *instrumental*, angebend, wodurch es von Seite derer, welche jene Gebote und Lehren stellen, bewirkt wird, dass dieselben einen Ruf von Weisheit haben: *durch selbstgewählte Verehrung*, d. i. durch einen Cultus, welcher nicht göttlich geboten, sondern das Werk eigener Willkür ist. Was damit *gemeint* sei, *wusste* der Leser, und nach V. 18. ist unzweifelhaft, dass *Engel*dienst wesentlich und vornehmlich dazu gehörte, obwohl er, bei der Allgemeinheit des Ausdrucks an u. St, nicht ausschliesslich gemeint sein muss, sondern auch noch andere Cultus-Willkür eingeschlossen sein kann. Das *Substant. ἐθελοθρ.* kommt sonst nicht vor; das *Verb.* aber *ἐθελοθρησκεῖν* erklärt *Suidas: ἰδίῳ θελήματι σέβειν τὸ δοκοῦν*, und *Epiph.* Haer. 1, 16. erläutert den Namen Pharisäer: *διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν παρ' αὐτοῖς νενομισμένην.* Vrgl. *ἐθελοδουλεία, ἐθελοκάκησις, ἐθελοκίνδυνος, ἐθελόπορνος, ἐθελοπρόξενος* (Thuc. 3. 70, 2., wo der *Schol.* erklärt: *ἀφ' ἑαυτοῦ γενόμενος καὶ μὴ κελευσθείς* etc.) u. a. m. — *ταπεινοφροσ.*) vom Gesichtspunkte der Irrlehrer aus (vrgl. V. 18.), was *diese* so nannten, obwohl es in der That darin bestand, dass sie (wie es bei aller falschen Demuth ist) mit geistlichem Dünkel (vrgl. V. 18. und hernach *πρὸς πλησμον. τ. σαρκός*) sich darin gefielen, sich selbst über Gebühr gering zu achten, welche ethische Selbstverachtung im Verhältnisse zu Gott die *ἐθελοθρησκεία*, und gegen den Leib *Schonungslosigkeit* durch verkehrte Entsagung und kasteiende Askese, der christlichen Freiheit entgegen, mit sich führte *). Zu *ἀφειδίᾳ* vrgl. Plat. De-

*) *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 72. hat jetzt mit Recht seine frühere

fin. p. 412. D. Plut. Mor. p. 762. D., ferner *ἀφειδεῖν βίου* Thuc. 2, 43., *ψυχῆς* Soph. El. 968., *σωμάτων* Lys. 2, 25. Diod. Sic. 13, 63. — *οὐκ ἐν τιμῇ τινι*) von *Hofm.* missverstanden („*nicht als irgendwem erzeigte Verehrung*", so dass also *τινί* aneignender Dativ wäre), heisst: *nicht durch irgend etwas, was eine Ehre ist*, nicht durch irgend etwas Ehrenhaftes, wodurch jener Ruf in der Wahrheit begründet und gerecht erscheinen würde. Der Ausdruck ist *gewählt*, um den *λόγος σοφίας* als *Ruf ohne Ehre*, d. i. ohne ehrenwerthes Substrat auf Seiten der Betreffenden, erscheinen zu lassen. Gewählt ist auch das folgende *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*, wobei *πλησμον.* auf *ἀφειδίᾳ*, und *τῆς σαρκ.* auf *σώματος* pragmatisch zurückblickt, und einen sinnvollen ethischen Contrast herausstellt: *behuf Vollsättigung des Fleisches.* Jene Gebote und Lehren haben einen Ruf von Weisheit u. s. w., *um dadurch der sündhaften sinnlichen Menschennatur volle Befriedigung zu gewähren.* So wird, während der Weisheitsruf unter Anderem auch durch *Kasteiung* des *Leibes* vermittelt wird, das *Fleisch gesättiget;* das sarkische Gelüste dieser Menschen bekommt, indem sie ihre Lehren und Gebote als weise gelten sehen, dadurch Nahrung vollauf zugeführt. *Welches* Gelüste des Fleisches aber P. im Auge hat, ist aus der Sache selbst und aus V. 18. unzweifelhaft, nämlich das des *Stolzes*, welches durch jenes *λόγον σοφίας ἔχειν* sich geschmeichelt und befriediget fühlt. Mit dieser unserer Fassung von *οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς* stimmen im Wesentlichen nach *Hilar.* („Sagina carnalis sensus traditio humana est") *Bengel, Storr, Flatt, Böhmer, Steiger, Bähr, Huther, Dalmer, Schenkel*, vrgl. auch *Beza*, welcher *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* etc. als Gegensatz von *λόγον μὲν ἔχ. σοφ.* unter Ergänzung von *δέ* betrachtet: „nec tamen ullius sunt pretii,

---

Fassung von *ἀφειδίᾳ* als *Adjectiv.* (s. dagegen m. zweite Aufl. p. 274.), mithin als Eigenschaft von *ἐθελοθρ.* u. *ταπεινοφρ.*, aufgegeben. Er beharrt aber bei der Streichung von *καί* vor *ἀφειδ. σωμ.*, und nimmt letzteres als Apposition zu *ἐθελοθρ. κ. ταπεινοφρ.*, wodurch ausgesagt werde, dass diese selbstwillige Frömmigkeit und Demuth eine blos gegen den Leib geübte Härte sei. Allein die Weglassung von *καί*, welches *Lachm.* in Klammern hat, ist durch B. u. einige Lat. Väter zu schwach bezeugt, auch kann ihrem Sinne nach die *ἀφειδία σώματος* nicht Näherbestimmung von *ἐθελοθρ.* u. *ταπεινοφροσύνη*, sondern muss etwas *Anderes* sein, welches *neben* diesen Momenten statt findet und *mit ihnen verbunden* ist. Es sind nicht zwei, sondern drei Punkte, durch welche das *λόγον ἔχειν σοφίας* bewirkt wird.

quum ad ea spectent, quibus farcitur caro," welches letztere aber den den Worten zugetragenen Sinn haben soll: „quum in cibo et potu sita sint, in quibus non est positum regnum Dei." Bei Weitem die *Meisten* jedoch beziehen *ἐν τιμῇ τινι* auf die dem *Leibe* (oder der *σάρξ*, s. *Luther*) zu erweisende Ehre, und *πρὸς πλησμ. τ. σαρκ.* auf die *leibliche Sättigung*, so dass der Sinn herauskommt: *nicht in einiger Werthschätzung des Körpers zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse* *); „sentit apost., sapientiam illam aut praecepta talia esse, per quae corpori debitus honor, pertinens ad expletionem, i. e. justam refectionem carnis, subtrahatur", *Estius*. So im Wesentlichen *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Theod. Mopsv.*, *Pelag.*, *Erasm.*, *Luther*, *Melanth.*, *Calvin*, *Muscul.*, *Clarius*, *Zeger*, *Er. Schmid*, *Zanch.*, *Vatabl.*, *Calov.*, *Corn. a Lap.*, *Wolf*, *Mich.*, *Nösselt*, *Rosenm.* u. M. auch *de Wette* u. *B. Crus.* Entscheidend dagegen aber ist 1) dass *ἐν τιμῇ τινι*, wie die Wiederholung von *ἐν* zeigt, Gegensatz nicht blos von *ἐν ἀφειδίᾳ σώματος*, sondern von dem ganzen zusammengehörigen *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ — σώματος* ist, daher die Beziehung auf die dem *Leibe* zu erweisende Ehre contextmässig nicht befugt erscheint **); ferner 2) dass zur Bezeichnung der blosen *Sättigung* hier grade, wo P. doch nur eine *πρόνοιαν τῆς σαρκός* wie Rom. 13, 14. im Auge haben könnte, der Ausdruck *πλησμονήν* sehr ungehörig wäre ***), da derselbe die *Anfüllung*, *Vollsättigung* bezeichnet, auch Ex. 16, 3. (s. überh. die Stellen aus d. LXX. b. *Schleusn.* Thes. IV. p. 375 f. vrgl. Plat. Leg. 8. p. 837. Xen. Mem. 3, 11, 14. rep. Lac. 2, 5. Cyrop. 4, 2, 40. Lucian. Nigr. 33. Ep. Saturn. 28. Polyb. 2, 19, 4.); endlich 3) dass die Abwechselung von *σώματος* und *σαρκός*, falls letzteres nicht in ethischer Beziehung gemeint wäre, unmotivirt erscheinen würde, während bei unserer Fassung *σαρκός* mit *σώματος* in so sinniger Correlation steht, wie *πλησμονήν* mit *ἀφειδίᾳ*. Diese Gründe auch gegen *Ewald*: „was sehr weise scheint, aber *in gar keinem Werthe*, vielmehr ganz unnütz ist *zur*

*) „Gott will den Leib geehrt haben, d. i. er soll sein Futter, Kleider u. s. w. zur Nothdurft haben, und nicht mit unerträglichem Fasten, Arbeit oder unmöglicher Keuschheit verderbt werden, wie der Menschen Lehre thun," *Luther's* Glosse.

**) Diess auch gegen *Olsh.*, welcher bei *ἐν τιμῇ τινι* die Erklärung von der Achtung des *Leibes*, bei *πρὸς πλησμ. τ. σαρκ.* aber *unsere* Erklärung befolgt.

***) Um so ungehöriger grade (gegen *Er. Schmid*) den Kasteiungen der Irrlehrer gegenüber.

Sättigung des Fleisches, welches doch auch sein Recht fordert, wenn der Mensch nicht freventlich sein irdisches Leben zerrütten oder gar zerstören will (2. Kor. 10, 3.)." Eigenthümlich bringt *Grot.* grade den den Worten und der Absicht des Ap. entgegengesetzten Sinn heraus: „*Habent ista rationem non stultam, si adsint cautiones*", wenn sie nämlich „*sponte suscipiantur*" (ἐν ἐθελοθρ.) „non abominando ea, quae Deus creavit"), ferner „*cum ea modestia animi, quae alios aliter viventes non damnat*" (ταπεινοφρ.), und wenn sie „*propositum habeant dure tractare corpus neque carni obsequi ad saturitatem*" (ἀφειδ. σώμ. οὐκ ἐν τιμ. τ. πρ. πλ. τ. σ.).

Kap. III.

V. 4. Statt ὑμῶν, welches *Griesb.* gebilliget u. *Lachm.* am Rande hat, haben *Elz., Lachm., Scholz, Tisch.*: ἡμῶν, gegen C. D.* E.* F. G. Sin. Minusk. Arm. Slav. ed. Vulg. It. u. v. Väter (nicht Or.); A. hat eine Lücke. Bei dieser bedeutenden Zeugenschaft für ὑμῶν, und da das folgende καὶ ὑμεῖς den Personenwechsel den Schreibern nahe legte, wie denn auch der Anfang einer Lection bei V. 4. dem Einkommen des allgemeinen ἡμῶν nur günstig sein konnte, ist ὑμῶν mit mehr Grund für ursprünglich, als für eine Wiederholung aus V. 3. zu erachten. — V. 5. ὑμῶν) fehlt zwar bei B. C.* Sin.* Minusk. Clem. Or. (fünfmal), hat aber alle Verss. für sich, und daher nicht hinreichende Zeugen gegen sich, um als zugesetzte Ergänzung verworfen zu werden. — δι' ἅ) C.* D.* E.* F. G. Clar. Germ.: δι' ὃ oder διό. Richtig; die Recepta ist Aenderung nach der Mehrheit der vorhergehenden Objecte. — ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τ. ἀπειθείας) fehlt bei B. D.* (?) Sahid. Aeth. Clem. (?) Ambrosiast.; eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Die Gegenzeugen sind zu schwach zur Verwerfung, zumal bei der sonstigen Uebereinstimmung d. St. mit Eph. 5, 6. und bei der Unvollständigkeit des Gedankens, welche bleiben würde, wenn jene Worte wegfallen, welche *Reiche* mit Recht vertheidiget. — V. 7. Statt τούτοις haben *Elz., Scholz.*: αὐτοῖς, gegen entscheidende Codd., obwohl von *Reiche* geschützt. — V. 11. Vor ἐλεύθ. hat *Lachm.* καί; zwar nach erheblichen Zeugen (nicht B. C. Sin.), doch zufolge der beiden ersten Glieder des Verses leicht eingeschlichener Zusatz, welchen fast die nämlichen Zeugen (nicht A.) auch schon vor Σκύθης haben. — V. 12. Statt οἰκτιρμοῦ hat *Elz.* οἰκτιρμῶν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 13. ὁ Χριστός) *Lachm.*: ὁ κύριος, nach A. B. D.* F. G. 213. Vulg. It. Aug. (einmal) Pel. Richtig. Die Recepta ist Interpretament, statt dessen auch ὁ θεός (Sin.), *Deus in Christo* (Aug. einmal) und θεός

τοῦ Χριστοῦ (Arm.) sich findet. — V. 14. ὅς) A. B. C. F. G. Vulg. It. Clem. Chrys. haben ὅ, welches *Griesb.* gebilligt und *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen haben. ὅς und die Recepta ἥτις sind Besserungen. — V. 15. Statt τοῦ Χριστοῦ hat *Elz.* τοῦ Θεοῦ, gegen entscheidende Zeugen, aus Phil. 4, 7. — V. 16. Die beiden καί vor ὑμν. und ᾠδαῖς sind mit *Lachm.* u. *Tisch.* (*Scholz* hat nur das erste gestrichen) nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. Aus Eph. 5, 19. zugesetzt. — ἐν χάρ.) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐν τῇ χάρ., was nach B. D.* E.* F. G. Sin.** Clem. Chrys. Theodoret. vorzuziehen ist. Der Artikel ward als entbehrlich übergangen. — Nach weit überwiegenden Zeugen (auch Sin.) ist nachher mit *Lachm.* ταῖς καρδίαις ὑμ. τῷ Θεῷ, nicht τῇ καρδίᾳ ὑμ. νῷ κυρίῳ (*Elz.*, *Reiche*) noch τῇ κ. ὑμ. τῷ Θεῷ (*Tisch.*) zu lesen. Vrgl. Eph. 5, 19. — V. 17. κυρίου Ἰησοῦ) *Lachm.*: Ἰησοῦ Χριστοῦ, was nach A. C. D.* F. Minusk. Verss. u. Vätern aufzunehmen ist. Sin. hat κυρ. Ἰησοῦ Χρ. — καὶ πατρί) καί ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. nach A. B. C. Sin. Minusk. Verss. u. Vätern. Aus Eph. 5, 20. — V. 18. Nach τοῖς hat *Elz.* ἰδίοις, gegen entscheidende Zeugen; aus Eph. 5, 22. — V. 19. Nach γυναῖκας hat *Lachm.* ὑμῶν, welches erhebliche Zeugen für sich hat, und um so mehr aufzunehmen ist, da Eph. 5, 25. ἑαυτῶν steht. Die Auslassung geschah leicht, da vorher auch τοῖς ἀνδράσιν ohne Genitiv-Bestimmung war. — V. 20. Statt ἐν κυρίῳ hat *Elz.* τῷ κυρίῳ, was nach entscheidenden Zeugen als Auslassung des scheinbar entbehrlichen ἐν zu betrachten ist. — V. 21. ἐρεθίζετε) *Lachm.*, *Scholz*, wie auch *Griesb.* empfahl: παροργίζετε, zwar nach A. C. D.* E.* F. G. L. Sin. (παροργιζεται) Minusk. Vulg. It. Theodoret. ms. Theoph., aber aus Eph. 6, 4. — V. 22. *Elz.*, *Tisch.* haben ὀφθαλμοδουλείαις, was *Reiche* billiget. Aber ὀφθαλμοδουλείᾳ (empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Scholz*) lesen A. B. D. E. F. G. Minusk. Damasc. Theoph., wie auch Chrys. durch κατ' ὀφθαλμοδουλείαν für den Singul. zeugt. Der Singul. ist vorzuziehen als überwiegend beglaubiget, und weil die Endsylbe AI (ᾳ) sehr leicht die Umsetzung in den Plur. herbeiführen konnte. Wäre der Sing. aus Eph. 6, 6. eingekommen, so würde die Lesart des Chrys. κατ' ὀφθ. häufiger sein. — Statt κύριον hat *Elz.* θεόν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 23. καὶ πᾶν ὅ,τι ἐάν) Die Lesart ὃ ἐάν, welche *Griesb.* gebilliget, *Lachm.*, *Scholz*, *Tisch.* aufgenommen haben, ist entschieden bezeugt; die Recepta ist aus V. 17. — V. 24. τῷ γὰρ) γάρ hat so erhebliche Zeugen gegen sich, dass es als Verbindungszusatz mit *Lachm.* u. *Tisch.* (verurtheilt auch von *Griesb.*) zu tilgen ist. — V. 25. ὁ δέ) Entschieden bezeugt ist ὁ γάρ, welches *Griesb.* gebilliget, *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen haben. — κομιεῖται) Die Form κομίσεται (so *Lachm.* u. *Tisch.*) haben B. D.*** E. K. L. Sin.** Mi-

nusk. Väter. Dazu treten auch F. G. mit κομίζεται. Die Recepta muss dem stärker bezeugten κομίσεται weichen. Vrgl. z. Eph. 6, 8.

Inhalt: Der *paränetische Theil* des Briefes (vrgl. z. 2, 20.) hebt damit an, die *wesentliche sittliche Richtung* des christlichen Lebens bei den Lesern zu erwecken (V. 1—4.), wornach sie zur Ablegung und Unterlassung alles dessen, was jener Richtung entgegen (V. 5—11.), und zur Annahme und Befolgung alles christlich Guten und Erbaulichen (V. 12—17.) ermuntert werden. Sodann noch Ermahnungen für die verschiedenen Verhältnisse des Hausstandes (V. 18—4, 1.).

V. 1 f. *Εἰ)* macht so wenig wie 2, 20. das Verhältniss problematisch, sondern stellt es als unzweifelhafte Thatsache (2, 12.), aus welcher die folgende Pflicht sich ergebe, in syllogistischer Form hin, wie oft bei Paulus (s. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 325.), und bei Classikern (*Hartung* Partikell. I. p. 259 f. *Kühner* u. *Herbst* ad Xen. Mem. 1. 5, 1.). Das mit Christo Erstandensein nämlich ist nicht im Sinne des wiedergebornen *sittlichen Lebens* gemeint (s. z. 2, 12.), sondern als das Verhältniss der *wirklichen Mittheilhabung* an der Auferweckung Christi, welches die Verpflichtung, *τὰ ἄνω ζητεῖν*, als ethisches Correlat mit sich führt. Mit Christo erstanden sein und nicht *τὰ ἄνω ζητεῖν*, wäre Widerspruch. — *οὖν) also*, weist auf V. 20. zurück, und logisch richtig, da von der Gemeinschaft des Todes Christi die Gemeinschaft seiner Auferstehung das nothwendige Consequens ist, welches P. auch schon V. 21. bei *ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ* im Sinne hatte. — *τὰ ἄνω*) Gegensatz: *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, das, *was im Himmel ist* (vrgl. Joh. 8, 23. Gal. 4, 26. Phil. 3, 14.), womit das *Messianische Heil* bezeichnet wird, welches im Himmel aufbehalten wird bis zur Enthüllung und Mittheilung bei der Parusie (V. 3. 4.). Vrgl. Matth. 6, 33. und die Vorstellungen vom Schatz im Himmel (Matth. 6, 20.), vom himmlischen *βραβεῖον* (Phil. 3, 14.), *πολίτευμα* (Phil. 3, 20.), Jerusalem (Gal. 4, 26.). Der Sache nach das Nämliche ist: *δόξαν κ. τιμὴν κ. ἀφθαρσίαν ζητεῖν* Rom. 2, 7. — *οὗ ὁ Χ. ἐστιν* etc.) motivirend, zur Vollendung der Gemeinschaft ermuthigend. „Par est enim illuc tendere studia curasque membrorum, ubi jam versatur caput," *Erasm.* Das Ereigniss der leiblichen *Himmelfahrt* (nicht aber eine bestimmte Form des Herganges

derselben) wird, wie überall, wo von dem erhöheten Christus die Rede ist, *vorausgesetzt*. Vrgl. besonders Phil. 3, 21. 1. Kor. 15, 48. — *τὰ ἄνω*) nachdrücklich wiederholt, und dann noch durch den negativen Gegensatz verstärkt. Das *Verbum* aber ist *weiter* als *ζητεῖτε*, nicht blos das Streben (vrgl. Rom. 2, 7.), sondern die *ganze praktische Denk- und Gesinnungsrichtung* (vrgl. *Beck* bibl. Seelenl. p. 62.), das sittliche *meditari* ausdrückend. — *τὰ ἐπὶ τ. γῆς*) wie z. B. Geld und Gut, Ehren, Wohlleben u. s. w. Vrgl. Phil. 3, 19.: *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*, auch 1. Joh. 2, 15. al. Weder der Gegensatz noch der folgende Text berechtiget, hier noch eine Beziehung auf die Forderungen der Irrlehrer zu finden. So *Theophyl.: τὰ περὶ βρωμάτων κ. ἡμέρων*, *Calvin:* „adhuc persequitur suam disputationem de ceremoniis, quae similes tricis facit, quae nos humi repere cogant," vrgl. *Beza*, *Mich.* u. M. Der paränetische Theil des Briefs bewegt sich nicht mehr in Gegensätzen gegen die Irrlehrer, sondern in allgemeinen sittlichen Ermahnungen. — Zu beachten ist übrigens, dass das Irdische nicht *an sich* unter den Gesichtspunkt des Sündlichen gestellt ist, was ganz unpaulinisch wäre (1. Kor. 6, 12. 10, 23.), sondern als Inhalt des dem *τὰ ἄνω φρονεῖν entgegenstehenden* Strebens. Vrgl. d. Idee Matth. 6, 21.

V. 3. Begründung der Forderung V. 2. — *Denn gestorben seid ihr;* wie könnte also euer Sinn auf die irdischen Dinge gerichtet sein! *und euer Leben* gehört nicht dem Gebiete der Erscheinungswelt an, sondern *es ist verborgen mit Christo in Gott;* wie solltet ihr also nicht *τὰ ἄνω φρονεῖν*! Maassgebend zur richtigen und sichern Fassung u. St. (viel Schwankendes und Verkehrtes bei den Auslegern) ist, dass diese Grundangabe das *Nämliche* besagen muss, was schon in *εἰ συνηγέρθ. τ. Χ.* V. 1., nur ohne specielle Entwickelung, enthalten lag. Diese *specielle Auseinanderlegung* giebt P. nun. Wer nämlich auferstanden ist, der ist *gestorben* und *lebt*, und *diess* sind die beiden Punkte, auf welche sich V. 3. bezieht. — *ἀπεθάνετε*) nämlich dadurch, dass ihr in die Gemeinschaft des Todes Christi eingetreten seid. Diess Gestorbensein hat im Bewusstsein des Christen dessen bisherigen Verband mit den irdischen Dingen aufgelöst. Er *ist* noch im Bereiche des Irdischen, aber *lebt* nicht mehr darin, 2, 21. Vrgl. Phil. 3, 20. — *ἡ ζωὴ ὑμῶν*) muss nothwendig *das* Leben sein, welches nach dem Gestorbensein gefolgt ist, mithin das durch die Auferstehung (deren ja die Christen mit Christo theilhaftig geworden sind, V. 1.) eingetretene *ewige Leben*

vrgl. V. 4., welches vor der Parusie der Gläubige als einen solchen Besitz hat, der noch nicht zu seiner herrlichen Erscheinung gekommen, sondern noch im Verborgenen ist (*οὔπω ἐφανερώθη* 1. Joh. 3, 2.), ein unenthülltes Gut im Himmel, erst bei der Parusie in herrlicher Offenbarwerdung zu erscheinen bestimmt. — *σὺν τῷ Χριστῷ*) denn Christus selbst, in welchem die *ζωὴ* seiner Gläubigen ursächlich enthalten ist, ist bis zur Parusie *verborgen*, und erst dann tritt seine *φανέρωσις* (V. 4.), *ἀποκάλυψις* (1. Kor. 1, 7. 2. Thess. 1, 7. 1. Petr. 1, 7. 13. 4, 13.), *ἐπιφάνεια* (1. Thess. 2, 8. 1. Tim. 6, 14.) ein, mit welcher auch die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τ. θεοῦ* (Rom. 8, 19.) geschehen wird, V. 4. Vrgl. 2. Tim. 2, 10 f. — *ἐν τῷ θεῷ*) *in Gott*, in so fern nämlich *Christus* bis zur Parusie in Gott verborgen bleibt, als *σύνθρονος* Gottes (V. 1.), mit Gott vereiniget in dessen bis dahin ungeschaueter Glorie lebend, um dann erst von Gott auszugehen und mit der ganzen Herrlichkeit Gottes sich zu offenbaren. Wie aber Christus, so auch unser *Leben*, welches *σὺν τῷ Χριστῷ* verborgen ist, und also auch erst bei der Parusie aus Gott hervortreten und zur realen herrlichen Mittheilung an uns kommen kann. Wurde mit *σὺν τῷ X.* die *Cohärenz* des mit *κέκρυπται* ausgedrückten Verhältnisses, so wird mit *ἐν τ. θεῷ* die *Inhärenz* desselben ausgesprochen. Das *Wesentliche* unserer Erklärung, nämlich dass *ἡ ζωὴ ὑμ.* das *ewige Leben* sei, haben *Chrys.*, *Theodoret.* (*ἐκείνου γὰρ ἀναστάντος πάντες ἠγέρθημεν, ἀλλ᾽ οὐδέτω ὁρῶμεν τῶν πραγμάτων τὴν ἔκβασιν*), *Oecum.* (*τῶν γὰρ ἀληθῶς Χρισιανῶν ζωὴ ἔσιν ἡ μένουσα, ἡ μὲν τοι πάρουσα εἰκόνα μᾶλλον θανάτου ἢ ζωῆς ἔχει*), *Theophyl.* (P. wolle zeigen, *αὐτοὺς καθημένους ἄνω καὶ ἄλλην ζῶντας ζωὴν, τὴν ἐν τῷ θεῷ, τὴν μὴ φαινομένην*), *Calvin*, *Beza*, *Er. Schmid*, *Grot.* („vita illa coelestis ignota quidem est mundo, attamen a Deo vobis reservatur ibidem, ubi Christus est"), *Rosenm.* u. M. auch *B. Crus.* Der genaue Contextzusammenhang dieser Fassung mit dem Vorherigen und mit V. 4. (s. oben) schliesst die neuerlich gewöhnliche Erklärung von *ζωή* im *ethischen* Sinne aus. So *Erasm.*, *Vatabl.*, *Calov.*, *Bengel*, *Flatt* („das innere, neue, selige Leben wahrer Christen"), *Bähr*, *Böhmer*, *Steig.*, *Olsh.* *) u. M. auch *Huther* **) und *de Wette*, welcher die-

*) „Verborgen heisst das Leben der Gläubigen, in so fern es innerlich ist und das Aeussere ihm nicht entspricht," und bei *ἐν τῷ θεῷ* sei Gott als das Element gedacht, „in dessen Wesen die Gläubigen, wie Christus selbst, aufgenommen und verhüllt sind."

**) Der Christ führe ein Leben in Gott, und diess sei ein verborgenes,

ses Leben hinsichtlich seines Verborgenseins von zwei Seiten fasst, nämlich von Seiten der *Gesinnung* und des Strebens sei es, weil auf das Himmlische gerichtet, *innerlich, ideal,* während das Leben der Weltmenschen im gemeinen Sinne *real* oder *offenbar* sei; von Seiten der *Zurechnung* oder *Vergeltung* entbehre es der äussern Glückseligkeit, habe aber den innern Frieden, und sei also auch in dieser Hinsicht *verborgen* oder *ideal,* während das weltliche Leben, im Einklange mit der Aussenwelt, zum äusserlichen Frieden oder zur Glückseligkeit führe, mithin auch in so fern *real* oder *offenbar* sei! *σὺν τῷ X.* bezeichne nicht blos die geistige Gemeinschaft, sondern sei „zugleich gewissermaassen" örtlich zu verstehen (vrgl. V. 1.), und *ἐν τῷ θεῷ* sei die Sphäre des christlichen Lebens oder „sein Verhältniss zur Weltordnung, dass es in die unsichtbare Welt gehört, wo Gott selbst lebt." Von dem Allen liegt *nichts* in den Worten, deren *historischer* Sinn solches Idealisiren weder bedarf noch verträgt, sondern als Willkür *ausschliesst.* Vom *ethischen* Leben der Christen ist *ἡ ζωὴ ὑμῶν* gar nicht gemeint, weder allein, noch zugleich *mit* dem ewigen *(Corn. a Lap., Estius)*; vrgl. auch *Ewald*: „das ächte Leben, welches jetzt schon dasein soll, ist doch nur mit Christus verborgen, um, sobald er in seiner Herrlichkeit erscheint, mit ihm verklärt zu werden." Treffend *Kaeuffer* de *ζωῆς αἰων.* not. p. 93.: „Vitam enim piam et honestam, quam homo Christianus in hac terra vivere possit ac debeat, P. dicere non poterat nunc cum Christo in Deo (in coelis puta, in quibus Christus nunc est) reconditam esse, atque olim in splendido Jesu reditu de coelo revelatam iri; haec non nisi vitae *coelesti* conveniunt." Auch *Heinr.* verwirft die ethische Fassung, erklärt aber selbst höchst verfehlt. Ganz verfehlt war auch die Hinwegdeutung der durch *σύν* und *ἐν* bezeichneten Verhältnisse, wie man z. B. jenes durch *sicuti (Heinr., Rosenm.)* und dieses durch *in mente* Dei, ei soli nota *(Rosenm.)* rationanalisirt hat. Bei *ζωή* endlich ist der *reale* Sinn festzuhalten, die Note von *Grot.* aber: „*jus* ad rem rei nomine appellat," als contextwidrig (s. V. 4.) zu verwerfen. — Man beachte noch den

---

weil die Welt nichts davon wisse (vrgl. *Erasm.*: „juxta judicium mundi"), ja dem Christen selbst seine volle Herrlichkeit nicht offenbar sei (vrgl. *Beng.*); durch *σὺν τῷ* X. aber werde angezeigt, dass der Christ ein solches Leben nicht aus sich selbst führe, sondern nur in seiner Gemeinschaft mit Christo. Vrgl. *Schenkel.* Unklares und Verschiedenartiges bei *Dalmer.*

Unterschied der *Tempora*, von denen der *Aor.* ἀπεθάνετε den geschehenen Act des Sterbens bei der Bekehrung, durch welche sie in die Gemeinschaft des Todes Christi traten, das *Perf.* κέκρ. aber das fortdauernde Verhältniss bezeichnet in Bezug auf die Gegenwart.

V. 4. *Ermuthigende*, vom irdischen Trachten vollends abziehende Fortsetzung der V. 3. begonnenen Begründung von V. 2.; ohne Bindepartikel, lebhaft einfallend; „repentina luce percellit", *Beng.* — φανερωθῇ) *offenbar geworden sein wird*, aus seiner jetzigen Verborgenheit hervorgetreten, nämlich durch seine Parusie. S. z. V. 3. — ἡ ζωὴ ὑμῶν) *euer Leben.* So heisst Christus selbst (vrgl. ἡ ἐλπίς 1, 27.), da er die persönliche Ursache des ewigen Lebens seiner Gläubigen ist (vrgl. Joh. 14, 6. 11, 25.), und diess nach dem Contexte in so fern, als sie in die Gemeinschaft seiner Auferstehung getreten sind: sie sind *mit ihm* (σὺν τ. X. V. 3.) lebendig *). Uebrigens ist die Bestimmung dieser Apposition *argumentativ*, für das folgende τότε etc. — καὶ ὑμεῖς) wie Christus, so *auch ihr* mit ihm. — φανερωθ. ἐν δόξῃ) Vrgl. συνδοξασθῶμεν Rom. 8, 17. Es ist nichts Anderes als die *Glorie des Messiasreichs* gemeint, in welcher die Gläubigen (auch leiblich verklärt 1. Kor. 15, 43. 2. Kor. 5, 1 ff. Phil. 3, 21.) werden dargestellt werden.

V. 5. Οὖν) folgert auch V. 3. 4., um nun darauf zu leiten, was behuf Ausführung des μὴ τὰ ἐπὶ τ. γῆς geschehen müsse. Die Folgerung selbst ist: „Da ihr nach V. 3. 4 gestorben seid, euer Leben aber mit Christo in Gott habet und mit Christo zur Verherrlichung bestimmt seid, so würde es dem Allen, wornach ihr der Erde nicht mehr angehöret, widersprechend sein, eure irdischen Glieder noch *leben* zu lassen; nein, *todt machen* sollet ihr sie!" νεκρώσατε) mit Nachdruck als die Pointe der Folgerung an die Spitze gestellt, und *gewählt* ist der Ausdruck in pragmatischer Beziehung auf ἀπεθάνετε und ἡ ζωὴ ὑμῶν V. 3. 4. — τὰ μέλη ὑμῶν) heisst nichts Anderes und ist nicht anders zu erklären als: *euere Glieder* (Hand, Fuss, Auge u. s. w.). Dass diese nicht im *physischen* Sinne zu tödten seien, sondern in ethischer Beziehung, sofern sie nämlich als Sitz und Organe der sündlichen Gelüste (Rom. 7, 23.), was sie auch beim Wiedergebornen noch sind (Gal. 5, 17.), ihre Lebenskraft und Thätigkeit durch den christ-

*) Vrgl. Ignat. Eph. 3., wo Christus τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν genannt wird.

lichen, vom heiligen Geiste regierten sittlichen Willen verlieren sollen (vrgl. Rom. 7, 5. 23. 8, 13. und die analoge Vorstellung Jesu vom Ausreissen des Auges u. s. w. Matth. 5, 29 f. 18, 8 f.), verstand sich dem Leser von selbst, wie es ihm überdiess auch die folgenden Appositionen *πορνείαν* etc. unzweifelhaft machten. Daher war weder Grund noch im Contexte Recht, schon hier (s. V. 9.) die Vorstellung des *alten Menschen* anzunehmen, dessen *Begierden* als Glieder gedacht seien („membra, quibus vetus homo, i. e. ratio ac voluntas hominis depravata, perinde utitur ac corpus membris," *Beza*, vrgl. *Flacius*, *Calvin*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Calov.* u. M., auch *Böhmer* u. *Olsh.*), wenngleich das geforderte Tödten noch das theilweise Leben des alten Menschen voraussetzt. Auch ist nicht die *Sünde selbst* nach ihrem Ganzen als *Leib* zu denken und ihre einzelnen Theile als *Glieder* (*Hilar.*, *Grot.*, *Bengel*, *Bähr* u. M., vrgl. auch *J. Müller* v. d. Sünde I. p. 457.), welche Vorstellung nicht einmal in Rom. 6, 6. Kol. 2, 11. liegt, und hier schon wegen *ὑμῶν* verwerflich ist. Aehnlich *Flatt:* die *irdische Gesinnung* werde als *Person* oder *σῶμα* gedacht, und die dazu gehörigen einzelnen Gesinnungen und Handlungsweisen als Glieder. Irrig auch *Steiger:* das ganze *menschliche Dasein* sei als *σῶμα* gedacht, vrgl. *B. Crus.* Gegen *Schenkel* aber, welcher unter den Gliedern *Lebensäusserungen der sittlichen Gemeindethätigkeit* versteht, entscheiden schon die folgenden Appositionen, in welchen keine Gemeindethätigkeiten (vrgl. V. 7.), sondern widerchristliche (V. 6.) individuelle Laster aufgeführt werden, so dass das *σῶμα* der Glieder die Person jedes Einzelnen ist, der solche Laster an sich hat. Wäre als *σῶμα* die *Gemeinde* gedacht, so wären ja die Glieder die einzelnen *Individuen*, nicht die Thätigkeitsweisen der Gemeinde. — Uebrigens steht die *νέκρωσις* der Glieder u. s. w. nicht mit dem durch die Bekehrung zu Christo bereits geschehenen Gestorbensein (*ἀπεθάνετε* V. 3.) in Widerspruch, sondern wird durch letzteres *gefordert* als der nothwendige immer neue Act der entsprechenden Sittlichkeit, mit welchem der Glaube lebt und wirkt *). Und bei dem idealen Charakter dieser Pflicht wird das Gebot *νεκρώσατε* etc. niemals entbehrlich. — *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*) *die auf der Erde sind*, ist, dem *τὰ ἐπὶ*

*) *Chrys.* erläutert das Verhältniss durch Vergleichung des Bekehrten mit einer gereinigten und glänzend gemachten Statue, welche aber hiernach von dem neu angesetzten Rost und Schmutz wieder gereinigt werden müsse.

τ. γ. V. 2. entsprechend, im Gegensatz nicht gegen Christi verklärte Menschennatur (*Hofm.* Schriftbew. I. p. 560.), wohl aber gegen *das mit Christo in Gott verborgene Leben* zugefügt. In dieser gegensätzlichen Zufügung liegt ein die Forderung νεκρώσατε τ. μ. ὑμ. *rechtfertigendes* Moment, nicht die *Thätigkeit* der μέλη für das *Sündliche* ausdrückend (*de Wette*, vrgl. *Flatt* u. M., wobei *Grot.* gar τὰ φρονοῦντα aus V. 2. zudenken will), was die einfachen Worte nicht besagen, sondern: dass die μέλη, als auf Erden befindlich, mit der im Himmel befindlichen ζωή der Leser nichts gemein haben, ihr Leben anderer Art ist und zum Nachtheil jenes himmlischen Lebens nicht zu schonen. Nicht einmal den gedachten *Gegensatz himmlischer Glieder (Huther)*, d. h. des die Glieder durchdringenden für das Himmlische thätigen Lebens, ergiebt der Context, da die ζωή nicht vom *geistlichen*, ethischen Leben zu verstehen ist. — πορνείαν etc.) Da P. die Glieder nicht schlechthin als solche, unbeschränkt, getödtet haben will, sondern nur nach ihrer ethischen Seite, nämlich das sündliche Wesen, welches in ihnen hauset und wirkt, so lässt er nun Einzelnheiten solches sündlichen Wesens folgen, und zwar in kühner, doch nicht missverständlicher Unmittelbarkeit des Ausdrucks *appositionell*, so dass sie als die den Gliedern anhaftenden *Unsittlichkeitsformen, hinsichtlich* deren eben die Glieder zu tödten seien, erscheinen. In diesen Unsittlichkeitsformen stellt sich das Leben der μέλη, welches getödtet werden soll, *merismatisch* dar. P. hätte sagen können: λέγω δὲ πορνείαν, gestaltet aber durch den unmittelbaren Anschluss seinen Ausdruck straffer und compakter nach dem σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος (*Schwenk* ad Aesch. Eum. p. 96. *Kühner* II. p. 230. *(Schaef.* ad Sophocl. II. p. 548.). Es ist weder ein Springen der Gedanken noch Metonymie. — ἀκαθαρσ.) von der *wollüstigen* Unreinigkeit; vrgl. z. Gal. 5, 19. 2. Kor. 12, 21. Eph. 4, 19. 5, 3. P. giebt nämlich von πορν. bis κακήν *vier* Formen der Unkeuschheit, wobei er vom Speciellen (πορνείαν) anfängt und immer mehr verallgemeinernd fortfährt. Daher folgt: πάθος, *Leidenschaft* (Dem. 805. 14. Arist. Eth. 2, 4.), *Brunst.* Rom. 1, 26. 1. Thess. 4, 5.*). Vrgl. auch Plat. Phaed. p. 265. B.: τὸ ἐρωτικὸν πάθος Phaedr. p. 252. C. Und endlich: ἐπιθυμ. κακήν. *schlechte Begierde*, vom vollüstigen Verlangen. Vrgl. Matth. 5, 28. *Breitenbach* ad Xen. Hier. 6, 2. — Die *unnatürliche* Unkeuschheit ist bei ἀκαθ., παθ. und ἐπιθ. κακ. mit einge-

*) Fremd dem Contexte *Grot.*: „motus vitiosi τοῦ θυμοειδοῦς, quales sunt ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι."

schlossen, nicht aber mit *πάθος* (vrgl. *pathici*, Catull. 16, 2., *παθικεύεσθαι* Nicarch. 4.) ausdrücklich bezeichnet *(Erasm., Calov., Heinr., Flatt, Böhmer)*, was weder sprachlich nachzuweisen noch bei der allgemeinern Umgebuug (*ἀκαθαρσ., ἐπιθ. κακ.*) contextmässig ist. Zu *unterscheiden* ist *ἐπιθ. κακ.* von *πάθος* als allgemeinerer Begriff; das *πάθος* ist immer auch *ἐπιθυμία*, aber nicht umgekehrt. — *κ. τὴν πλεονεξίαν*) Nach dem Wollustlaster folgt nun das zweite heidnische Hauptlaster (vrgl. z. Eph. 4, 19.): *die Habsucht.* Gegen die falschen Deutungen: *unersättliche Wollust (Estius, Michael.), Hurenerwerb (Storr, Flatt, Bähr; Stolz*: „Gewerbe mit feilen Knaben und Mädchen"), s. z. Eph. l. l. u. *Huther* z. u. St. Durch den *Artikel* aber wird die *πλεονεξία* nicht von den appositionellen Bestimmungen der *μέλη getrennt* und mit *τὰ μέλη coordinirt*, so dass letztere nur „die Glieder, welche der unkeuschen Lust dienen." wären *(Huther)*; denn *τὰ μέλη ὑμ.* kann nur die Glieder überhaupt, die sämmtlichen, bezeichnen, und *ἐν τοῖς μέλεσιν* (Rom. 7, 5. 23.), diese gegnerisch, nicht von einzelnen besonderen verstanden, ist die Sünde mit *allen* ihren Gelüsten wirksam, wie nach dieser ethischen Betrachtungsweise die Gesammtheit der Glieder das *σῶμα τῆς σαρκός* 2, 11. ausmacht. Treffend *Bengel:* „articulus facit ad epitasin, et totum genus vitii a genere enumeratarum modo specierum diversum complectitur." — *ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρ.*) *quippe quae* etc., unterstützt das *νεκρώσατε* noch besonders in Bezug auf *dieses* Laster, welches als Götzendienst des Geldes und Gutes so recht *heidnischen* Wesens sei. Gut *Theodoret.:ἐπειδή τὸ μαμωνᾶ κύριον ὁ σωτὴρ προσηγόρευσε, διδάσκων, ὡς ὁ τῷ πάθει τῆς πλεονεξίας δουλεύων, ὡς θεὸν τὸν πλοῦτον τιμᾷ*, während *Theophyl.* eine Beziehung auf die goldenen und silbernen Götzenbilder herbeizieht. Uebrigens s. z. Eph. 5, 5.

V. 6. Diese relativische Aussage steht in begründender Beziehung zu jenem *νεκρώσατε* etc., dessen Unterlassung den Lesern statt des *φανερωθῆναι ἐν δόξῃ* V. 4. ein gleiches Schicksal wie das hier bezeichnete zuziehen würde! — *δι' ὅ* (s. d. krit. Anm.): wegen dieses V. 5. genannten unsittlichen Wesens. Die Recepta *δι' ἃ* ist eben so zu fassen, nicht auf die *μέλη* zu beziehen *(Bähr)*, da nicht diese selbst, sondern ihre mit *πορνείαν* etc. angegebenen Lebensthätigkeiten, den Zorn Gottes herbeiführen. — *ἔρχεται*) mit Nachdruck voran: *er kommt*, bleibt nicht aus! nämlich beim Gericht. Vrgl. 1. Thess. 1, 10.: *ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη;* Matth. 3, 7.: *ἡ μέλλουσα ὀργή.* Daher: *ἡμέρα*

ὀργῆς Rom. 2, 5. Apok. 6, 17. Treffend *Chrys.*: P. warne διὰ τῶν μελλόντων ἐξ ὧν ἀπηλλάγημεν κακῶν. S. auch z. Eph. 5, 6. Die *gewöhnliche* Beziehung auf die Offenbarung des göttlichen Zornes (vrgl. Rom. 1, 18 ff.) „in dem Verlaufe *dieses* Lebens" (*Huther*) übersieht die Correlation mit V. 4. und die Vorstellung des Ap. von der *Nähe* der Parusie. Daher ist auch die Verbindung *beider* Beziehungen *Theophyl.* u. M., auch *Flatt)* zu verwerfen. — Ueber die υἱοὺς τῆς ἀπειθ. (die das Evangel. verwerfenden und dadurch Gott ungehorsamen Juden und Heiden) vrgl. z. Eph. 5, 6. und über diese Ausdrucksweise überh. *Steiger* z. 1. Petr. 1, 14.

V. 7. Uebergang, und zwar ergreifend durch die Wirkung des Contrastes, zur folgenden Ermahnung. — ἐν οἷς) ist bei der Lesart δι' ὅ V. 6. nothwendig auf die υἱοὺς τ. ἀπειθ. zu beziehen: *unter welchen auch ihr einst wandeltet*, womit nicht das äusserliche Zusammensein gemeint ist (welches ja auch durch die Bekehrung nicht aufgehoben wurde, 1. Kor. 5, 10.), sondern die *Gemeinschaft des sittlichen Verhaltens.* Aber auch bei der Lesart δι' ἃ V. 6. ist ἐν οἷς *inter quos (Vatabl., Rosenm., de Wette, Schenkel)* zu fassen (vrgl. Eph. 2, 2 f.), nicht, wie gewöhnlich *(Chrys.* jedoch scheint's auch als Mascul. zu verstehen), auf die V. 5. genannten Laster zu beziehen, da das Relat. am natürlichsten an das unmittelbar Vorhergehende anknüpft, um die Rede weiter zu bauen, und da, wenn schon ἐν οἷς auf die Sünden geht, dann ἐζῆτε ἐν τούτοις das nämliche Verhältniss im Wesentlichen noch einmal aussagt, so dass die Rede durch die beiden Verba nicht an Sinnigkeit gewinnt, wie Gal. 5, 25., sondern breitgetreten wird, wobei die versuchten Unterscheidungen zwischen περιπατεῖν und ζῆν doch immer das eine oder andere als sich von selbst verstehend erscheinen lassen. S. z. B. *Calvin*: vivere und ambulare unterscheide sich wie *potentia* (vrgl. *Grot.*: „moveri") und *actus*, jenes gehe vorher, dieses folge; *Beza:* vivere bezeichne *naturae habitum*, ambulare ἐνέργειαν *ipsam;* eben so *Estius*; *Bähr* (vrgl. *Olsh.*): ersteres gehe mehr auf die Gesinnung, letzteres auf den äussern Wandel, vrgl. *Reiche.* — ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις) ἐζῆτε steht nachdrücklich und prägnant voran: als ihr *lebtet* in diesen Dingen, d. i. als ihr *lebendig waret* darin, indem das ἀπεθάνετε V. 3. noch nicht bei euch eingetreten, und diese Dinge das Element und die Thätigkeits-Sphäre eures *Le-*

bens waren. *ἐν τούτοις* *): *in istis*, ist *Neutr.* und weist auf das *eben Besprochene* als Vorliegendes hin. Nach *Flatt*, *Böhmer*, *Huther* ist es *Mascul.*: „damals, *als ihr den Kindern des Ungehorsams angehörtet*," so dass *ζῆν ἐν κόσμῳ* (2, 20.), *ἀναστρέφειν ἐν τῷ κόσμῳ* (2. Kor. 1, 11.) zu vergleichen sei. Dagegen aber ist, dass *ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις* in *diesem* Sinne eine sehr inhaltsleere und entbehrliche Näherbezeichnung des *ποτέ* wäre, während sie nach obiger Fassung sinnig uud charakteristisch ist. — Zu dem die Darstellung lebendig färbenden Wechsel des blos geschichtlichen *Aor.* mit dem schildernden *Imperf.*, bei welchem der Leser verweilen soll, nachdem er über *περιεπατ.* rascher hinweggegangen, vrgl. *Kühner* II. p. 74. *Reisig* ad Soph. O. C. p. 254 f.

V. 8. *Νυνὶ δέ*) der eben bezeichneten Vergangenheit entgegengesetzt: *Jetzo aber*, wo ihr nicht mehr lebendig seid in diesen Dingen. — *καὶ ὑμεῖς*) Wie *καὶ ὑμ.* V. 7. die Leser an die unsittliche vorchristliche Gemeinschaft erinnerte, welcher sie gleich waren, so *dieses καὶ ὑμεῖς* an die sittliche *christliche* Genossenschaft, welcher sie gleich sein sollen: *auch ihr*, wie andere Bekehrte. — *τὰ πάντα*) entspricht dem *τούτοις* V. 7., die *ganze Kategorie* desselben bezeichnend. P. setzt dann das Sündenregister fort, so dass also *τ. πάντα* sowohl das schon Genannte als auch das noch weiter zu Nennende in sich schliesst. Die Analyse der Vorstellung ist daher: *„das Sämmtliche, was in Rede steht, und wovon ich ausser dem bisher Aufgeführten nun weiter nenne."* Nach *Winer* p. 98. ist zu fassen: *„das alles*, nämlich *was zugleich* (wiederholt) *angeführt wird"*, wogegen entscheidet, dass nachher *andere* Untugenden angeführt werden als V. 5. Richtig bezeichnet *Grot.* das pragmatische Gewicht von *τὰ πάντα*: „ne quid veneni resideat." — Zum bildlichen *ἀπόθεσθε* vrgl. z. Eph. 4, 22. — *θυμόν*) von *ὀργήν* als das Aufwallen, Aufbrausen des letztern unterschieden (Eustath. ad Il. *α.* p. 7. 17.). — S. z. Rom. 2, 8. vrgl. Eph. 4, 31. Apok. 16, 19. Sir. 48, 10. 1. Makk. 2, 49. Plat. Phil. p. 47. E.: *τοῖς θυμοῖς κ. ταῖς ὀργαῖς.* — *κακίαν*) *Bosheit, malitiöses Wesen.* Vrgl. z. Rom. 1, 29. Eph. 4, 31. — *βλασφημίαν*) *Lästerung*, nicht gegen Gott, sondern gegen Andere. Vrgl. Eph. l. l. 1. Kor. 4, 13. Rom. 3, 8. Tit. 3, 2., oft bei Classikern; bei Dem. 312. 19. mit *συκοφαντία* verbunden. — *αἰσχρολογίαν*)

*) Bei der *Recepta αὐτοῖς* ist eine andere Beziehung als die, welche οἷς hat, ausgeschlossen, und daher *entstand αὐτοῖς*.

nur hier im N. T.: *Schandreden*, was nach der Kategorie der sämmtlichen hier genannten Sünden nicht von *unzüchtigen* Reden zu fassen ist, wie nach den Vätern (s. *Suic.* Thes. I. p. 136.) gewöhnlich geschieht, vrgl. Xen. de Lac. rep. 5, 6., αἰσχρολοῦντας b. Plat. Pol. 3. p. 395. E., Pollux 4, 105. u. d. Stellen b. *Wetst.* auch αἰσχροεπέω b. Athen. 13. p. 571. A., und über die αἰσχρολογία ἐφ' ἱεροῖς s. *Lobeck* Aglaoph. p. 689. Vielmehr: *Schmähreden* (Polyb. 8, 13. 8. 31, 10. 4.), mit βλασφημίαν Ein Genus ausmachend, aber ein weiterer Begriff. Vrgl. αἰσχρὰ ἔπεα Hom. Il. 3, 38, 24, 238. Die *sämmtlichen* Momente V. 8. specificiren das *leblose und feindliche Wesen*; die letzten zwei insonders die *mündliche* Aeusserung desselben, daher noch ἐκ τοῦ στόματος ὑμ. zugesetzt ist, welches ohne Willkür nur auf *beide* Worte, nicht blos auf αἰσχρολ., bezogen werden kann, und mit *Grot.* von dem im Gedanken zu wiederholenden ἀπόθεσθε abhängig zu denken ist. Ueberhaupt *ablegen* sollen die Leser ὀργήν, θυμόν, κακίαν; *aus ihrem Munde* ablegen: βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν. Eine besondere *Absichtlichkeit* des Zusatzes ist nicht anzunehmen; er dient blos der concreten Darstellung, würde aber, wenn man ihn (so *gewöhnlich*) durch ein zugedachtes ἐκπορευομένην mit αἰσχρολογ. oder mit βλασφ. und αἰσχρολογ. verschmilzt, gänzlich nichtssagend sein. Höchst verfehlt *Böhmer:* es solle eine Schandrede bezeichnet werden, welche *nicht von anderen Christen* herrühre! Der Gedanke des *Befleckenden (Chrys.)* liegt dem ἐκ τ. στόμ. ὑμ. nicht zu Grunde; vielmehr ist es die Vorstellung des *Unangemessenen und Fremdartigen* (vrgl. z. νυνὶ δέ), welche *der ganzen Ermahnung* zur Voraussetzung dient.

V. 9. Μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλ.) d. i. *belüget euch unter einander nicht*, so dass εἰς die *Richtung* des ψεύδεσθαι ausdrückt (vrgl. ψ. κατά τινος von der *feindlichen* Richtung Plat. Euthyd. p. 284. A. al. Jak. 3, 14.), wie πρός Xen. Anab. 1, 3, 5. Plat. Legg. 11. p. 917. A. Anders Susann. 55. 59. Es schliesst sich noch an das Vorherige an, so dass es von V. 8. nur durch ein Komma zu trennen ist (mit *Lachm.* u. *Tisch.*), und das folgende ἀπεκδυσάμενοι etc. eine motivirende Bestimmung für das ganze ἀπόθεσθε — ἀλλήλους anfügt: *da ihr ausgezogen habet den alten Menschen — — und angezogen den neuen* u. s. w., — wozu sich die Beibehaltung von Zorn etc. und das Lügen nicht schicken würde; vielmehr muss sich diese christliche Umänderung durch die Ablegung jener Untugenden thatsächlich erweisen. Sonach sind die Partic. *Aor.*

nicht *gleichzeitig* mit dem Vorhergehenden *(exuentes* etc., so *Vulg., Luther, Calov.* u. M., auch *Flatt, Olsh., Huther, de Wette, Ewald)*, sondern *vorgängig*; sie gehören nicht mit zur Ermahnung, sondern sind deren *Begründung*. Diess erhellt schon sprachlich daraus, dass *ψεύδεσθε* das *Praesens* ist, aber auch dem Sinne nach daraus, dass wenn die Worte als Theil der Ermahnung selbst (als Modalitätsbestimmung des Geforderten) betrachtet werden, nur das *exuentes*, nicht aber auch das *induentes* der Forderung des Ablegens und des Nichtlügens entsprechend sein würde; auch eignet sich V. 11. nicht zum Bestandtheil einer Ermahnung, wohl aber einer argumentativen Weiterführung; endlich tritt die angenommene bildliche Ermahnung ausdrücklich erst V. 12. ein, und zwar folgernd (*οὖν*) aus dem, was vorher in dem nämlichen Bilde, aber noch nicht paränetisch, gesagt war. — Ueber das *Decompos. ἀπεκδυσ.* vrgl. z. 2, 11. — Der *terminus ante quem* für *παλαιός* ist die Bekehrung zu Christo, so dass durch den ganzen Ausdruck *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* die gesammte *vorchristliche Individualität* in sittlicher Beziehung*) persönlich dargestellt wird. Vrgl. z. Rom. 6, 6. Eph. 4, 22. — *σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ*) im bösen Sinne: *sammt seinen Praktiken*, sammt seinen schlechten Streichen. Vrgl. z. Luk. 23, 51. und Rom. 8, 13.

V. 10. Positive Seite der durch die Bekehrung zu Christo von Gott gewirkten Umänderung (Wiedergeburt); *und da ihr angezogen habet* u. s. w. — *τὸν νέον*) Die gesammte neue christlich ethische Verfassung, personificirt gedacht, konnte eben so füglich vom Gesichtspunkte der *Zeit* aus als der homo *recens*, welcher eben erst, nämlich durch die Bekehrung selbst, entstanden ist, dargestellt werden, wie vom Gesichtspunkte der neuen, ganz andern und vorher nicht vorhanden gewesenen *Qualität* als der homo *novus*. Ersteres hier, Letzteres Eph. 4, 23. (vrgl. auch 2, 15.), wo *καινὸς ἄνθρ.* gesagt ist. S. über den Unterschied beider Worte *Tittm.* Synon. p. 59 ff. Die *Qualitäts*-Angabe tritt dann durch *τὸν ἀνακαινούμ.* etc. hinzu. Das *nicht Alternde (Chrys., Oecum., Theophyl.;* vrgl. *Erasm.:*

*) Die *Erbsünde* wird durch den Ausdruck und die Vorstellung, welcher er dient, nicht *bezeichnet* (gegen *Calvin:* „veteris hominis nomine intelligi pravitatem nobis ingenitam," vrgl. *Calov.:* „concupiscentiam pravam congenitam intelligit"); sie ist aber, biblisch gefasst (Rom. 7, 14 ff.), dessen *Voraussetzung* und das maassgebende *Agens* des sittlichen Charakters des alten Menschen.

„qui nescit senium“) liegt in *νέον* nicht. — *τὸν ἀνακαινούμενον*) Der homo *recens*, welchen der Bekehrte als seine sittliche Individualität sich angeeignet hat, ist nicht etwas Fertiges und Abgeschlossenes, sondern (vrgl. 2. Kor. 4, 16.) im Zustande der *Entwickelung* (durch den heil. Geist Rom. 7, 6. 8, 2. Tit. 3, 5.), wodurch an ihm eine *neue*, von der des *alten* Menschen specifisch *verschiedene Art und Beschaffenheit* hergestellt wird. Vrgl. Rom. 12, 2. Daher das Partic. *Praes.*; *ἀνα* aber bezieht sich nicht auf das Verhältniss der *Wieder*herstellung *), nämlich der justitia originalis (da *τοῦ κτίσαντος* nicht direct die *erste* Schöpfung meint), sondern nur auf die *alte* Verfassung, deren Umwandelung und Neugestaltung *(Aufneuerung)* der Entwickelungsprocess des *νέος ἄνθρωπος* ist. Vrgl. *Winer* de verb. c. praepos. compos. p. 10 f. Die *καινότης* des *νέος ἄνθρ.* ist *relativ*. Bei Griechen findet sich nicht *ἀνακαινόω*, sondern *ἀνακαινίζω* (Isocr. Areop. 3. App. 2. p. 13. Plut. Marcell. 6.), Hebr. 6, 6., auch b. d. LXX. — *εἰς ἐπίγνωσιν*) ist mit dem folgenden *κατ' εἰκ. τ. κτίσ. αὐτόν* zusammenzunehmen, und drückt mit diesem das *Ziel* aus, auf welches das *ἀνακαινοῦσθαι* gerichtet ist. Es soll durch letzteres eine *Erkenntniss* hergestellt werden, *welche dem Bilde Gottes entsprechend ist*. Vrgl. *Beza*. Gott nach seiner *absoluten* Erkenntniss ist das Musterbild, welchem die auf dem Wege des Erneuertwerdens zu erreichende *relative* Erkenntniss der Wiedergeborenen, d. i. ihr fortschreitendes Eindringen in die göttliche Wahrheit gemäss sein soll. Und je mehr sie das ist, desto mehr ist sie auch die bestimmende Kraft und das lebendige praktische Agens des ganzen Verhaltens, so dass alle jene Untugenden V. 8. durch sie ausgeschlossen, ja sittlich unmöglich werden. *Gewöhnlich* verbindet man *κατ' εἰκόνα* etc. mit *ἀνακαινούμ.*, und nimmt *εἰς ἐπίγν.* für sich, wobei *Steiger*, *Huther* und *de Wette* (vrgl. auch *Ewald)* willkürlich annehmen, die

*) „*Renovatus* autem dicitur novus ille homo, *quia novus quondam fuit in prima creatione*“, *Calov*. Vrgl. *Steiger*, *Huther*, *de Wette*, *Philippi* Dogm. II. p. 369. u. V. So käme für den *νέος ἄνθρωπος* nicht der Begriff einer *nova* creatura (*καινὴ κτίσις*, 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), sondern der Begriff einer *redintegrata* creatura heraus. Zu einem *neuen* Leben aber ist der Gläubige von Gott wiedergeboren, auferweckt u. s. w. Diese Neuschöpfung ist nicht die *redintegratio* der ersten Schöpfung, wohl aber deren *Antitypus*, wie Christus selbst, in welchem die Neuschöpfung angehoben (*wie*, s. Rom. 5, 15. 17—19. 6, 1 ff.). der Antitypus Adam's ist (Rom. 5, 14. 1. Kor. 15, 45.).

Hervorhebung der Erkenntniss sei polemisch gegen die Irrlehrer veranlasst. Aber wie abgerissen, verlassen und unbestimmt stände dann *εἰς ἐπίγν.* da! Nein, diesem pragmatisch so wichtigen Punkte dient eben das folgende *κατ' εἰκόνα* etc. zur nähern charakteristischen Bestimmung. Dass aber P. diese Bestimmung grade *so* ausgedrückt, lag ihm höchst nahe, weil er von dem homo *recens creatus* redet, wobei ihm sehr natürlich nach Analogie der Erschaffung Adam's das Ebenbild Gottes vorschwebte, welches dieser Ersterschaffene *hatte*, der recens creatus aber in dem, wozu er entwickelt wird, in der *ἐπίγνωσις*, abbildlich *erreichen und darstellen* soll *), so dass mithin das *Bild* Gottes den Begriff des göttlichen *Ideals* ausdrückt, was *Schenkel* in seiner Missdeutung dieser Erklärung verkannt hat. Vollendet wird diese Entwickelung erst im *αἰὼν μέλλων*, 1. Kor. 13, 12.; ihr Ziel *vor* der Parusie s. Eph. 4, 13 f. — *τοῦ κτίσαντος αὐτόν*) Bezeichnung *Gottes*, entsprechend der Vorstellung des *νέος ἄνθρωπος*, welcher Gottes *Geschöpf* ist. Vrgl. z. Eph. 4, 24. Irrig ist es, *Christus* zu verstehen (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Ewald* **); denn das *Schaffen* ist immer in der Schrift *Gottes* Werk (auch 1, 16.), und hier insonders, wo eine Parallele mit der Schöpfung Adam's nach Gottes Bild ist. Vrgl. Eph. 2, 10. 4, 24. *Olsh.* versteht zwar auch Gott bei *τοῦ κτίσ. αὐτ.*, will aber das *Bild* Gottes nach 1, 15. von *Christo* gefasst wissen, welcher das Urbild des Menschen sei. Ohne alles Recht im Contexte, welcher vielmehr einfach an Gen. 1, 27. erinnert: vrgl. *κατὰ θεόν* Eph. 4, 24. — *αὐτόν*) muss auf den *νέος ἄνθρωπος*, welchen Gott durch die Wiedergeburt geschaffen hat, sich beziehen, nicht blos auf *τ. ἄνθρωπον* („welcher die Substanz ist, an welcher als Accidenzen die *alte* und *neue* Beschaffenheit erscheinen", *de Wette*), was die orthodoxe Erklärung textwidrig anzunehmen genöthigt ist; s. z. B. *Calov.*: „Per imaginem ejus, qui creavit ipsum, imago Dei, quae in *prima creatione* nobis concessa vel concreata est, intelligitur, ad quam nos *renovamur*, quaeque in nobis *reparatur* per Sp. s., quae ratione intellectus consistebat in cognitione Dei, ut ratione voluntatis in justitia et sancti-

*) Auch *Hofm.* Schriftbew. 1. p. 289. verbindet richtig *κατ' εἰκόνα* etc. mit *εἰς ἐπίγνωσιν*, erklärt es aber so, als ob *τῆς εἰκόνος* etc. stände. Der Mensch in seiner Erneuung erkenne das Bild Gottes überall, wo es ist u. s. w.

**) So auch *J. Müller* v. d. Sünde II. p. 487. S. gegen dessen Missdeutung u. St. *Ernesti* Urspr. d. Sünde II. p. 133 ff.

tate, Eph. 4, 24. Per verbum itaque *τοῦ κτίσαντος* non nova creatio, sed *vetus illa et primaeva* intelligitur, quia in Adamo conditi omnes sumus ad imaginem Dei in cognitione Dei.“ Vrgl. noch *Philippi* Dogm. II. p. 369 f.

V. 11. *Wo es nicht giebt Grieche und Jude* u. s. w. — wo alle die Verschiedenheiten aufgehört haben, durch welche jene Erscheinungen der Lieblosigkeit und Leidenschaft V. 8. verursacht und genährt werden. Vrgl. Gal. 3, 28., wovon freilich *Baur* hier nur eine erweiternde und steigernde *Nachbildung* sieht. — *ὅπου*) nämlich da, wo man den alten Menschen ausgezogen und den *νέος* etc. angezogen hat, V. 10. Es stellt das stattfindende *Verhältniss* nach *örtlicher* Vorstellung dar, wie das Lat. *ubi*, d. i. *qua in re*, vrgl. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 5, 1. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 331 f. Wenn *Schenkel* *ὅπου* auf die *ἐπίγνωσις* bezieht, *innerhalb welcher* im christlichen Bewusstsein u. s. w., so passt diess weniger zu *ἐνδύσασθε οὖν* V. 12., woraus erhellt, dass das Angezogenhaben des neuen Menschen der herrschende Gedanke ist; vrgl. auch Gal. 3, 28. — Ueber *ἔνι*, gleich *ἔνεστι*, s. z. Gal. 3, 28. — *Ἕλλην κ. Ἰουδ.*) *nationale* Verschiedenheit, ohne dass mit *Chrys.*, *Theophyl.* u. M. *Ἕλλην Proselyt* zu fassen ist. — *περιτ. κ. ἀκροβ.*) *theokratische* Verschiedenheit *). — *βάρβαρος* etc.) Bei der zunehmenden Lebendigkeit der Vorstellung unterbleibt das *paarweise* Zusammenstellen, und die einzelnen Nomina werden asyndetisch neben einander gesetzt. An *βάρβαρος* aber reiht P. nicht das *Gegentheil*, welches schon aufgeführt war (*Ἕλλην*, vrgl. z. Rom. 1, 14.), sondern *klimaktisch* fortfahrend: *Σκύθης*. Gut *Bengel* (vrgl. *Grot.*): „Scythae — — barbaris barbariores“; aber sie gehörten *mit* zu den Barbaren (gegen *Bengel*, welcher unter Letzteren die *Numidier* versteht). Beispiele, in denen die Scythen als *βαρβαρώτατοι* (vrgl. auch 2. Makk. 4, 47. 3. Makk. 7, 5.) genannt werden, s. b. *Wetst.* Zu schliessen ist übrigens aus u. St., dass auch *Scythen* unter den *Christen* waren (in Griechischen und Römischen Ländern Lebende); willkürlich aber *Bengel*: „fortasse *Colossis* erat unus alterque Scytha Christianus.“ — *ἀλλὰ τὰ πάντα — Χριστός*) Die genannten unterscheidenden äusseren Verhältnisse, welche vor Anziehung des *νέος ἄνθρωπος* so einflussreich und maassgebend für das wechselseitige Interesse und sociale Verhalten waren, haben — was ohne Zweifel von der Jü-

*) denn auch ein *Ἕλλην* konnte beschnitten und dadurch in der Theokratie aufgenommen sein.

dischen Befangenheit der Irrlehrer verkannt wurde — nach der christlichen Neugestaltung (vrgl. 2. Kor. 5, 17.) aufgehört zu existiren (idealer Ausdruck des Gedankens: ihre sittlich trennende Geltung ist aufgehoben): *dagegen ist der Inbegriff der sämmtlichen Interessen, und zwar in allen Individuen,* ohne Unterschied der Nationen u. s. w., *Christus,* welcher „solus proram et puppim, ut ajunt, principium et finem tenet" (*Calvin*); in Christo sind alle Einer, Gal. 3, 28. 5, 15. Rom. 10, 12. 1. Kor. 12, 13. Eph. 2, 14. Vrgl. zu diesem Gebrauche des τὰ πάντα von *Personen* 1. Kor. 15, 28. Herod. 3, 157. 7, 156. Thuc. 8, 95, 1. Dem. 660. 7. *Herm.* ad Viger. p. 727. — Χριστός) Das Subject mit grossem Nachdrucke an's Ende gestellt. *Er,* in allen seinen Gläubigen (ἐν πᾶσι) das allbestimmende Princip des neuen Lebens und Wirkens (τὰ πάντα), bildet die höhere Einheit, in welcher jene alten Scheidungen und Gegensätze bedeutungslos geworden und wie nicht mehr vorhanden sind. Der Hellene ist nicht mehr ein Anderer als der Jude u. s. w., sondern in Allem ist's eben nur Christus, der ihrem Sein und Leben die gleiche specifische Bestimmtheit giebt.

V. 12. *Οὖν*) denn dem *νέος ἄνθρωπος* sind nach dem, was V. 11. gesagt ist, diese Tugenden entsprechend; widersprechend wäre es, den neuen Menschen angezogen zu haben, und diese Tugenden *nicht* anzuziehen. Die neue sittliche Verfassung, in welche ihr durch eure Bekehrung eingetreten seid, verpflichtet euch dazu. Dieses *οὖν* ist also einfach *folgernd,* nicht *wiederaufnehmend,* wie *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 291. will, welcher mit ἀπεκδυσάμενοι V. 9. eine neue Periode anfängt. Durch ἐνδύσασθε οὖν wird ja gefordert, was aus dem bereits geschehenen ἀπεκδυσάμ. etc. die *sittliche Folge* sein soll; denn wenngleich die Anziehung des *νέος ἄνθρ.* durch die Bekehrung zu Christo als Thatsache historisch *geschehen ist,* so hat sie doch, der Natur des *νέος ἄνθρ.* nach (vrgl. τὸν ἀνακαινούμενον etc. V. 10.), ihre *fortgesetzten* Acte, welche geschehen *sollen,* nämlich durch Aneignung der Tugenden, die der neue Mensch als solcher haben muss. - ὡς ἐκλεκτοὶ etc.) wie es sich für Solche gebührt. ἐκλ. τ. θεοῦ ist *Subject,* und ἅγ. κ. ἀγαπ. dessen Prädicate. Das Bewusstsein dieses ausgezeichneten Glückes, *Ausgewählte Gottes* (aus der profanen Menschheit für das ewige Messiasheil, Eph. 1, 4. Rom 8. 33. Tit. 1, 2.) zu sein, welche als solche*) *heilig* (durch

*) denn der an sich vorzeitliche Act der göttlichen ἐκλογή ist durch

den ἁγιασμὸς πνεύματος 2. Thess. 2, 13.) und von Gott *geliebt* sind (Rom. 5, 5.), — wie musste es das Gewissen der Leser rühren und anregen grade zu den so hoher Stellung entsprechenden Tugenden, welche P. hier verlangt! Man bemerke übrigens, dass die ἐκλογὴ τ. θεοῦ die Voraussetzung des V. 10. 11. mit ἀπεκδυσάμενοι etc. Gesagten ist, und dass daher ὡς ἐκλεκτοὶ etc. nicht ausser pragmatischem Zusammenhang mit dem Vorherigen dasteht. ἅγιοι κ. ἠγαπ. *substantivisch* zu fassen entweder als dem ἐκλεκτοὶ τ. θ. *coordinirt* („als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten", *Luther, Calvin, Grot.* u. d. Meisten, auch *Bähr, Böhmer, Huther, de Wette, Schenkel*), oder so, dass ἐκλεκτ. θεοῦ sich adjectivisch dazu verhält *(Ewald?)*, ist ebenfalls zulässig; doch entspricht es mehr der gewählten Wortstellung, den ganzen Accent auf ἐκλεκτοὶ θεοῦ zu vereinigen. Treffend *Beng.*, unsere Verbindung befolgend: „Ordo verborum exquisite respondet ordini rerum: electio aeterna praecedit sanctificationem in tempore; sanctificati sentiunt amorem et deinceps imitantur." *Theophyl.* (vrgl. auch *Steiger)* nahm ἅγιοι als das Hauptwort, welches durch ἐκλ. τ. θεοῦ und ἠγαπ. näher bestimmt sei (ἐγένοντο μὲν γὰρ ἅγιοι, ἀλλ' οὐκ ἐκλεκτοὶ οὐδὲ ἠγαπημένοι· ὑμεῖς δὲ ταῦτα πάντα). Weder durch die Stellung noch durch den keinen Gegensatz andeutenden Context begründet. Falsch *B. Crus.*: „da ihr erwählt worden seid, um heilig und gottgeliebt zu sein." — σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ) οἰκτ. ist Genit. *qualit.*, und der Ausdruck ist ganz wie Luk. 1, 78. σπλάγχνα ἐλέους; s. z. d. St. Daher ist σπλ. hier nicht im abstracten Sinne zu nehmen *(Liebe,* so gewöhnlich), sondern im eigentlichen: *viscera*, als *Sitz* des Mitleids; vrgl. *Ewald: ein Herz von Mitleid.* Beides getrennt: Phil. 2, 1. Zum Begriff von οἰκτιρμ. vrgl. z. Rom. 9, 15. — χρηστότητα) *gütevolles Wesen*, Gegentheil: ἀποτομία Rom. 11, 22. Vrgl. Eph. 4, 32. S. überh. *Tittm.* Synon. p. 140 ff. — ταπεινοφρ. *Demuth*, welche aber hier nach dem ganzen Contexte nicht gegen *Gott (Böhmer)*, sondern im Verhältniss gegen *Andere* gemeint ist. Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. — Zu πραότ. (Gegentheil: ἀγριότης, Plat. Conv. p. 197. D.) und μακροθ., *Sanftmuth* u. *Langmuth* (vrgl. Eph. 4, 2. u. z. Gal. 5, 22.) giebt V. 13. das Nähere.

V. 13. Zu parenthesiren ist weder der zweite Theil

---

die Berufung (vrgl. V. 15.) in die zeitliche Verwirklichung eingetreten. Vrgl. überh. *Weiss* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 78 ff.

des Verses *καθὼς* bis *ὑμεῖς*, noch *ἀνεχόμενοι* bis *μομφήν;* denn das Ganze ist ununterbrochene Fortsetzung der Structur. — *ἀνεχόμ. ἀλλ.*) Modalbestimmung des *ἐνδύσασθαι* der beiden letzten Tugenden. Das wechselseitige *Dulden* (vrgl. Eph. 4, 2.) soll durch das *Verzeihen* in *Thätigkeit* übergehen. Ganz willkürlich scheidend *Bengel:* jenes betreffe *gegenwärtige*, dieses *vergangene* Beleidigungen. — Zu beachten ist die Abwechselung von *ἀλλήλων (einer den andern)* und *ἑαυτοῖς (euch selbst einander);* letzteres ist gesetzt, weil dem *χαρίζεσθαι* der *Christen*, welches sie *sich selbst* untereinander erweisen sollen, *das χαρίζεσθαι* zum Muster gestellt wird, welches sie von aussen her, von *Christo* erfahren haben. Vrgl. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 6, 20. — *μομφήν*) *Tadel, Vorwurf*, nur hier im N. T. (glossematisch verändert in *μέμψιν* bei D.* E. u. *ὀργήν* bei F. G.), auch nicht bei den LXX. u. Apokr., aber oft bei Classikern, besonders Dichtern, auch mit *ἔχειν*, etwas zu klagen haben, Soph. Aj. 180. Eur. Phoen. 785. Or. 1069. Pind. Isthm. 4, 61. — *καθὼς καὶ* etc.) Die Pflicht des wechselseitigen *χαρίζεσθαι* ist so wesentlich christlich und wichtig, dass P. den Lesern noch den grossen Antrieb und Bestimmungsgrund zu ihrer Erfüllung vorhält, nämlich die von ihnen selbst erfahrene Verzeihung, welche ihnen *Christus* hat angedeihen lassen. Vrgl. Eph. 4, 32., wo jedoch das *principale* Subject des *χαρίζεσθαι* bezeichnet ist, nämlich *Gott* (vrgl. 2, 13.), welcher *in Christo* verziehen hat. Dem Ausdruck u. St. entspricht das häufige *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν* Rom. 16, 20. 24. 1. Kor. 16, 23. 2. Kor. 8, 9. 12, 9. 13, 13. Gal. 1, 6. 6, 18. Phil. 4, 23. An besondere Einzelbeispiele der verzeihenden Liebe Christi wie Luk. 23, 34. zu denken *(Schenkel)*, wird schon durch *ὑμῖν* verboten. Die von Christo uns in seinem Versöhnungswerke (Rom. 5, 6 f. 15.) gewährte *göttliche* Verzeihung ist in so fern die *seinige* (so dass *Er* das verzeihende Subject ist), als Er in jenem Werke der Träger und Vollzieher der göttlichen Gnade (Eph. 2, 16. Kol. 1, 19 f.) und *Gottes* Liebe *seine* Liebe war (Rom. 8, 35. 39. Eph. 3, 19. Rom. 5, 7 f.). Die von Christo erhaltene Verzeihung aber verbindet uns mit sittlicher Nothwendigkeit (Matth. 18, 33.), auch unsrerseits zu verzeihen; — ein Weiteres (nämlich das Matth. 6, 12. Enthaltene, wie *de Wette* meint) liegt in den Worten nicht, ergiebt sich aber als Consequenz. — *καὶ ὑμεῖς*) sc. *χαριζόμενοι.* Diess, nicht den Imperat., bietet der Context, daher auch der ordnungsmässige Zusammenhang nicht unterbrochen ist, und der ganze Vers

begleitende Participialbestimmungen enthält, nach denen V. 14. die Rede ununterbrochen fortgeht, aber keine Parenthese. — Ueber das *doppelte* καί der Vergleichung s. z. Rom. 1, 13. — Zu beachten ist übrigens, dass sich καθώς lediglich auf die *Verzeihung selbst* bezieht, nicht aber auch das, *wodurch* Christus die Verzeihung bewirkt habe (der Tod, den der Christ zu übernehmen bereit sein solle für die Brüder), betrifft, wie *Chrys.*, *Theophyl.* u. M. wollen.

V. 14. *Ueber* (nicht: *propter*, wie *Calvin* will) *alles dieses aber* ziehet *die Liebe* an, *durch welche die christliche Vollkommenheit zusammengehalten wird.* P. bleibt im Bilde; über alle jene Tugenden, diese als Kleidungsstücke betrachtet, soll die Liebe wie ein Alles zusammenschliessendes Oberkleid angezogen werden, weil die Liebe bewirkt, dass die sittliche Vollkommenheit in ihrer organischen Einheit als integrirendes Ganzes hergestellt wird. So ist die Liebe das *Verbindungsmittel* der christlichen Vollkommenheit; ohne die Liebe würden alle jene einzelnen Tugenden, welche an sich zu dieser Vollkommenheit gehören, sich nicht zu der nothwendigen harmonischen Ganzheit zusammenschliessen, in welcher eben die Vollkommenheit besteht. Nicht als ob letztere schon *ohne* die Liebe *vorhanden* wäre, (*Schenkel's* Einwand gegen diese Fassung), sondern die Liebe ist der die Vollkommenheit *constituirende* σύνδεσμος derselben; *ausserhalb* der Liebe *giebt's* keine τελειότης, welche erst in dem Einschluss ihrer sonstigen Stücke in der Liebe ihre *conditio sine qua non* hat. *Wie* die Liebe dieses leistet, hat Niemand besser nachgewiesen als Paulus selbst 1. Kor. 13.*). Uebrigens könnte auffallen, dass die *Liebe*, welche doch das Princip und die Voraussetzung der vorher genannten Tugenden ist, *zuletzt* genannt und als *hinzukommend* bezeichnet wird; allein diess war durch die *bildliche* Darstellung nothwendig, weil der Natur der Liebe, sofern sie die geforderten übrigen Tugenden *principiell einschliesst* und in sich *zusammenfasst*, im Bilde vom Ankleiden die Stelle des *Oberkleides* zukommen musste, so dass P. in richtiger Anschauung von Unterkleidstücken zum Alles zusammenhaltenden Oberkleide, dessen Function die Liebe habe, fortgeht. Demnach ist auch das absolute ἡ ἀγάπη durchaus in keinem andern Sinne als in dem sollennen: *die christliche Bruderliebe* (1, 8. 2, 2. 1. Kor. 13. Phil. 1, 9.), zu nehmen, nicht in irgend einem engern Sinne (wie *de Wette* will: „als schaffende, wohlthuende, vervollkomm-

*) Vrgl. Clem. Cor. I. 49 f.

nende Liebe"). — ὅ (s. d. krit. Anm.): *was*, nämlich die Liebe, diese *sächlich* gedacht, wie in unserm „*das heisst*". Vrgl. z. ἐξ οὗ 2,19. — σύνδεσμος τῆς τελειότ.) *Band der Vollkommenheit*, d. i. was die christlich sittliche Vollkommenheit zur Totalität ihres Wesens *zusammenbindet* (συνδεσμεύει, Polyb. 3, 42, 8.). Treffend *Chrys.* (jedoch das fremdartige Bild der *Wurzel* einmischend): συγκράτησις τῶν τὴν τελειότητα ποιούντων. Vrgl. *Theophyl.*: πάντα ἐκεῖνά, φησιν, αὕτη συσφίγγει παροῦσα· ἀπούσης δὲ διαλύονται καὶ ἐλέγχονται ὑπόκρισις ὄντα καὶ οὐδέν. Der Genit. bezeichnet (anders Eph. 4, 2. vrgl. Act. 8, 23. LXX. Jes. 58, 6.) das, was von dem Bande zusammengehalten wird. Vrgl. Plat. Pol. 10. p. 616. C.: εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ — — πᾶσαν ξυνέχον τὴν περιφοράν, auch 7. p. 520. A.: τὸν ξύνδεσμον τῆς πόλεως, Polit. p. 310. A.: τὸν ξύνδεσμον ἀρετῆς μερῶν φύσεως ἀνομοίων. Als Genit. *qualit.* gefasst würde er den *adjectivischen* Sinn ergeben: *das vollkommene Band*, „animos sc. conjungens," *Grot.* So auch *Erasm.* *), *Vatabl.*, *Calov.*, *Estius*, *Wolf*, *Mich.*, *Rosenm.*, *Flatt* u. M. Aber wie willkürlich an sich, und besonders dadurch, dass die nähere Bestimmung des σύνδεσμος, wenn τ. τελειότ. adjectivisch beseitiget ist, erst *hinzugetragen* werden muss! Als Genit. *causae* gefasst *(Schenkel)* entspräche er dem *Bilde* nicht, obgleich der *Sache* nach richtig ist, dass dasjenige, was die Vollkommenheit wie ihr Band umschlingt, dadurch erst ihr Vorhandensein bewirkt (vrgl. oben). Nach *Huther* soll der Sinn sein: „Dadurch, dass man die Liebe anzieht, wird man umgürtet mit der Vollkommenheit; wer in der Liebe lebt, der ist vollkommen." Eine hinsichtlich ihrer Analyse inconcinne Fassung, zu welcher die Meinung verführte, dass ὅ nicht auf die ἀγάπη selbst, sondern auf das ἐνδύσασθαι τὴν ἀγάπην sich beziehe **). *Andere* fassen: *Inbegriff* der Vollkommenheit. S. *Bengel*, *Zachar.* u. M. auch *Usteri* p. 254., *Böhmer*, *Steiger*, *de Wette* u. *Olsh.* („in

*) *Paraphr.*: „perfectum illud et indissolubile vinculum, quo Christi corpus cohaeret." Aber in den *Annot.*: „vinculum *integritatis*; respexit enim ad corpus in quo spiritus colligat et connectit omnia membra alioqui dilapsura." Aehnlich versteht *Melanth.* τελειότης von der *coagmentatio ecclesiae*.

**) σύνδεσμος würde auf den *Gürtel* gehen, worauf es auch *Cleric.*, *Ewald*, *Schenkel* beziehen. Dazu aber würde das zu ergänzende ἐνδύσασθε nicht passen (vrgl. Eph. 6, 14.), wobei der Leser die Liebe nach dem Vorhergegangenen am natürlichsten eben auch nur als *Kleid* denken konnte, nicht als den *Gürtel*, „welcher alle die einzelnen Bestrebungen nach Vollkommenheit zusammenhält" (*Ewald*).

sofern, als sie alle einzelnen Seiten des vollkommenen Lebens, alle Tugenden in sich befasst, gleichsam gebunden in sich trägt“), auch *Wuttke* Sittenl. II. p. 239. Vrgl. zur Sache Rom. 13, 10. Sprachlich nicht zu rechtfertigen (auch nicht durch Simplic. Epictet. p. 208., wornach die Pythagoreer die Freundschaft σύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν nannten, d. h. das Band, welches die sämmtlichen Tugenden mit einander verknüpft), man müsste denn σύνδεσμος in der Bedeutung *Band* (Bündel) nehmen, wie Herodian. 4, 12, 11. (πάντα τὸν σύνδεσμον τῶν ἐπιστολῶν), was aber, auch abgesehen von der sonderbaren Vorstellungsform an sich, unpassend zum Contexte sein würde, da die Liebe zu allen vorher genannten Stücken der Vollkommenheit noch *hinzu* kommen soll, mithin wohl deren *Band*, aber nicht deren *Band*, nicht der *Inbegriff* derselben sein kann. Die Fassung ist dem ἐπὶ πᾶσι τούτοις logisch widersprechend, da das Ganze zu den Theilen nicht *hinzugefügt* werden kann. — Gegen den katholischen Gebrauch u. St. von der *justificatio operum* genügt, dass die ganze Ermahnung die Rechtfertigung zur *Voraussetzung* hat (V. 12.), und das sittliche Leben der *bereits Gerechtfertigten* betrifft. Nicht zutreffend urgirt d. Apol. Conf. A. 3. p. 104 f. (vrgl. *Calov.* u. M.) gegen die Kathol.: die τελειότης sei die *integritas ecclesiae*, welche durch die Liebe in Eintracht *erhalten* werde.

V. 15. Alle diese Tugenden aber mit der sie alle umschlingenden Liebe, sie müssen ihren tiefen christlichen lebendigen Grund haben in dem *Frieden Christi*, welcher in den Herzen herrscht, und ihren beständigen Antrieb in der *Dankbarkeit* gegen Gott für das in Christo empfangene Heil. Daher nun noch, mit dem einfachen καί angeknüpft, die Erweckung, dass die Leser jenen *Frieden* in ihren Herzen walten lassen und *dankbar* werden möchten. Die εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ ist *die von Christo* durch den Geist *gewirkte* heilige *Befriedigung des Gemüths*, die selige innerliche Ruhe, deren Voraussetzung und Bedingung die im Glauben angeeignete Versöhnung und Rechtfertigung ist (Rom. 5, 1.). *S.* z. Phil. 4, 7. Vrgl. *Luther*, *Beng.* u. M., auch *Flatt*, *Böhr*, *Olsh.*, *Huther*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Ewald*. Den Frieden der wechselseitigen *Eintracht* zu verstehen (die Griech. Väter, *Erasm.*, *Calvin*, *Grot.*, *Calov.* u. V., auch *Reiche* Comm krit. p. 297.), ist der Allgemeinheit des Zusammenhangs, welcher hier auf den tiefsten Grund des christlichen Lebens im Herzen hinabsteigt, weniger entsprechend, wie denn auch die Eintracht ohnehin schon eine

Selbstfolge der empfohlenen Tugenden ist; überdiess liegt in βραβ. das Bestimmende und Maassgebende, die *oberste Instanz*, welche der Friede Christi im christlichen Herzen haben soll, was am völligsten nur zu obiger Fassung der εἰρ. τ. X. passt. — βραβενέτω) βραβεύειν ist zunächst: *den Kampf anordnen und leiten* (Sap. 10, 12. u. dazu *Grimm*), sodann *den Kampfpreis ertheilen*, Kampfrichter sein (Plut. Mor. p. 960. A. Diod. Sic. 13, 53.), endlich überhaupt *regieren* *). S. zu letzterem besonders Dem. 36. 7. 1231. 19. Isocr. Areop. p. 144. B. Polyb. 6, 4, 3. 13, 1, 5. 27, 14, 4. al.; Stellen aus Joseph. b. *Krebs*, aus Philo b. *Loesner*. Bei der grossen Gangbarkeit des Wortes in letzterm Sinne, bei der Angemessenheit desselben zu ἐν τ. καρδ. ὑμ., und da eine Beziehung auf das Messianische βραβεῖον (vrgl. 2, 18.) im Contexte fern liegt, ist mit Recht von den meisten Neueren gefasst worden: der Friede Christi müsse *walten, regieren* in euern Herzen. So schon *Luther* („sei Meister und erhalte euch in aller Anfechtung"), *Beza*, *Beng.* u. V. auch *Flatt*, *Bähr*, *Olsh.*, *Steig.*, *Huther*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Dalmer*. Der Begriff enthält die *verwaltende*, die anordnende und verwesende Thätigkeit, und zwar in der *höchsten entscheidenden* Zuständigkeit (vrgl. *Ewald*), wie sie von der εἰρήνη τ. X. in den Herzen geübt werden soll, ganz wie unser *verfügen*. Treffend *Bremi* ad Dem. Ol. p. 179. Goth.: es sei nicht einfach gleich διοικεῖν, „sed pleno jure et ex arbitrio διοικεῖν." *Chrys.* und seine Nachfolger haben die Fassung: *den Kampfpreis ertheilen* festgehalten, aber mit Eintragungen, auf welche nichts im Texte führt. *Theophyl.*: ὑβρίσθημεν πολλάκις ὑπό τινος· ἀγωνίζονται παρ' ἡμῖν λογισμοὶ δύο, ὁ μὲν εἰς ἄμυναν κινῶν, ὁ δὲ εἰς μακροθυμίαν. Ἐὰν ἡ εἰρήνη τ. θεοῦ σιγῇ ἐν ἡμῖν, ὥσπερ τις βραβευτὴς δίκαιος, τουτέστι κριτὴς καὶ ἀγωνοθέτης, καὶ δῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης τῷ κελεύοντι μακροθυμεῖν, παύσεται ὁ ἀνταγωνιστής. Vrgl. auch *Erasm.*, *Vatabl.* u. *Calvin*, welche aber unrichtig: palmam *ferat* erklären. *Grot.*: „*dijudicet*, nempe si quid est inter vos controversum." So auch *Kypke*, *Heinr.*, *Schenkel*, vrgl. *Hammond*: „componat omnia vestra cum aliis dissidia;" *Melanth.*: „gubernet omnia certamina." Vrgl. βραβεύειν ἔριν (Plut. Rom. 9.) u. dergl. S. *Dorv.* ad Charit. p. 445. Allein der Context führt tiefer als auf Streitigkeiten, über welche der Friede Christi im Herzen die Entscheidung geben soll. — εἰς ἣν κ. ἐκλ.) argumentativ, die eben ausgesprochene Ermahnung unter-

*) Unrichtig *Vulg.*: *exultet*. So auch *Goth.*

stützend: *zu welchem ihr auch* (καί, das *entsprechende* Verhältniss ausdrückend) *berufen wurdet.* εἰς ἣν d. h. *welchen Frieden zu besitzen*, ist nicht *Endzweck* der Berufung, welcher vielmehr die Theilnahme am Messiasreiche ist, sondern *Mittelzweck*. Vrgl. 1. Petr. 2, 21. — ἐν ἑνὶ σώματι) nicht statt εἰς ἓν σῶμα (*Grot.*, *Flatt* u. V.), sondern *Resultat* von ἐκλήθητε, das Gemeinschafts-Verhältniss aussprechend, in welches die Einzelnen durch ihre Berufung versetzt sind und in welchem sie nun fortdauernd *sich befinden*. Dieser bestehende Zustand war die *vorherrschende* Vorstellung; daher die *Prägnanz* des Ausdrucks (*Kühner* II. p. 316.): *so dass ihr in Einem Leibe seid*, nämlich als dessen Glieder. Das Moment steht in treffender Beziehung zur ganzen Forderung. Durch die Berufung mit den Mitberufenen Ein Leib geworden sein, und doch nicht die heilige sittliche Stimmung, zu welcher man berufen ist, die gemeinsame herrschende Macht des Lebens sein lassen, welch ein Widerspruch! So fehlte ja dem ἓν σῶμα das berufungsmässige ἓν πνεῦμα (Eph. 4, 4. 1. Kor. 12, 13.). — Die Erwähnung der *Berufung*, welche hohe Wohlthat Alles, was dem bisher Geforderten (V. 12 ff.) entgegen ist, als *Undank gegen Gott* erscheinen lässt, veranlasst den Ap., auch noch den allerhöchsten Antrieb zu aller christlichen Tugend (vrgl. schon 2, 7.) hinzuzufügen: καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε: *und werdet dankbar* (vrgl. z. Eph. 4, 32.), wobei γίνεσθε (nicht gleich ἐστέ) das beständige Streben nach diesem hohen Ziele, als noch nicht erreichtem, verlangt. Nichts als Verkennung jenes innern Zusammenhangs und dieser Bedeutsamkeit von γίνεσθε war es, εὐχάρ. *amabiles, freundlich* u. dergl. (vrgl. Eph. 4, 32.) zu fassen. So *Hieron.*, *Erasm.* (nicht in d. Paraphr.), *Calvin*, *Vatabl.*, *Beza* (welcher jedoch *benefici* erklärt), *Corn. a Lap.*, *Wolf*, *Krebs*, *Rosenm.*, *Stolz* u. M. auch *Bähr*, *Steiger*, *Olsh.*, *Reiche*. Der Sprachgebrauch für εὐχάριστος in diesem Sinne bei Classikern ist bekannt (Xen. Cyr. 2, 2, 1. Oec. 5, 10.), eben so aber auch im Sinne *dankbar* (Xen. Cyr. 8, 3, 49. Herodian. 2, 3, 14. Diod. S. 18, 28.), und das N. T., in welchem übrigens das Adject. sich nicht weiter findet, hat, wie auch d. Apokr., für εὐχαριστεῖν und εὐχαριστία nur die letztere Bedeutung (Vrgl. V. 17.), deren Beziehung an u. St. auf *Gott* nach εἰς ἣν κ. ἐκλήθ. (*Gott* ist der Berufende) sich von selbst versteht, nicht aber (gegen *Grot.* u. *Calov.*) die *mutua* gratitudo.

V. 16. Die V. 12. begonnene Ermahnungsreihe ist

abgeschlossen *), und P. lässt nun noch die Erweckung folgen, das zum wahren Christenleben verliehene rechte Mittel (das Wort Christi) bleibend wirken zu lassen (V. 16.), wornach er dann noch einmal den ganzen Christenwandel nach seinem specifischen Wesen als allgemeine Schlussaufgabe unter Wiederholung der Dankpflicht hinstellt (V. 17.). — ὁ λόγος τ. Χριστοῦ) d. i. das *Evangelium*. Der Genit. aber ist G. *subj.;* Christus lässt es verkünden, er selbst redet in den Verkündigern (2. Kor. 13, 3.), und hat es insonders dem Paulus offenbart (Gal. 4, 11 f.); es ist *sein* Wort. Vrgl. 1. Thess. 1, 8. 4, 15. 2. Thess. 3, 1. Hebr. 6, 1. Gangbarer ist die Bezeichnung nach dem *principalen* Urheber: ὁ λ. τοῦ θεοῦ. — ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν) nicht: *unter euch (Luther* u. V.), was der Vorstellung der Einwohnung nicht entsprechen würde; aber auch nicht *in animis vestris (Theodoret., Melanth., Beza, Zanch.* u. M. auch *Flatt, Böhmer, Olsh.*), so dass die in *Erkenntniss* und *Glauben* beruhende Einwohnung gemeint wäre, da die folgende Modalitätsbestimmung *mündlicher* Natur ist: sondern *in euch*. d. h. in euerer *Gemeinde*, die ὑμεῖς als *Gesammtheit* mit einem Hause verglichen, in welchem das Wort die Stätte seines dauernden Wirkens und Waltens hat (vrgl. Rom. 8, 11. 2. Tim. 1, 5.). — πλουσίως) *in reichlicher Maasse.* Je nachdem das Evangel. in einer Gemeinde viel oder wenig als der gemeinsame lebendige Quell und Inhalt wechselseitiger Belehrung, Erweckung, Zucht und Erbauung im Schwange geht, ist sein Wohnen daselbst ein quantitativ verschiedenes. Nach dem Folgenden nicht umfassend genug *de Wette*: „so dass Viele als Lehrer und oft auftreten." — Das folgende ἐν πάσῃ bis τῷ θεῷ ist Modalbestimmung zum Vorherigen: *so dass ihr* u. s. w.; Construction nach dem logischen Subject wie 2, 2. — ἐν πάσῃ σοφίᾳ) Da das Vorherige schon in πλουσίως seinen bestimmenden Beisatz hat, und zwar mit dem Nachdrucke des an's Ende

*) *Lachm.* u. *Steiger* haben ὁ λόγος — πλουσίως parenthesirt, was den mit ὁ λόγος eintretenden neuen und maassgebenden Gedanken eben so willkürlich zur Seite legt, als es der Construction ganz unnöthig zur Hülfe kommt. Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 362. ist V. 16 f. nur Auseinanderlegung der Ermahnung εὐχάριστοι γίνεσθε. Dem steht sowohl der allgemeine und umfassende Inhalt von V. 16 f., welcher keine specielle Beziehung auf die εὐχαριστία darbietet, als auch das ganz ähnlich wie V. 15. an die allgemeinen Ermahnungen wieder angeschlossene εὐχαριστοῦντες etc. entgegen, woraus man sieht, dass das εὐχαριστεῖν ein das Uebrige *begleitendes* Moment sein soll.

gesetzten Adverbs; da ferner der Gleichbau der folgenden Participialsätze, von denen jeder ein Moment mit ἐν an der Spitze führt (ἐν πάσῃ σοφίᾳ — ἐν τ. χάριτι), nicht ohne besondern Grund aufzugeben ist: so ist ἐν π. σοφ. *vorwärts* zu beziehen (so *Bos, Beng., Zachar., Storr, Rosenm., Flatt, Bähr. Steiger, Olsh., Huther, de Wette, B. Crus., Ewald, Schenkel, Dalmer, Reiche; Böhmer* schwankt, *Beza gestattet* diese Beziehung), nicht zu dem *Vorherigen* (so *Syr., Chrys., Luther* u. V.). Vrgl. 1, 28. Jede Art von (christlicher) Weisheit soll beim gegenseitigen Lehren und Zurechtweisen thätig sein. Ueber das Einzelne s. z. 1, 28. — ἑαυτούς) *euch einander selbst*, vrgl. V. 13. — ψαλμοῖς etc.) *Mittel der Ausführung* des gegenseitigen διδάσκειν und νουθετεῖν, welches also mittelst Singens (s. nachher ἐν χάρ. ᾄδοντες etc.) von Psalmen u. s. w. geschehen soll. Blos auf νουθετ. zu beziehen *(de Wette)*, ist um so willkürlicher, da die Stellung von ἑαυτούς beide Participia an einander schliesst, und da begeisterte Gesänge den *Lehr*gehalt keineswegs ausschliessen. Die Vorstellbarkeit einer singenden Lehrthätigkeit ist (gegen *Schenkel's* Einwand) in vielen unserer besten Kirchenlieder noch klar genug gegeben. *Storr* u. *Flatt* ziehen die Worte zu ᾄδοντες (so auch *Hofm.* u. *Schenkel)*, obwohl diess bereits vor und hinter sich eine Bestimmung hat. Ueber den Unterschied von ψαλμοί (religiöse Gesänge nach Art der Psalmen des A. T., theils als bereits gebräuchliche christliche Lieder, theils als improvisirte Ergüsse zu denken, 1. Kor. 14, 15. 26.) und ὕμνοι (Lobgesänge), welchen beiden dann noch ᾠδαὶ πνευματικαί (d. i. vom heil. Geiste eingegebene Lieder) als das Allgemeine hinzugefügt wird *), s. z. Eph. 5, 19. Man bemerke übrigens, dass P. auch hier (vrgl. zu Eph. l. l.) nicht vom eigentlichen *Gottesdienste* redet, da jenes Lehren und Zurechtweisen von den *Lesern überhaupt* und *wechselseitig* gefordert wird und als Erweisung ihres *reichlichen* Besitzes des Wortes Christi, sondern von der *Mittheilung des religiösen Verkehrs unter einander* (z. B. bei Mahlzeiten, bei Agapen und sonstigen Zusammenkünften, in Familienkreisen u. s. w.), wobei die Begeisterung den Mund von der Fülle des Herzens übergehen, und so die brüderliche Belehrung und Züchtigung in der höhern Form von Psalmen u. s w. laut werden liess, mochten diess nun

*) Viele willkürliche speciellere Unterscheidungen bei den Auslegern. S. *Bähr.* Noch *Steiger* scheidet ganz prekär: 1) Lieder mit Saitenspiel, 2) feierliche Kirchenlieder, 3) Haus- und Arbeitslieder.

bereits bekannte Gesänge sein, oder auch, je nach der Eigenthümlichkeit und Productivität der individuellen Begeisterung, extemporirte; mochten sie von Einzelnen allein (namentlich wenn sie improvisirt waren) oder im Chore gesungen werden, oder in Form von Wechselgesängen (Plin. ep. 10, 97.). Wie gewöhnlich das religiöse Singen auch ausser dem eigentlichen Gottesdienste in der alten Kirche war, s. b. *Suicer.* Thes. II. p. 1568 f. Das Vorhandensein einer Menge von rhythmischen Gesängen, welche *ἀπαρχῆς* von Christen verfasst seien, bezeugt Eus. H. E. 2, 17. 5, 28. Vom Singen bei den Agapen s. Tertull. apol. 39.: „post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere.“ S. überh. *Augusti* Denkw. II. p. 110 ff. — Die *asyndetische* (s. d. krit. Anm.) Zusammenstellung von *ψαλμ., ὑμν., ᾠδαῖς πν.* macht die Rede angelegentlicher und lebendiger. — *ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες* etc.) wird gewöhnlich als dem Vorherigen *untergeordnet* angesehen; P. wolle sagen: *bei ihrem Singen solle auch das Herz Theil nehmen, οὐχ ἁπλῶς τῷ στόματι, ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ, ὅ ἐστι μετὰ προσοχῆς, Theophyl.* Vrgl. auch *Pelag.* Allein eine solche *gegensätzliche* Beziehung hat P. selbst nicht im Geringsten ausgedrückt; und wie entbehrlich, ja ungehörig wäre diese Vorschrift, da ja durch die *ψαλμοὶ* etc. das *διδάσκειν* und *νουθετεῖν* geschieht, und diess die Aeusserung der reichlichen Einwohnung des Evangel. sein soll, und da ferner von einem ständigen gemeinschaftlichen Gottesdienst (wo etwa Lippendienst einreissen könnte) gar keine Rede ist, sondern vom wechselseitigen erbaulichen Verkehr! Die ganze Fassung beruht auf der unbegründeten Voraussetzung einer Gottesdienst-Entartung in der apostolischen Zeit, welche, selbst wenn sie an sich ihre Richtigkeit hätte, hier nicht einmal Anwendung fände. Ueberdiess müsste man den Gedanken, dass das Singen der Ausdruck der Herzensempfindung sein soll, nicht durch *ἐν τ. καρδ.*, sondern durch *ἐκ τῶν καρδ.* (vrgl. 2. Tim. 2, 22. Matth. 12, 34.) oder *ἀπὸ τ. κ.* dargestellt erwarten. Vrgl. Sap. 8, 21. Nein, der Participialsatz ist dem vorherigen *coordinirt* (wie auch Eph. 5, 19., s. z. d. St.), und stellt neben dem lauten Lehr- und Ermahnungs-Singen, welches wechselseitig geschehen soll, das *stille Herzenssingen* hin, welches Jeder *für sich in seinem Innern* Gotte widmen müsse, durch welches stille inwendige Andachtsgeschäft aber ebenfalls die reichliche Inwohnung des Evangel. sich thätig beweisen soll. Schon *Chrys.* deutet diese Fassung

an, vermengt sie jedoch mit der gewöhnlichen; *Theophyl.* führt sie als eine *andere* (ἄλλως) an, indem er ihr übrigens den ungehörigen Gegensatz: μὴ πρὸς ἐπίδειξιν giebt, mit *Chrys.* aber die richtige Erläuterung zufügt: κἂν γὰρ ἐν ἀγορᾷ ᾖς, δύνασαι κατὰ σεαυτὸν ᾄδειν μηδενὸς ἀκούοντος. Gut bezeichnet *Beng.* die beiden parallelen Bestimmungen ἐν πάσῃ σοφίᾳ etc. und ἐν χάριτι etc. als *Distributio* des πλουσίως, und zwar *mutuo* et *seorsim.* — ἐν τῇ χάριτι) gehört nicht zum Vorigen (*Luther:* „mit geistlichen *lieblichen* Liedern", auch *Calvin*), sondern zu ᾄδοντες, als das dem ἐν πάσῃ σοφίᾳ parallele Moment. Wie nämlich das Lehren und Zurechtweisen, wovon vorher die Rede war, geschehen soll *vermöge jeglicher Weisheit*, welche durch dasselbe nach aussen mittheilend und wirksam ist: so soll das stille Herzenssingen, wovon nun die Rede ist, geschehen *vermöge der göttlichen Gnade*, welche in den Herzen wirkt und sie dazu treibt, ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος, φησὶν, ᾄδοντες etc., *Chrys.* vrgl. *Oecum.:* διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δοθείσης χάριτος, auch *Estius*, neuerlich *Steiger.* Vrgl. *Ewald:* „als begnadigte Christen." Ganz ungehörig (da ja vom Singen *im Herzen* die Rede ist) *Andere: mit Anmuth.* So *Theophyl.* (welcher jedoch zwischen dieser und der vorigen Erklärung die Wahl lässt), *Erasm., Luther, Melanth.* („sine confusione, εὐσχημόνως), *Castal., Calvin, Beza, Grot., Calov., C. a Lap., Wetst., Bengel* u. M. auch *Bähr, B. Crus., Schenkel, Reiche.* Selbst wenn vom *gottesdienstlichen* Singen die Rede wäre, würde die Vorschrift *anmuthig* zu singen, noch dazu mit dem Nachdrucke der Voranstellung, ein zu specielles Moment betreffen. Schon *Anselm* u. neuerlich *Böhmer, Huther* u. *de Wette:* mit *Dankbarkeit*, wobei der Artikel (s. d. krit. Anm.) überhaupt den *schuldigen*, nicht (so *Huther*) den *schon V.* 15. *geforderten* Dank bezeichnen würde. Allein die Aufforderung zur allgemeinen Danksagung gegen Gott (V. 15. war mit εὐχάρ. γίν. das dankbare *Verhalten* gemeint) folgt erst V. 17., und da die Fassung von der göttlichen *Gnade* sowohl dem Zusammenhange als dem Gebrauche des Artikels (welcher die χάρις als *sollennen* Begriff hinstellt) höchst angemessen ist und ein treffend charakteristisches Moment an die Spitze stellt, so ist kein Grund, die Forderung der Danksagung schon hier anzunehmen. — Wie ἐν ταῖς καρδ. ὑμ. dem vorher gemeinten *mündlichen* Singen, so ist τῷ θεῷ der Bestimmung für *Andere* entgegengesetzt; der stille Herzenssänger singt *Gotte.* Eben *deshalb* ist das ausserdem überflüssige τῷ θεῷ hinzugefügt.

V. 17. Schlussermahnung, die ganze Frömmigkeit des christlichen Lebens, welche aus dem reichlichen Einwohnen des Evangel. hervorgeht, umfassend, mit dem einfachen *und* sich anschliessend. *Alles was ihr irgend thut durch Wort oder durch Werk — thuet Alles im Namen Jesu.* πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε bis ἔργῳ ist *absoluter Nominat.*, unabhängig von der Structur mit rhetorischem Nachdrucke an die Spitze gestellt. S. *Kühner* II. p. 156. *Winer* p. 506 f. — ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ) Vrgl. Aesch. Prom. 659.: τί χρὴ δρῶντ' ἢ λέγοντα δαίμοσιν πράσσειν φίλα. S. *Pflugk* ad Eur. Hec. 373.: „Dictis factisque omnis continetur actio." Zusammenstellungen von λόγος und ἔργον und umgekehrt s. b. *Bornem.* ad Xen. Mem. 2, 3, 6. *Lobeck* Paral. p. 64 f. — πάντα) wieder nachdrücklich voran, aber nicht das vorherige πᾶν wiederaufnehmend, sondern an *Jeglichem*, was verrichtet wird durch Wort oder Werk, soll *Alles* im Namen Jesu geschehen *); kein Moment der Verrichtung ausser dieser Sphäre! Zu *ergänzen* ist aus dem Contexte der Imperat. ποιεῖτε. Vrgl. z. Eph. 5, 21. — ἐν ὀνόμ.) nicht: *unter Anrufung (Chrys., Oecum., Theophyl., Melanth.* u. M.), sondern: so dass der Name das heilige sittliche *Element* ist, *in welchem* die Handlung *vor sich geht*, indem nämlich dieser Name als der Inbegriff des das neue Leben gestaltenden Glaubens, das Bewusstsein erfüllt und dem Handeln die specifisch christliche Bestimmtheit und Weihe giebt. Sächlich nicht verschieden wäre ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vrgl. z. Eph. 5, 20. Phil. 2, 10. Joh. 14, 13. „Illum sapiat, illum sonet, illum spiret omnis vestra vita," *Erasm.* εὐχαρ. τῷ θεῷ etc.) begleitende Bestimmung: *indem ihr dabei danksaget* u. s. w. Vrgl. ἐν εὐχαριστίᾳ 2, 7. Zur Frömmigkeit des christlichen *Lebens* gehört dem Ap. wesentlich die Pietät der Dankbarkeit für all das christliche Heil, in dessen Bewusstsein, Gewissheit und Erfahrung man eben Alles im Namen Jesu thut. Da εὐχαρ. die Dank*sagung* bezeichnet, so hätte *Grot.* das Particip. nicht erklärend fassen sollen („*quid sit* in nomine Christi omnia facere et loqui"). — πατρί) Vater Jesu. — δι' αὐτοῦ) denn Jesus als der persönliche geschichtliche Vermittler des Messianischen Heils durch das Versöhnungswerk ist somit für das christliche Bewusstsein *Vermittler* der Danksagung; Er ist es, *durch dessen Wohlthat* der Christ danken kann und dankt. Vrgl. Rom. 1, 8. 7, 25. al. Daher Eph.

*) P. liebt bekanntlich verschiedene Formen von πᾶς mit verschiedenen Beziehungen nahe an einander zu setzen. S. *Wilke* Rhetor. p. 381.

5, 20.: *ἐν ὀνόματι* etc. Gedanke und Ausdruck war so sollenn und gehörte so wesentlich zum Sachverhältnisse, dass die Annahme des Gegensatzes gegen *Engel*-Vermittelung (*Theodoret., Beng.* u. V., auch *Bähr*) unbegründet ist, um so mehr als der ganze Context keine polemische Bezugnahme hat. — Zu beachten ist noch, dass die Vorschrift *πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε* etc. das *ideale* Wesen des christlichen Lebens zum Zielpunkt hat, daher weder der *präceptive* Charakter zu verwischen („est *consilium*, non praeceptum", *Corn. a Lap.*), noch anzunehmen ist, nicht *actu*, sondern *habitu* müsse Alles im Namen Jesu geschehen (*Estius* nach *Thom. Aq.*).

V. 18. bis 4, 1. Anweisungen für die verschiedenen Theile des Hausstandes, nicht in polemischer Absicht (*Flatt, Steig.*), wozu diese blosen Vorschriften nicht einmal geeignet wären. Weshalb aber P. eine solche Haustafel nur in diesem Briefe und in dem an die Epheser (auch 1. Tim. u. Tit.) den Gemeinden gegeben, beruht völlig auf sich: *Clays.* erschöpft sich in Conjecturen (*ὅτι εἰκὸς ἐν ταύταις ταῖς πόλεσιν εἶναι τὰς διχοστασίας· ἢ εἰκὸς τὰ ἄλλα αὐταῖς κατορθῶσθαι, ὥστε δεῖν περὶ τούτων αὐτὰς ἀκούειν* etc.); vrgl. *Theophyl.* Dass aber die Vorschriften für die einzelnen häuslichen Gesellschaftsformen gleichmässig (V. 18. 20. 22. 4, 1.) von dem *untergeordneten* Theile anheben, wie auch Eph. 5, 21 ff., ist als zufällig, und nicht aus besonderem Zwecke geschehen, zu betrachten. Hätte P. dem *Missbrauche der christlichen Freiheit und Gleichheit*, also verkehrten Emancipationsgelüsten entgegenwirken wollen, so würde er einer so wichtigen Absicht nicht durch die blose Art der Anordnung genug zu thun geglaubt, sondern in die Sache selbst sich eingelassen haben (gegen *Huther* und *de Wette*). — *ὡς ἀνῆκεν*) nicht *Perfect.* (mit Praesens-Bedeutung), wie *Huther* meint, sondern *Imperf.*, welches seine logische Beziehung in dem damit zu verbindenden *ἐν κυρίῳ* hat: *wie es zukam in dem Herrn*, d. h. wie es sich in dem Verhältnisse des *ἐν Χριστῷ εἶναι* gebührte, wie es dem christlichen Zustande angemessen war, aber noch nicht in dieser Weise verwirklichet ist. Das Imperf. bezeichnet also, wie auch in *χρῆν* und *ἔδει*, den unvollendeten Zustand. Vrgl. *Bernhardy* p. 373. Aehnlich *Winer* p. 242. Vrgl. auch *Buttm.* p. 187. An eine Auslassung von *ἄν* ist nicht zu denken. Gegen die Verbindung von *ἐν κυρίῳ* mit *ὑποτάσσεσθε* (*Chrys., Theophyl., Estius, Rosenm.* u. M., nicht *Oecum.*) spricht die Stel-

lung an sich, so wie die Parallele V. 20.: *εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.*

V. 19. Vrgl. Eph. 5, 25 ff., wo aber diese Liebe nach ihrem specifisch christlichen Wesen trefflich charakterisirt ist. — *πικραίνεσθε*) *werdet bitter*, erbost. Plat. Legg. 5. p. 731. D. Dem. 1464. 18.: *μήτε πικραίνεσθαι μήτε μνησικακεῖν.* Philo Vit. Mos. II. p. 135. Vrgl. *πικρῶς διακεῖσθαι πρός τινα* Polyb. 4, 14, 1. LXX. Ex. 16, 20. Ruth. 1, 20. 3. Esr. 4, 31.

V. 20 f. Vrgl. Eph. 6, 1—4., wo ebenfalls eine charakteristische Näherentwickelung des hier nur kurz Zusammengefassten ist. — *κατὰ πάντα*) nicht zu beschränken; denn P. führt die *Regel* an, das in dem kindlichen Verhältniss *principaliter* Geltende, wobei etwaige *Ausnahmsfälle* nach dem Grundsatze, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, sich von selbst verstehen *(Oecum.: δίχα τῶν εἰς ἀσέβειαν φερόντων).* Vrgl. Eph. 5, 24. — *εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ*) Bei dieser Lesart (s. d. krit. Anm.) zu *εὐαρ.*: *τῷ θεῷ* hinzuzudenken, ist willkürlich (gegen *de Wette, B. Crus.*), da diess nicht wie Rom. 12, 1. 2. vom Contexte gegeben ist; auch ist *ἐν κυρίῳ* weder statt des Dativ. *(Flatt, Bähr)*, noch *coram* Domino *(Böhmer)*, sondern wie V. 18. zu fassen. Vielmehr hat man *εὐάρ.* ohne eine andere Näherbestimmung, als welche in *ἐν κυρ.* liegt, zu belassen, so dass vom kindlichen Gehorsam ausgesagt wird, er sei *wohlgefällig*, und zwar nicht in weltlicher, ausserchristlicher Weise, *οὐκ ἀπὸ τῆς φύσεως μόνης (Chrys.)*, sondern in *christlicher* Bestimmtheit, mithin die *christlich ethische Schönheit*, in welcher sich das *δίκαιον* (Eph. 6, 1.) jener Tugend darstellt. Vrgl. *προσφιλῆ* Phil. 4, 8. — V. 21. *οἱ πατέρες*) diese, nicht mit die Mütter, werden angeredet, als die Inhaber des Hausregimentes auch in der Erziehung. Vrgl. z. Eph. 6, 4. — *ἐρεθίζετε*) *reizet*, sehr oft bei den Classikern und in d. LXX., besonders vom *Zorn*, wie auch hier (vrgl. Eph. 6, 4.). Es geschieht durch ungerechte oder überstrenge *(ἐστὶν ὅπου καὶ συγχωρεῖν ὀφείλετε, Chrys.)* Behandlung, welche das dadurch zum Zorn gereizte Kind *ertragen* muss, ohne dem beleidigten Rechtsgefühl genug thun zu können, wodurch es einer muthlosen und verdrossenen, mithin unsittlichen Resignation, einer erlahmenden Verzweifelung verfällt; daher *ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.* Diess Verb. nur hier im N. T., aber oft b. d. LXX., auch Judith 7, 22. 1. Makk. 4, 27. u. bei Classikern seit *Thuc.* (5, 91. 7, 21. al.). Gegentheil: *θαῤῥεῖν.* Treffend *Bengel*: „fractus animus pestis juventutis."

V. 22. Vrgl. Eph. 6, 5 ff. Die Ausführlichkeit, mit welcher P. hier in Vergleich mit den übrigen Punkten sich auslässt, mag in der Flucht und Bekehrung des Onesimus, der ein Kolossischer Sclave war, die ungesuchte Veranlassung haben. — *τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις*) Die Herren, welche es *fleischlicher* Weise, d. h. nach *blos natürlich menschlichem Verhältnisse* sind, ist eine Bezeichnung, welche noch ein anderes, höheres, geistliches Herren-Verhältniss voraussetzt, in welchem Christus (V. 24.) der Herr ist. Vrgl. Rom. 9, 3. — *μὴ ἐν ὀφθαλμ. ὡς ἀνθρωπάρ.*) S. z. Eph. 6, 6. Der Gehorsam des christlichen Sclaven gegen seinen Herrn wird *Menschengefälligkeit*, und der Erscheinung nach *Augendienst*, wenn er nicht der Furcht Christi, als des höhern Herrn, untergeordnet und maassgebend von dieser bedingt ist. S. d. Folgende. — Im Folgenden entspricht *ἐν ἁπλότ. καρδίας* (s. z. Eph. 6, 5.) dem *ἐν ὀφθαλμοδουλ.*, und *φοβούμ. τ. κύριον* dem *ὡς ἀνθρωπάρ. Augen*dienerei setzt Unredlichkeit des *Herzens* und *Menschen*gefälligkeit Mangel an Furcht des *Herrn* (Christi) voraus. Vrgl. zum Letztern Gal. 1, 10.

V. 23 f. Nähere Erklärung des eben geforderten *ἐν ἁπλότ. καρδ. φοβούμ. τ. κύρ. — ποιῆτε*) in eurem Dienste. — *ἐκ ψυχῆς*) *μετὰ εὐνοίας, μὴ μετὰ δουλικῆς ἀνάγκης, ἀλλὰ μετὰ ἐλευθερίας καὶ προαιρέσεως, Chrys.* Vrgl. z. Eph. 6, 6. — *ἐργάζεσθε*) *arbeitet es.* — *ὡς τῷ κυρ.*) Gesichtspunkt des *ἐργάζ.*; diess soll als für Christum geschehend, Ihm zu Dienste geleistet, betrachtet werden. Vrgl. Eph. 6, 6 f. Und das Verhältniss zum menschlichen Gebieter (*ἀνθρώποις*, Dativ der Kategorie) soll bei dieser Betrachtungsweise gänzlich nicht in Anschlag kommen, — nach dem Grundsatze, nicht zweien Herren zu dienen, — daher *οὐκ* nicht relativ, sondern absolut verneinend ist. Zu *ἐργάζεσθαί τινι, für Jemand arbeiten*, vrgl. Jer. 27, 9. 11. al. Baruch. 1. 22. 2, 21. Herod. 2, 124. Ueber den *Gegensatz* ἀνθρ. u. *Χριστὸς* s. z. Gal. 1, 1. — *εἰδότες* etc.) Verpflichtungsgrund des eigenen Bewusstseins für das *ὡς τῷ κυρίῳ κ. οὐκ ἀνθρ.*: *da ihr wisset, dass vom Herrn ihr empfangen werdet* u. s. w. Zu *εἰδότες* vrgl. 4, 1. — *ἀπὸ κυρίου*, die menschliche Vergeltung ausschliessend, steht mit Nachdruck voran, und *ἀπό bezeichnet* nicht ausdrücklich das *unmittelbare* Geben (*παρά*), durch welches die Vergeltung empfangen werde, sondern überhaupt das *Ausgehen*

*) Unnöthig u. sonderbar hat *Lachm.* nach *ἀνταπόδοσιν* ein Punkt gesetzt.

vom Herrn, welcher der Inhaber und Verleiher ist, obgleich der Vergeltungsempfang beim Gericht in der That ein unmittelbarer *sein wird* (Eph. 6, 8. 2. Tim. 1, 18.). Vrgl. z. 1. Kor. 11, 23. *Winer* p. 331. — *τῆς κληρον.*) Genit. *appos.* In der Messianischen *κληρονομία* (s. z. Gal. 3, 18. Eph. 1, 11. Kol. 1, 12. Rom. 4, 13.) *besteht* die Vergeltung*). Die Motivirung der gewählten Bezeichnung grade durch *diesen* Ausdruck liegt darin, dass in menschlichen Verhältnissen die Sclaven nicht *Erben* zu sein pflegen, vrgl. Gen. 21, 10. Daher hat auch dieses Schlusswort nächst dem *ἀπὸ κυρ.* besonderen Nachdruck: Vom *Herrn* werdet ihr empfangen die Vergeltung der *Erbschaft*. Vrgl. der Sache nach Ignat. ad Polyc. 4.: *ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν.* — Zu *ἀνταπόδοσις* (nur hier im N. T.) vrgl. Plut. Mor. p. 72. F. Polyb. 6, 5, 3. 20, 7, 2. 32, 13, 6. Stellen aus Diod. Sic. b. *Munthe* Obss. p. 390. u. d. LXX. b. *Schleussner* I. p. 296., auch *ἀνταπόδομα* Rom. 11, 9. — *τῷ κυρίῳ X. δουλεύετε*) ohne *γάρ* (s. d. krit. Anm.) fasst das *ganze Summarium der christlichen Sclavenpflicht* nach Maassgabe des schon mit *ὡς τῷ κυρίῳ κ. οὐκ ἀνθρώποις* Gesagten kurz zusammen: *dem Herrn Christo seid dienstbar!* Richtig so *imperativisch* schon *Vulg.*, auch *Ewald*, *Dalmer*, *Schenkel*. Der ganze sinnvolle Nachdruck liegt in *τῷ κυρ. Χριστῷ; dessen* Sclaven sollen sie im menschlichen Dienstverhältnisse sein. Bei der Unächtheit des *γάρ* stellt die *indicativische* Fassung (so *gewöhnlich*) den Ausspruch, der ohnehin nach V. 23. überflüssig wäre, zumal ohne ein hinzugesetztes *οὕτως*, in die Luft.

V. 25. *Ermunterungsgrund* (*γάρ*, s. d. krit. Anm.) zur Vollziehung der Vorschrift *τῷ κυρ. X. δουλεύετε: Denn wer Unrecht zufügt, wird davon tragen* (die strafende Vergeltung dessen), *was er Unrechtes zugefügt hat*. — ein *locus communis*, von welchem die Sclaven die *Anwendung* machen sollten, dass die ungerechte Behandlung, welche *sie* von ihren *Gebietern* erführen, nicht unbestraft bleiben werde, daher sie sich um so mehr ermuthiget fühlen müssten, in ihrem Sclavenverhältnisse keines Andern als *Christi* Sclave zu sein, und sich davon durch keine ungerechte Behandlung von Seiten ihrer Gebieter abwendig machen zu lassen. Deshald setzt P. noch zu weiterer Ermuthigung hinzu: *καὶ οὐκ ἔστι προσωπολημψία, und nicht findet Partheilichkeit statt*, von welchem ebenfalls allgemeinen Satze die beabsichtigte Anwendung ist, dass bei jener Vergeltung der unpartheiische Richter (Christus, vrgl. V. 24.) die Gebieter nicht begünstigen und die Sclaven nicht be-

einträchtigen werde. Vrgl. Eph. 6, 9. Viel Schwankendes und Verfehltes bei den Auslegern seit *Chrys.* Im Wesentlichen das Richtige bei *Theodoret., Erasm., Beza, Calvin, Estius, Zachar., Ewald* u. M. Haben *Andere* ὁ ἀδικῶν von dem seine Pflicht verletzenden *Sclaven* verstanden, wornach ἀδικεῖν nicht *Unrecht zufügen* (so durchgängig im N. T., nur Apoc. 22, 11. ausgenommen), sondern überhaupt Unrecht *thun* (wie Apok. l. l.) genommen wird (*Theophyl., Bengel, Heinr., Storr, Flatt, Steiger* u. M.), so ist dagegen κ. οὐκ ἔστι προσωπολ entscheidend, welches voraussetzt, dass das zu bestrafende Subject ein *Höherer*, Vornehmerer sei: denn rein aus der Luft gegriffen ist der Gedanke, welchen diese Erklärer hineinlegen: „Tenues saepe putant, sibi propter tenuitatem ipsorum esse parcendum; id negatur," *Bengel*, wobei sich *Theophyl.* auf Lev. 19, 15. beruft. Müssen aber wegen οὐκ ἔστι προσωπολ. mit ὁ ἀδικῶν in der Anwendung des Satzes die ungerechten *Herren* gemeint sein, so wird damit die Beziehung auf sie *und die Sclaven (Bähr, Huther, B. Crus., Schenkel* nach *Hieron.* u. *Pelag.)* von selbst ausgeschlossen, da προσωπολ. *nur* auf die Herren passt. — κομίσεται) *wird sich* (sibi) *davontragen*, bezieht sich auf das Messianische Gericht, und ἠδίκησε auf das, was der, welcher jetzt ἀδικῶν ist (*Praes.*), alsdann gethan *hat* (haben wird). Zum Ausdruck der der That gleichkommenden Vergeltung κομίζεσθαι etc. vrgl. Eph. 6, 8. u. z. 2. Kor. 5, 10. *Winer* p. 547. — Ueber προσωπολημψία s. z. Gal. 2, 6.

Kap. IV.

V. 1. οὐρανοῖς) *Lachm.* u. *Tisch.*: οὐρανῷ, nach A. B. C. Sin.* Minusk. Clem. Or. Damasc. Der Plur. ist aus Eph. 6, 9. — V. 3. δι' ὅ) *Lachm.*: δι' ὃν nach B. F. G. Nicht stark genug bezeugt, zumal nach τ. Χριστοῦ das Mascul. sich unwillkürlich darbot. — V. 8. γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν) A. B. D.* F. G. Minusk. Aeth. It. u. einige Väter: γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν *). Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Scholz* u. *Lachm.*, gebilliget auch von *Rinck* Lucubr. p. 194. u. *Reiche*. Richtig, weil überwiegend bezeugt und nach dem Contexte so nothwendig (s. bes. *Reiche* z. St.), dass es nicht als Aenderung aus Eph. 6, 22. (vrgl. z. d. St.) zu betrachten ist. Die Re-

) Sin. hat γνῶ τε τὰ περὶ ὑμῶν, zeugt also für die Recepta. So auch Dam.

cepta ist als durch Auslassung der Sylbe TE vor TA entstanden anzusehen. — V. 12. πεπληρωμένοι) A. B. C. D.* F. G. Sin. Minusk.: πεπληροφορημένοι. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.*, und mit Recht; das geläufige πεπληρωμ. schlich sich unwillkürlich oder glossematischer Weise ein. — V. 13. ζῆλον πολὺν) *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Reiche*: πολὺν πόνον, nach A. B. C. D.** Sin. 80. Copt., während D.* F. G. πολ. κόπον haben; Vulg. It.: multum *laborem*. Hiernach ist die Recepta jedenfalls zu verwerfen, und πολὺν πόνον als entschieden beglaubiget vorzuziehen; πόνον ward theils durch κόπον, theils durch ζῆλον (auch πόθον und ἀγῶνα findet sich in Codd.) glossirt. Weder ζῆλον noch κόπον würde ein Glossem veranlasst haben; aber πόνος kommt nur noch in der Apok. im N. T. vor. — V. 15. αὐτοῦ) A. C. Sin. Minusk. Copt.: αὐτῶν; B.: αὐτῆς. Letzteres liest *Lachm.*, welcher mit B.** statt Νυμφᾶν: Νύμφαν accentuirt. αὐτῶν ist für ursprünglich zu halten; der unverstandene Plnr. ward, je nachdem man den Namen Νυμφ. für männlich oder weiblich hielt, durch αὐτοῦ oder αὐτῆς verbessert.

V. 1. *Τὴν ἰσότητα*) nicht die *Billigkeit*, was das Wort nicht heisst (gegen *Steiger*, *Huther*, *de Wette*, *Ewald*, u. d. Meisten), sondern: die *Gleichheit* (2. Kor. 8, 13 f., sehr oft bei Plato, s. *Ast* Lex. II. p. 106. Polyb. 6, 8, 4. Lucian. Herm. 22, Zeux. 5. auch d. Stellen aus Philo b. *Wetst.*), so dass ihr nämlich (da ihr ja selbst auch in einem Sclavenverhältniss steht, s. d. Folgende) die Sclaven *als eures Gleichen ansehet und behandelt*. Damit ist nicht die Gleichstellung des äussern Verhältnisses, das wäre die factische Aufhebung der Sclaverei, gefordert, sondern *die* Ausgleichung, welche, beim Bestehenbleiben aller äussern Verschiedenheit, die christliche κοινωνία durch liebevolle Behandlung mit sich führen soll. Ward mit *τὸ δίκαιον* das, was den Sclaven nach christlichem Rechtsbewusstsein *von Rechtswegen* zukommt, so wird mit *τὴν ἰσότητα* das *christbrüderliche* Verhältniss, nämlich die Gewährung der in der christlichen ἀδελφότης liegenden *Parität* (*egalité*) gefordert. P. meint nämlich die *christlichen* Sclaven, welche er auch 4, 22 f. ermahnt hat. Einen Kommentar zu *τὴν ἰσότητα* giebt Philem. 16. Contextwidrig *Erasm.*, *Melanth.*, *Vatabl.*, *Corn. a Lap.*, *Böhmer* u. M.: die gleichmässige *unpartheiische Behandlung* (vrgl. Polyb. 2, 38, 8.) sei gemeint,

nach welcher der Gebieter den einen Sclaven nicht vor dem andern bevorzugt. Diess ergäbe ja noch keine sittliche Bestimmtheit der Behandlung an sich und passte auf alle *die* Fälle nicht, wo nur *Ein* Sclave ist. — εἰδότες) motivirendes Bewusstsein, wie 3, 24. — καὶ ὑμεῖς etc.) Richtig *Theophyl.*: ὡς ἐκεῖνοι ὑμᾶς, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον, — und zwar *im Himmel*, nämlich *Christum*.

V. 2—6. Nachdem schon 3, 17. die allgemeinen Ermahnungen abgeschlossen, lässt P. nun doch noch einige nachträgliche folgen, und zwar in aphoristischer Briefweise, das *Beten* sammt der *Fürbitte* für ihn selbst betreffend (V. 2—4.) und das *Verhalten gegen die Nichtchristen* (V. 5. 6.). Wie sehr war Beides unter den damaligrn Verhältnissen von besonderer Wichtigkeit!

V. 2. *Dem Gebete lieget beharrlich ob;* vrgl. Rom. 12, 12. Eph. 6, 18. Act. 1, 14., auch 1. Thess. 5, 17.: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, was der Sache nach das Nämliche ist. Vrgl. Luk. 18, 1. — γρηγορ. ἐν αὐτῇ) Modalbestimmung des προσκαρτερεῖν: *so dass ihr wach* (d. i. *alacres*, geistig achtsam und rege, nicht lass und zerstreut, vrgl. 1. Thess. 5, 6. Eph. 6, 18. 1. Petr. 4, 7. 5, 7 f. Matth. 26, 41.) *in demselben seid*. ἐν ist nicht instrumental zu fassen, sondern von dem Geschäfte, *in welchem* man wachsam sein soll, da vom *Beten an sich*, als Aeusserung des innern geistlichen Lebens, nicht als *Hülfsmittel der sittlichen Thätigkeit*, die Rede ist. — ἐν εὐχαρ.) begleitendes Verhältniss, zu γρηγ. ἐν αὐτῇ gehörig: *bei Danksagung, unter Danksagen*, nämlich für die bereits empfangenen Wohlthaten. Vrgl. 2, 7. 3, 17. Phil. 4, 6. 1. Thess. 5, 17. Diess ist das wesentliche Moment der *Pietät* des Gebets*); αὕτη γὰρ ἡ ἀληθινὴ εὐχὴ ἡ εὐχαριστίαν ἔχουσα ὑπὲρ πάντων ὧν ἴσμεν καὶ ὧν οὐκ ἴσμεν, ὧν εὖ πάσχομεν ἢ εὐλόγως ἐγκαλέσομεν, ὑπὲρ ἰῶν κοινῶν εὐεργεσίων, *Theophyl.* Die Verbindung mit τῇ προσευχῇ προσκαρτ. *(Böhmer)* ist ohne Grund im Contexte, obwohl ebenfalls sinngemäss.

V. 3. Vrgl. Eph. 8, 19 f. — ἅμα καὶ περὶ ἡμ.) *indem euer Beten zugleich auch* (nicht blos für euch selbst, für Andere und um sonstwelche Gebetsanliegen, sondern zugleich auch) *für uns geschehe*, uns mit einschliesse. ἡμῶν ist nicht auf Paulus *allein*, wie nachher der Singul. δέδεμαι

*) Unrichtig aber *Olsh.*: „das Gebet des Christen kann im Bewusstsein der ihm wiederfahrenen Gnade immer *nur* Dankgebet sein.“ Durch ἐν εὐχαρ. werde das allgemeinere προσευχή näher bestimmt. Dagegen entscheidet schon V. 3., wo ja P. *kein* Dankgebet meint.

u. V. 4., sondern auf *ihn und Timoth.* 1, 1. zu beziehen. — ἵνα) Inhalt des Gebets als dessen *Absicht*, wie 1, 9. u. oft. — θύραν τ. λόγου) nicht gleich στόμα (*Beza, Calvin, Zanch., Estius, C. a Lap., Beng.* u. M., vrgl. *Storr* u. *Böhmer*), welche sonderbare Bezeichnung anzunehmen, Eph. 6, 19. nicht berechtigt, sondern bildliche Bezeichnung des Gedankens: *eine unbehinderte Wirksamkeit im Predigen des Evangel.* So lange diese nicht vorhanden, ist den Verkündigern eine *Thür* nicht aufgethan, durch welche sie das zu predigende Wort ausgehen lassen. Vrgl. 1. Kor. 16, 9. 2. Kor. 2, 12. Dion. Hal. de vi Dem. p. 1026. 14.: οὐδὲ θύρας ἰδὼν λόγος, auch Pind. Ol. 6, 44.: πύλας ὕμνων ἀναπετάσαμεν, Bacchyl. fr. 14, 2. Die παῤῥησία des Predigens (*Chrys., Oec., Theophyl.*) liegt nicht in θύρα und deren Oeffnung, sondern erst im Folgenden. — Uebrigens ist bei diesem ἵνα ὁ θεὸς etc. der Wunsch des Ap. hinsichtlich seiner eigenen Person allerdings auf *Befreiung aus der Gefangenschaft* gerichtet (vrgl. Philem. 22.), aber nicht auf diese *an sich*, sondern auf die von ihr bedingte *freie apostolische Wirksamkeit.* Das *Predigen im Gefängnisse* war es nicht was P. meinte; denn das *hatte* er, nach der Oeffnung einer θύρα τ. λόγου aber *verlangte* er; Gott sollte sie ihm *geben.* Vielleicht dass der Gedanke der Befreiung ihm selbst die Wahl des *Ausdrucks* an die Hand gegeben hat. — λαλῆσαι etc.) Infinit. des Zweckes: *um zu reden das Geheimniss Christi.* Den Nachdruck hat λαλῆσαι: es *nicht zu verschweigen*, sondern *laut werden zu lassen.* Vrgl. 1. Kor. 2, 6. 2. Kor. 4, 13. 1. Thess. 2, 2. — τοῦ Χριστοῦ) Genit. *subj.*, das in der Erscheinung und Erlösungsthat Christi enthaltene göttliche Geheimniss (vrgl. Eph. 3, 4.), sofern nämlich der vor seiner Bekanntmachung durch's Evangel. verborgene göttliche Erlösungsrathschluss in Christi Sendung und Werk vollzogen war (1, 26. 2, 2. Eph. 1, 9. Rom. 16, 25.). So war das μυστήριον, weil Christus sein Träger und Vollzieher war, das μυστήριον τοῦ Χριστοῦ. — δι' ὃ καὶ δέδεμαι) δι' ὅ geht auf das μυστήρ.; der ganze Satz aber dient zur *Rechtfertigung der begehrten Fürbitte.* Will nämlich P. λαλῆσαι τὸ μυστήρ. τ. X., so begehrt er damit das, was so seine ganze Bestimmung ist, dass er um dieses Mysteriums willen, weil er es nämlich kund gethan hat, *auch die Banden trägt.* Diess *auch* καί, bezeichnet also, was zu allem Andern, was er um des Mysteriums willen gethan und gelitten hat, noch *hinzugetreten* ist.

V. 4. Ἵνα etc.) kann, da das vorherige ἵνα ὁ θεὸς

ἀνοίξῃ etc. die *freie* Verkündigung *ausser* dem Kerker meint, weder von δέδεμαι abhängen (*Bengel*, vrgl. schon *Theodoret.*), noch von προσευχόμενοι, so dass es mit ἵνα V. 3. parallel ginge (*Beza*, *Bähr*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Dalmer* u. M.), sondern es ist der *Zweck des* λαλῆσαι τὸ μυστ. τ. Χ.. *damit ich es offenbar mache* (durch Verkündigung) *wie ich es reden muss.* Vrgl. auch *Schenkel.* Das pragmatische Gewicht dieses Zwecksatzes liegt in der Modalitäts-Angabe ὡς δεῖ με λαλῆσαι, in welcher δεῖ den Nachdruck hat. *So* nämlich das Evangel. laut werden zu lassen, *wie es die Nothwendigkeit der apostolischen Bestimmung war* (δεῖ), so freimüthig, so ungehemmt, so weit und breit von Land zu Land, so gemeindebildend, so streitbar gegen Irrlehren u. s. w., vermochte P. nicht, so lange er im Gefängnisse sass, auch bei dem Zutritte Anderer, welchen man gestattete. Die *gewöhnliche* Erklärung ist die des *Chrys.*: μετὰ πολλῆς τῆς παῤῥησίας καὶ μηδὲν ὑποστειλάμενον, nämlich *im Gefängnisse*, wo P. *auf die rechte Weise* (*de Wette*, so gewöhnlich), oder *höherer Nothwendigkeit gemäss* (*Bähr*, *Huther*, vrgl. *Beza*, 1. Kor. 9, 16.), zu reden wünsche. Aber gegen die Beziehung der ganzen Fürbitte auf das Wirken im Kerker s. z. V. 3. Der Wunsch und die Hoffnung, wieder in Freiheit zu wirken, hing bei P. mit dem Bewusstsein seiner weltapostolischen Bestimmung so nothwendig zusammen, dass eine Verzichtung darauf am wenigsten schon in Cäsarea, wo er an den Kaiser appellirte, anzunehmen ist. Noch im Br. an die Philipper (1, 25. 2, 24.) ist ja seine Aussicht auf erneuete Freiheit des Wirkens gerichtet!

V. 5 f. Eine andere Ermahnung, unvermittelt eintretend. Vrgl. Eph. 5. 15 f., wo die hier in Bezug auf die Nichtchristen gegebene Vorschrift allgemein gehalten ist. — ἐν σοφίᾳ) Praktische christliche *Weisheit* (nicht blose Klugheit; passend citirt schon *Chrys.* Matth. 10, 16.) soll das *Element* sein, in welchem sich ihr Wandel im Verkehr mit den Nichtchristen bewegt. πρός von der geselligen Richtung, *Bernhardy* p. 265. Zu οἱ ἔξω s. z. 1. Kor. 5, 12. Vrgl. 1. Thess. 4, 12. — τὸν καιρὸν ἐξαγορ.) Modalbestimmung zur Ausführung jener Vorschrift: *so dass ihr den rechten Zeitpunkt euch zu eigen machet* (s. z. Eph. 5, 16.), nicht unbenutzt vorüber lasset. *Wozu?* ist lediglich aus dem Contexte zu entnehmen, nämlich *zu allen den Thätigkeiten, in welchen eben jenes weisliche Verhalten im Verkehr mit den Nichtchristen besteht,* — was also nach Maassgabe der Verhältnisse sehr verschieden sein kann. Besondere

Einzelbeziehungen werden zugetragen, wie z. B. „ad ejusmodi homines meliora docendos," *Heinr.*, vrgl. *Erasm.*, *Beza*, *Calov.* u. M., auch *Flatt*, *Böhmer*, *Schenkel* („sie für das Evang. zu gewinnen"), oder: „in Beziehung auf die Förderung des Reiches Gottes," *Huther.* Eingetragen wird auch die *Kürze* der Zeit, wegen deren dieselbe gut anzuwenden sei *(Chrys., Oecum., Castal.* u. M. auch *Bähr)*, oder die Anschauung, dass der καιρός, welcher den αἰὼν οὗτος bedeute, nicht Eigenthum der Christen sei, sondern τοῖς ἔξω gehöre, durch gute Thaten aber *(Theodoret.*, vrgl. *Oecum.*) oder durch friedliches Verhalten gegen die Nichtchristen (*Theophyl.*) von den Christen sich zu eigen zu machen sei. Eingetragen endlich der Gedanke der *bösen* Zeit nach Eph. 5, 16., wobei man wieder sehr verschiedene Sinnbestimmungen getroffen hat, wie z. B. *Calvin:* „in tanta saeculi corruptela eripiendam esse benefaciendi occasionem et cum obstaculis luctandum;" *Estius:* „ita ut redimendae vexationis atque evitandae persecutionis causa, quo tempus habeatis liberum ad serviendum Deo, patiemini, si opus sit, etiam dispendium aliquod rerum temporalium„; *Grot.:* „effugientes pericula". — V. 6. ὁ λόγ. ὑμ.) nämlich πρὸς τοὺς ἔξω V. 5. Zu ergänzen ist ἔστω, wie aus dem vorherigen Imperativ. περιπατεῖτε sich ergiebt. — ἐν χάριτι) bezeichnet *womit ausgestattet* ihre Rede sein soll, mit *Anmuth, Wohlgefälligkeit.* Vrgl. z. Luk. 4, 22. Sir. 21, 16. 37, 21. Dem. 51. 9. Dies χαριέντως εἶναι des Redens (vrgl. Plat. Prot. p. 344. B. Pol. 1. p. 331. A.) ist nicht zu verwechseln mit dem χαριτογλωσσεῖν Aesch. Prom. 294. — ἅλατι ἠρτυμ.) *mit Salz zubereitet*, bildliche Vorstellung der Rede als einer *Speise*, welche mitgetheilt wird; das *Salz*, τὸ ἅλας (späte Form für ὁ ἅλς), ist Bild der *Weisheit*, wie hier durch den Context V. 5. unzweifelhaft ist (vrgl. Matth. 5, 13. Mark. 9, 49. 50.). Wie eine Speise, mit Salz gewürzt*), dadurch *schmackhaft* ist, so empfängt eine Rede durch Weisheit (in Inhalt und Form) die sittlich *anziehende und anregende* Beschaffenheit. Einen andern Sinn des Bildes ergiebt der Context nicht, nach welchem es vielmehr dem vorherigen ἐν χάριτι entspricht. Daher hat man ἅλ. ἠρτ. weder als Gegensatz des Faulen und Verdorbenen zu nehmen (vrgl. Eph. 4, 29., so

*) ἀρτύειν gebrauchen die Dichter oft von Speisen oder Weinen, welche in geschmackreizender Weise *präparirt* werden. Soph. Fragm. 601. Dind. Athen. 2. p. 68. A. Theophr. de odor. 51. Daher ἄρτυμα, *Würze.*

Beza u. M., vrgl. *Böhmer*), noch nach den verschiedenartigen Eigenschaften des Salzes verschiedenartige Beziehungen zu vermengen, wie z. B. *Anselm*, *Crocius* u. M., auch *Böhmer*. Das Gegentheil ist das *abgeschmackte* Reden (*μῶρον, μωρολογεῖν*), welchem der sittliche Reiz gebricht. Die Bezeichnung des *Witzes* durch *ἅλς* (*ἅλες*) bei späteren Griechen (Plut. Moral. p. 685. A. Athen. 9. p. 366. C.) ist von der *beizenden* Kraft des Salzes entlehnt, und gehört nicht hierher. — *εἰδέναι* etc.) Infin. der nähern Bestimmung: *so dass ihr wisset*. S. *Matthiae* §. 532 f. *Winer* p. 284. Diess *εἰδέναι* (*sich darauf verstehen*) zeigt sich eben thatsächlich durch die vorher angegebene Beschaffenheit der Rede. — *πῶς*) was je nach den verschiedenen Individualitäten der Fragenden sehr verschiedenartig sein kann. Daher: *ἑνὶ ἑκάστῳ*: „nam haec pars est non ultima prudentiae, *singulorum* habere respectum," *Calvin.* — *ἀποκρίνεσθαι*) Man denke sich Fragen nach Glaubens- und Lehrpunkten, nach sittlichen Grundsätzen, Verfassungsgegenständen, geschichtlichen Dingen u. s. w., welche theils in arglöser, theils in böslicher Weise (vrgl. 1. Petr. 3, 1.) im Verkehre der Christen mit den Nichtchristen an erstere gethan werden konnten. Vrgl. zur Sache das Beispiel des Paulus zu Athen Act. 17. vor Felix, Festus, vor den Juden in Rom Act. 28. u. s. w., auch sein Selbstzeugniss 1. Kor. 9, 20—22. Ungehörig mischen *Chrys.*, *Theodoret.*, *Calov.* u. M. bei *ἑνί ἑκάστῳ* auch die *Gläubigen* mit ein, gegen V. 5.

V. 7—9. Sendung des Tychicus so wie des Onesimus. Vrgl. z. Eph. 6, 21 f. — Mit *ἀδελφ.* spricht P das *christliche Bruderverhältniss überhaupt* aus, in welchem er mit Tych. steht; mit *διάκονος* dessen *besonderes* Verhältniss als seines amtlichen *Dieners*, als welchen er ihn eben auch zu solchen Sendungen benutzt, und mit *σύνδουλος* (1, 7.) stellt er ihn fein und ehrend der amtlichen Kategorie nach *sich selbst gleich*: *ἐν κυρίῳ* aber, zu den *beiden* letzten Prädicaten (nicht auch mit zu *ἀδελφ.*, vrgl. V. 9. *)) gehörig, giebt ihnen die *specifische Bestimmtheit*, nach welcher eben nichts anderes als *Christus*, sein Wort und Werk, die Thätigkeitssphäre dieser dienstlichen Verhältnisse ist. Vrgl. Eph. 6, 21. — *εἰς αὐτὸ τοῦτο*) damit ihr *τὰ καθ' ἡμᾶς πάντα* von ihm erfahret. Das Folgende *ἵνα γνῶτε τὰ π.*

---

*) *διάκονος* und *σύνδουλος* sind auch durch das gemeinschaftliche Attribut *πιστός* verbunden und von *ἀδελφός* getrennt, welches sein besonderes Adjectiv hat. Treffend übrigens bemerkt *Chrys.* zu den verschiedenen Prädicaten: *τὸ ἀξιόπιστον συνήγαγεν.*

ἡμ. (s. d. krit. Anm.), *damit ihr nämlich* u. s. w., ist explicativ; Beidem entspricht dann πάντα ὑμ. γνωρ. τὰ ὧδε V. 9. — παρακαλ.) *tröste*, in eurer Besorgniss über mich wegen meiner Lage. Bei der Lesart γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν wäre es auf Leiden der Leser zu beziehen; δείκνυσι καὶ αὐτοὺς ἐν πειρασμοῖς ὄντας καὶ παρακλήσεως χρήζοντας, *Theophyl.* vrgl. *Chrys.* — σὺν Ὀνησίμῳ) zu ἔπεμψα gehörig. Ueber den Sclaven des Philemon *Onesimus* s. Einl. z. Br. an Philem. Der Zweifel *Calvin's*, ob *dieser* Ones. gemeint sei, ist ganz grundlos. - P. empfiehlt ihn als seinen *treuen* (πιστός wie V. 7., nicht: *gläubig geworden*, wie *Bähr* will) *und geliebten Bruder*, und bezeichnet ihn sodann als *Kolosser*, nicht um ihre Stadt zu ehren *(Chrys., Theophyl.)*, sondern um die besondere *Theilnahme* der Leser für Onesimus, dessen nähere Verhältnisse (besonders rücksichtlich seiner Bekehrung) er übrigens der mündlichen Mittheilung überlässt, in Anspruch zu nehmen. — ἐξ ὑμῶν) Als Kolosser war er *aus ihnen her*, d. i. ein Angehöriger ihrer Gemeinde. Vrgl. V. 12. — τὰ ὧδε) *die hiesigen Verhältnisse*, zu denen insonders auch τὰ κατ' ἐμέ V. 7. gehörten.

V. 10. Grussbestellungen bis V. 14. — Ἀρίσταρχος) ein Thessalonicher, aus Act. 19, 20. 20, 4. 27, 2. Philem. 24. bekannt, war mit P. in *Cäsarea*, als dieser an den Kaiser appellirt hatte, und reiste mit ihm nach Rom, Act. 27, 2. — ὁ συναιχμάλωτός μου) Οὐδὲν τούτου τοῦ ἐγκωμίου μεῖζον, *Chrys.* In dem gleichzeitigen Briefe an Philem. wird V. 24. der nämliche Aristarchus unter den συνεργοῖς aufgeführt, und dagegen V. 23. *Epaphras*, von dessen Mitgefangenschaft *unser* Brief nichts erwähnt (s. 1, 7.), als συναιχμάλωτος bezeichnet, so dass Philem. l. l. der συναιχμάλωτος von den blosen συνεργοῖς ausdrücklich *unterschieden*, und jenes *nicht* vom Aristarch. ausgesagt wird. Daher haben Manche nicht von *eigentlicher, gezwungener* Mitgefangenschaft gefasst, sondern von *freiwilliger*, davon nämlich, dass sich Freunde des Ap. zeitweilig mit in seinen Kerker hätten einschliessen lassen, um nicht blos als Besuchende, sondern anhaltend, Tag und Nacht, bei ihm zu sein und ihm zu dienen. Vrgl. *Huther*, *de Wette* und *Fritzsche* ad Rom. I. p. XXI. Hiernach würden solche Freunde von Zeit zu Zeit *abgewechselt* haben, so dass, als er *unsern* Brief schrieb, *Aristarchus*, als er aber den an Philem. schrieb, *Epaphras* seine Gefangenschaft theilte. Allein ein solches Verhältniss konnten die Leser aus dem blosen συναιχμάλωτος um so weniger entnehmen, da P. selbst gefangen war, sie mithin in συναιχμάλ. nur die ganz

gleiche Lage des Aristarchus finden mussten, und zwar als gleichzeitig, nicht wie Rom. 16, 7. als aus einer frühern Zeit. Man muss daher annehmen, dass *jetzt* Aristarchus, als aber der *Philemon*brief geschrieben wurde, Epaphras gleichzeitig mit dem Ap. gefangen gesessen, was als Untersuchungshaft zu denken ist, wobei ein solcher Wechsel in uns unbekannten, aber hinreichend denkbaren Verhältnissen begründet gewesen sein muss. Zu beachten ist übrigens, dass sich P. durch *συναιχμ.*, da *αἰχμαλ.* immer die *Kriegs*gefangenschaft bezeichnet (s. z. Eph. 4, 8., auch Luk. 4, 18.) als gefangener *Krieger* (im Dienste Christi) darstellt. Vrgl. *συστρατιώτης* Phil. 2, 25. Philem. 2. — *ὁ ἀνεψιὸς Βαρν.* *)) *καὶ τοῦτον ἐγκωμιάζει ἀπὸ τῆς συγγενείας· μέγας γὰρ ὁ Βαρν.*, *Theophyl.* Ueber *ἀνεψιός*, *consobrinus*, *Geschwisterkind*, *Cousin*, Herod. 7, 5. 82. 9, 10. Plat. Legg. 11. p. 925. A. Xen. Anab. 7, 8, 9. Tob. 7, 2. Num. 36, 11., s. Andoc. 1, 47. Pollux 3, 28. Nicht zu verwechseln weder mit *Neffe* noch mit *ἀνεψιάδης*, Geschwisterkindes-Sohn, bei Classikern *ἀνεψιοῦ παῖς*. S. überh. *Lobeck* ad Phryn. p. 506. Es in *weiterem* Sinne zu nehmen, wie unser „Vetter" (so schon Hom. Il. *ι*, 464., welcher es jedoch auch im eigentlichen Sinne hat wie *κ*, 519.), ist um so weniger Grund vorhanden, da P. sonst das Wort nicht hat. — *περὶ οὗ ἐλάβ. ἐντολ.*) *in Betreff dessen* (des *Markus*) *ihr Aufträge empfangen habet* **), — eine Bemerkung, welche nicht ohne die Absicht einer *Anerinnerung* zur Vollziehung zu sein scheint. *Welche* Aufträge aber gemeint sind, und *von wem* (doch wohl von P. selbst) und *durch wen* sie gegeben, auch ob *mündlich* oder *schriftlich*, beruht völlig auf

*) Die Erwähnung des *Mark.* und V. 14. des *Lukas* soll nach *Baur* das harmonische Verhältniss beider Evangelisten unter sich und zu dem Apostel bemerklich machen. Gleichwohl ist auf ihren Charakter als *Evangelisten* nicht einmal hingedeutet.

**) *περὶ οὗ* ist nicht auf *Barnabas* zu beziehen, wie nach *Theophyl.* u. *Cajetan* (von denen jedoch ersterer erklärt, als ob *παρ' οὗ* stünde) wieder *Otto* Pastoralbr. p. 259 ff. gethan. Dieser versteht unter den *ἐντολαῖς* früher erlassene Instructionen an die paulinischen Gemeinden, den *Barnabas nicht aufzunehmen*, welche nun nicht mehr zur Anwendung kommen sollten. Als ob der *παροξυσμός* Act. 15, 39. den Ap. zum Erlass eines solchen *Bannes* an seine Gemeinden gegen den hochangesehenen, in apostolischer Würde stehenden Barnabas hätte bewegen können! So unrecht und unklug hat P. nicht gehandelt. Vrgl. vielmehr Gal. 2, 9. und (trotz des Gal. 2, 11. Berichteten) 1. Kor. 9, 6. Mit richtigem Tacte sah schon *Chrys.*, Barnab. sei ein so *grosser Mann* gewesen, dass P. den Markus wegen seiner Verwandtschaft mit demselben empfehle.

sich. *Ewald* vermuthet, sie seien im Laodicenerbriefe gegeben und auf Liebesspenden für Jerus. gegangen, welche Mark. zuletzt abholen und besorgen sollte. Aber das Collectenwerk war wohl mit der letzten Reise des Ap. nach Jerus. geschlossen. Andere Annahmen: es seien *Empfehlungsbriefe* gemeint (wogegen aber schon der Wortbegriff von ἐντολή ist), und zwar von *Barnabas (Grot.)*, oder von der *Römischen Gemeinde (Estius); Andere:* das folgende ἐὰν ἔλθῃ etc. sei der Inhalt von ἐντολάς *(Calvin,* — welcher mit Syr., Ambrosiast. und einigen Minusk. nachher δέξασθαι liest, — vrgl. auch *Beza, Castal., Beng., Bähr* u. *B. Crus.*), was den *Plur.* ἐντολ. und dessen Artikellosigkeit wider sich hat; *Anselm.* u. *Thom. Aq.* meinten gar Befehle des Ap., *den Mark. nicht aufzunehmen*, welche hier durch ἐὰν ἔλθῃ etc. zurückgenommen würden! Grammatisch falsch *Storr.:* „per Tychicum et Onesimum, quibus Marcus videtur mandata dedisse, iter, quod parabat, spectantia." So soll ἐλάβ., trotz der zweiten Person, der *briefliche* Aor. sein *(so auch Bengel)*, wie ἔπεμψα V. 8., was logisch unmöglich ist. — ἐὰν ἔλθῃ etc.) Parenthese; Mark. muss also eine Reise, die ihn auch nach Kolossä führen sollte, vorgehabt haben. δέχεσθαι von der *gastfreundlichen* Aufnahme, wie oft im N. T. (Matth. 10, 14. al.) u. bei Classikern (Xen. Anab. 4, 8, 23. al.). Daraus aber, dass δέξασθε ohne besondere Modalbestimmung steht, ist nicht zu schliessen, P. besorge, dass die Leser ohne diese Aufforderung den Mark. (wegen Act. 15, 38 f) nicht als apostolischen Gehülfen anerkannt haben würden *(Wieseler* Chronol. d. apostol. Zeitalt. p. 567.). Grade einer solchen Besorgniss würde nicht das schlichte δέξασθε, sondern eine nähere Bestimmung entsprochen haben.

V. 11. Dieser *Jesus* ist nicht weiter bekannt; nicht mit dem Act. 18, 7. erwähnten *Justus* zu identificiren *(Theophyl.)*. — οἱ ὄντες ἐκ περιτ.) ist mit *Lachm.* zum Folgenden zu nehmen, so dass nach περιτ. nicht (wie gewöhnlich) zu interpungiren ist. Sonst wäre οἱ ὄντες ἐκ περιτ. zwecklos und das folgende οὗτοι μόνοι etc. zu allgemein, um wahr zu sein, ja mit der nachherigen Erwähnung des Epaphras und Lukas (V. 12—14.) in Widerstreit. Zu erklären ist demnach: *Von denen, welche aus der Beschneidung sind, sind diese allein* (lediglich diese Drei, keine Anderen) *solche Mitarbeiter für das Messiasreich* *), *welche*

*) Nichts anderes ist auch hier ἡ βασιλ. τ. θεοῦ. Die Verkündiger des Evang. wirken für das Messiasreich, dessen künftige Mitglieder sie durch ihren Dienst herstellen.

mir eine Erquickung geworden sind *). Die *judenchristlichen* Lehrer wirkten also auch in Cäsarea grossentheils antipaulinisch. Vrgl. die Klage aus Rom. Phil. 1, 15, 17. Der Nominat. *οἱ ὄντες ἐκ περιτ.* stellt das *generische* Subject an die Spitze; da jedoch nicht von dem *Genus*, sondern von einem *speciellen Theile* desselben etwas ausgesagt werden soll, so bleibt jenes allgemeine Subject ohne weitere Folge, und der besondere Theilbegriff tritt ein (*οὗτοι*), so dass sich nun an letztern das Verbum (hier das zu ergänzende *εἰσί*) anschliesst. Eine auch bei Classikern gangbare Spracherscheinung der partitiven Apposition. S. *Kühner* II. §. 678. 2. *Krüger* §. 57. 8. A. Vrgl. *Matthiae* p. 1307.

παρηγορία) *Beruhigung, Erquickung*, nur hier im N. T., öfter b. Plutarch. u. s. *Kypke. Μέγιστον ἐγκώμιον τὸ τῷ ἀποστόλῳ γενέσθαι θυμηδίας πρόξενον, Theodoret.* Willkürlich beschränkend *Bengel:* „in *forensi* periculo."

V. 12. Ἐπαφρᾶς) S. 1, 7. u. Einl. — Zu beachten ist, dass nach V. 11. Epaphr., Lukas u. Demas (V. 14.) *keine Judenchristen* waren, wogegen *Tiele* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 765., den Lukas für einen gebornen Juden haltend, gezwungene Ausflüchte macht und willkürlich zwischen den Zeilen lesen will. Grundlos künstelnd (s. z. V. 11.), aber zu Gunsten seiner Voraussetzung, dass alle neutestamentl. Schriften Israelitischen Ursprungs seien, meint auch *Hofm.*, dass u. St. für die Frage nach des Lukas Herkunft nichts austrage. — ἐξ ὑμῶν) nicht die Kolosser zu *ehren (Chrys.)* zugesetzt, sondern (vrgl. z. V. 9.), das liebevolle besondere *Interesse* der Leser ansprechend; sinnig entspricht dem ἐξ ὑμ. hernach ὑπὲρ ὑμῶν. — δοῦλος X. ist mit πάντοτε ἀγωνιζ. etc. zusammen, ὁ ἐξ ὑμῶν aber für sich zu nehmen: Epaphr. der Eurige, ein Knecht Christi der immer kämpft u. s. w. — ἀγωνιζ.) Vrgl. Rom. 15, 30. Je *inbrünstiger* das Gebet für Jemanden, desto mehr ist es ein *Kämpfen für ihn*, nämlich gegen die Gefahren, welche denselben bedrohen, und welche der Vorstellung des im Gebete Ringenden gegenwärtig sind. Vrgl. auch 2, 1. Des Epaphras Gebetskampf galt nicht blos den *häretischen* Versuchungen, denen die Kolosser ausge-

*) *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 100. befolgt zwar die richtige Interpunction, bezieht aber die Aussage ganz willkürlich nur auf Markus und Jesus, nicht mit auf Aristarchus, obgleich die *Drei* durch καί verbunden sind. P. meine nur die judenchristlichen Lehrer *ausserhalb* seiner Genossenschaft, also seinen Mitgefangenen, Aristarchus, *nicht* mit.

setzt waren, sondern, wie sich aus ἵνα στῆτε etc. (Absicht des ἀγωνιζ. etc.) ergiebt, überhaupt *Allem*, was die rechte christliche Verfassung bei ihnen gefährdete. — στῆτε) Bezeichnung der *standhaften Beharrlichkeit;* bei welcher man weder wankt noch fällt noch weicht. Dazu gehört ἐν παντὶ θελήμ. τ. θ., ausdrückend, *worin (örtlich* gedacht) sie beharrlich sein sollen: *in jedwedem Willen Gottes*, d. i. *in Allem was Gott will.* Vrgl. zu στῆναι ἐν in diesem Sinne Joh. 8, 44. Rom. 5, 2. 1. Kor. 15, 1. Diese Verbindung ist wegen ihrer Gangbarkeit, und weil sie dem ganzen Ausdrucke Vollständigkeit und Rundung giebt (στῆτε nämlich hat nun nicht blos eine *Modal*bestimmung, τέλ. κ. πεπληρ., sondern auch eine *Local*bestimmung, welche der bildlichen Vorstellung des *Stehens* treffend entspricht), der gewöhnlichen, auch noch von *Reiche* und *Schenkel* befolgten Structur zu τέλ. κ. πεπληρ. vorzuziehen, nach welcher ἐν π. θελ. τ. θ. die sittliche Sphäre wäre, „*innerhalb deren* die Vollkommenheit und feste Ueberzeugung statt finden soll," *Huther**). — τέλειοι κ πεπληροφορημένοι) *vollkommen und mit völliger Ueberzeugung* (Rom. 4, 21. 14, 5., u. s. z. Luk. 1, 1.), erhält durch den Context (στῆτε ἐν π. θελ. τ. θ.) seine nähere Bestimmtheit als *sittliche* Vollkommenheit, wie sie der wahre Christ haben soll (1, 28.), und *Gewissens*festigkeit, welche letztere alle Scrupel, was Gottes Wille fordere, ausschliesst, und für die τελειότης des christlichen Lebens von entscheidendem Gewichte ist, vrgl. Rom. 14, 5. 22 f.

V. 13. Zeugniss zur Bestätigung des über Epaphr. mit πάντοτε etc. Gesagten. — πολὺν πόνον (s. d. krit. Anm.): *viel Mühsal*, was von der Anstrengung der *geistigen* Thätigkeit — des inbrünstigen Wirkens mit seinen Sorgen, Hoffnungen, Wünschen, Befürchtungen, Anfechtungen, Gefahren u. s. w. — zu verstehen ist. Das Wort ist *gewählt*, der Vorstellung des Kampfes (V. 12.) entsprechend; denn

*) Befolgt man hingegen die Recepta πεπληρωμένοι (s. d. krit. Anm.), so muss man, wie auch nach *Chrys.* u. *Luther* gewöhnlich gefasst wird, ἐν π. θελ. τ. θεοῦ an πεπληρωμ. anschliessen: *erfüllt mit jeglichem Gotteswillen*, was aber nicht in „voluntatis divinae verae et integrae cognitio" (*Reiche*, vrgl. *Beza*) umzusetzen, sondern so zu verstehen ist, dass das Herz voll sein soll von Allem, was Gott will, mithin in keinem Stücke ein anderer Wille als der göttliche im Gläubigen sein darf. Wegen ἐν vrgl. z. Eph. 5, 18. Unrichtig *Bähr*: „*vermöge* des ganzen Rathschlusses Gottes", was schon wegen der Artikellosigkeit von παντὶ nicht möglich ist. Falsch auch *Grot.*, *Heinr.*, *Flatt* u. M.: ἐν sei gleich εἰς.

von *Kampfes*-Mühe und Noth ist *πόνος* sollenn. S. Herod. 6, 114. 8, 89. Plat. Phaedr. p. 247. B. Dem. 637. 18. Soph. Trach. 21. 169.; oft so bei Homer. — *κ. τῶν ἐν Λαοδ. κ. τ. ἐν Ἱεραπ.*) Gewiss hatte Epaphr. auch in diesen benachbarten Städten, wie in Kolossä, als Kirchengründer, oder wenigstens als vorzüglicher Lehrer gewirkt.

V. 14. *Lukas, der geliebte Arzt*, ist der *Evangelist*, was gegen die Tradition (seit Iren. 3, 14, 1.) zu bezweifeln so wenig Grund vorhanden wie dabei, dass Markus V. 10. der Evangelist sei. Luk. war mit P. in Cäsarea (Philem. 24.), und fuhr mit ihm nach Rom. (Act. 27, 1.). Die Bemerkung *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπ.* ist nach der Analogie aller vorherigen Grussbestellungen einfach daraus zu erklären, dass P. *jedem* der Genannten eine charakteristische Näherbezeichnung zur Empfehlung beigegeben hat *). Nur dem *Δημᾶς* giebt er eine solche nicht, daher um so wahrscheinlicher ist, dieser sei damals schon (2. Tim. 4, 10. hat er ihn *verlassen*) dem Ap. zu einer *empfehlenden* Bezeichnung nicht geeignet erschienen, obwohl er ihn noch Philem. 24. unter seinen *συνεργοῖς* aufführt. — Der Name selbst ist nicht Hebräisch (gegen *Schoettg.*), sondern Griechisch, s. *Boeckh* Corp. inscr. 1085. *Becker* Anecd. 714.

V. 15. Aufträge bis V. 17. — Das *erste καί* ist: *und namentlich, und insonderheit*, so dass von den Christen zu Laodic. (*τοὺς ἐν Λαοδ. ἀδελφ.*) *Nymphas* zu namentlicher Begrüssung noch besonders hervorgehoben wird, die Ansicht von *Grot.* aber (vrgl. *Huther*), Nymphas habe nicht in der Stadt, sondern *in agro* gewohnt, als ganz entbehrlich erscheint. Im Nymphas'schen Hause hielt ein Theil der Laodic. Christen seine Versammlungen, und diess ist: *τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλ. (die in ihrem Hause befindliche Gemeinde)*, wobei der *Plur.* *αὐτῶν* (s. d. krit. Anm.) *κατὰ σύνεσιν* vom *Nymphas und den Seinigen* zu verstehen ist; s. *Bernhardy* p. 288. *Winer* p. 131. *Wilke* Rhetor. p. 234 f. Wenn *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.* u. M. unter der *ἐκκλησία die Familie des Nymphas selbst* (*ἡ οἰκία αὐτοῦ ἐκκλησία ἦν*, *Chrys.*) verstehen, so ist diess nach Rom.

*) Bei Luk. aber das empfehlende Prädicat *ὁ ἀγαπ.* an die *Standesbezeichnung* *ὁ ἰατρ.* zu knüpfen, lag bei der Eigenthümlichkeit dieses Standesverhältnisses, wie sich ein ähnliches wohl bei keinem Andern *συνεργός* fand, so unwillkürlich nahe, dass eine besondere Absichtlichkeit (*Chrys.* u. V.: Luk. habe von Anderen gleiches Namens unterschieden werden sollen) anzunehmen kein Grund vorliegt. *Heum.*, *Stolz*, *Rosenm.* u. M. schlossen aus *ὁ ἰατρός* sogar, dass nicht der Evangelist gemeint sei. Vrgl. schon *Erasm.* Annot.

16, 5. 1. Kor. 16, 19. Philem. 2. eben so irrig, wie die nach *τοὺς ἐν Λαοδ. ἀδελφ.* (womit ja die sämmtlichen Gemeindeglieder bereits *bezeichnet waren)* ohnehin contextwidrige Ansicht von *Bähr*, die ganze *Gemeinde überhaupt* sei zu verstehen; im Hause des N. sei ihr Versammlungslocal gewesen. — Der Name *Nymphas* kommt sonst nicht vor, aber Nymphodorus, Nymphodotus und Nymphaeus.

V. 16. *) Dieser Auftrag setzt ähnliche Verhältnisse in beiden Gemeinden voraus. — *ἡ ἐπιστολή*) ist selbstverständlich der vorliegende gegenwärtige Brief. Der Zusatz *αὕτη* bei Minusk., Verss. u. Lat. Vätern ist richtiges Glossem. Vrgl. Rom. 16, 22. 1. Thess. 5, 27. — *ποιήσατε, ἵνα*) beruht auf der Vorstellung: *thätig sein, damit* etwas geschehe. Joh. 11, 37. Vrgl. Herod. 1, 8.: *ποίει, ὅκως* etc. 1, 209. Xen. Cyrop. 6, 3, 18. al. — *τὴν ἐκ Λαοδικείας*) nicht: *den aus Laodicea an mich geschriebenen.* So *τινὲς* b. *Chrys.*, welcher selbst keine Entscheidung giebt, ferner *Syr.*, *Theodoret.*, *Phot.* b. Oec., *Erasm.*, *Beza*, *Vatabl.*, *Calvin*, *Wolf*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Storr* **) u. M., auch *B. Crus.* Dagegen ist schon der Context, nach welchem *καὶ ὑμεῖς*, der Parallele des ersten Versgliedes zufolge, die Laodiceer nicht als Brief*steller*, sondern als die Brief*empfänger*, welche ihn *gelesen* haben, voraussetzt. Wie unpassend wäre auch die Form des Auftrags durch *ποιήσατε*! P. hätte ihnen ja den Brief *senden* müssen. Endlich wäre weder der Zweck (treffend schon *Theophyl.*: *ἀλλ' οὐκ οἶδα, τί ἂν ἐκείνης* — nämlich jenes vorgeblichen Briefes der Laodiceer — *ἔδει αὐτοῖς πρὸς βελτίωσιν*), noch selbst die *Schicklichkeit* der Sache ersichtlich. Ganz aus der Luft gegriffen ist auch die Meinung von *Jablonsky*. P. meine einen Brief *der Laodiceer an die Kolossischen Vorsteher*, so wie die des *Theophyl.*: *τίς δὲ ἦν ἡ ἐκ Λαοδικείας; ἡ πρὸς Τιμόθεον πρώτη· αὕτη γὰρ ἐκ Λαοδικείας ἐγράφη.* So auch Schol. b. *Matth.* Contextmässig, obgleich diess *Lange* apost. Zeitalt. I. p. 211 ff. absprechend genug für eine „Fiction" erklärt, ist nur von *einem Briefe des Paulus an die Laodiceer* zu verstehen, welchen nicht blos diese, an die er geschrieben war, sondern *auch die Kolosser* (*καὶ ὑμεῖς*)

*) S. *Anger* Beitr. zur histor. krit. Einl. in d. A. u. N. T. I. über den Laodicenerbrief, Lps. 1843. *Wieseler* de epist. Laodicena, Gott. 1844. u. Charakt. d. apost. Zeit. p. 450 ff. *Satori* üb. d. Laodicenserbrief, Lüb. 1853.

**) *Storr* u. *Flatt* jedoch glaubten, der Brief der Laodiceer sei an *Epaphras* gerichtet gewesen

lesen sollten, gleichwie der Brief an die Kolosser nicht blos von letzteren, sondern auch in der Laodiceischen Gemeinde gelesen werden sollte. Die *Ausdrucksweise: τὴν ἐκ Λαοδικείας (Grot.* verwirft *ἐκ* nach viel zu schwachen Zeugen) ist die sehr gewöhnliche der Attraction bei den Präpositionen mit Artikel, so dass die beiden Momente zusammengefasst sind: den *in Laodicea befindlichen* und *aus Laodicea nach Kolossä abzuholenden* Brief. S. überh. *Buttm.* §. 151. 1. 8. *Kühner* II. p. 318 f. u. ad Xen. Mem. 3, 6, 11. ad Anab. 1, 1, 5. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 32. B. *Krüger* Dionys. p. 302. *Winer* p. 553 f. Dieser Brief ist aber, wie mancher andere des Ap., *verloren gegangen* *). Gegen die alte *(Marcion)* und auch neuerlichst noch viel beliebte Meinung *(Böhmer, Böttger, Bähr, Steiger, Anger, Reuss, Lange, Dalmer* u. V. vrgl. auch *Baur* Paulus p. 457.), unser *Brief an die Epheser* sei zu verstehen, s. Einl. z. Eph. §. 1. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 435 ff. *Satori* l. l. Die Annahme aber, dass der *Brief an Philemon* gemeint sei (so *Wieseler*, auch *Thiersch* hist. Standp. p. 424.; einige Aeltere s. b. *Calov.* u. *Anger* p. 35.), findet weder in Natur und Inhalt dieses *Privat*briefes **), noch in den Ausdrücken u. St., welche nach Analogie des Contextes einen Brief an die ganze Gemeinde und für dieselbe voraussetzen, eine Bestätigung. Sogar den *Brief an die Hebr. (Schultheß, Stein* in s. Komm. z. Luk. Anhang), und selbst den *ersten Br. Johann. (Lightf.)* hat das vergebliche Suchen des Verlorenen getroffen!

*) Den apokryphischen Brief an die Laod., dessen Griechischer Text übrigens erst von *Elias Hutter* (1699.) durch Uebersetzung aus dem Latein. entstanden ist, s. b. *Fabric.* Cod. apocr. p. 873 ff. *Anger* p. 142 ff. Der ganze Brief (auch in vorlutherischen Deutschen Bibeln befindlich, nicht aber in Lutherischen, s. *Fabric.* l. l. p. 863 f.), welcher wohl ein noch späteres Machwerk ist als der schon im Canon Murator. verworfene, besteht nur aus 20 Versen, deren Verf. nicht einmal die Rolle einer bestimmten Situation spielt. Richtig urtheilt schon *Erasm.*: „quae nihil habeat Pauli praeter voculas aliquot ex ceteris ejus epistolis mendicatas."

**) Denn wenn er auch der *Form* nach an Mehrere, ja selbst an die Haus-*Gemeinde* gerichtet ist (s. z. Philem. 1. 2.), so ist doch der *Sache* nach klar, wie schon *Hieron.* bemerklich macht: „Paulum tantummodo ad Philemonem scribere, et *unum cum suo sermocinari*." Ueberdiess ist aus dem Inhalte des Kolosserbriefs zu schliessen, dass auch der gemeinte *Laodiceer*-Brief *doctrinellen* Inhalts war, und dass sich darauf der wechselseitige Gebrauch beider Briefe bezog, und zwar nach Maassgabe des wesentlich gleichen Bedürfnisses beider Gemeinden.

Anmerk. Es ist anzunehmen, dass der Brief an die Laod. *gleichzeitig* mit dem Kolosserbriefe verfasst worden; wie schon die Bestimmung wechselseitiger Vorlesung in den Gemeinden voraussetzen lässt, welche nur in der Gleichheit der beiderseitigen Verhältnisse, wie sie zur Zeit waren, begründet sein kann. Vrgl. auch 2, 1., wo das zu περὶ ὑμῶν namentlich hinzugefügte καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ die Gleichheit und Gleichzeitigkeit des Bedürfnisses ausspricht, und, verglichen mit u. St., aus dem Bewusstsein abzuleiten ist, an *beide* Gemeinden zu schreiben. Aber der Ausdruck τὴν ἐκ Λαοδικείας ergiebt die Vorstellung, dass, wenn die Kolosser ihren Brief *empfingen*, die Laodiceer den ihrigen *bereits haben würden*. Zugleich ist der Ausdruck so, dass P. den Kolossern nicht etwa ausdrücklich *anzeigt*, er habe auch an die Laod. geschrieben, sondern von diesem Briefe als von etwas *den Lesern Bekanntem* redet, wobei offenbar auf die mündliche Mittheilung des Tychicus gerechnet ist. Als Resultat ergiebt sich hiernach: Tychicus war der Besteller *beider* Briefe, und reiste *über Laodicea* nach Kolossä, so dass der Brief für jene Gemeinde bereits in Laodicea *war*, als die Kolosser den ihrigen aus den Händen des Tychicus *erhielten*.

V. 17. Das Nähere der diesem nachdrücklichen Erinnerungsspruche *) zu Grunde liegenden Verhältnisse ist nicht zu ermitteln, nicht einmal ob die διακονία im engern Sinne des *Diakonen*-Amtes, oder von einem andern betreffenden Kirchendienst (etwa dem *Presbyteramte*) oder von einem bestimmten kirchlichen Dienst*geschäft* zu fassen sei. *Ewald* vermuthet, Archippus sei ein noch jüngerer Mann (*Bengel* hält ihn für krank oder altersschwach), ein Gemeindevorsteher, welcher während der Abwesenheit des Epaphras zu nachsichtig gegen die Irrlehrer gewesen sei. Schon Väter wie *Hieron.* u. ältere Ausleger betrachten ihn als Bischof oder Bischofsverweser während der Abwesenheit des Epaphras, dessen Nachfolger er auch geworden sei (so *Corn. a Lap.* u. *Estius*). Vrgl. noch über diesen Kolosser **) zu Philem. 2. — Auch der besondere Beweg-

*) *Beng.*: „vos meis verbis dicite tanquam testes. Hoc magis movebat, quam si ipsum Archippum appellaret."

**) Gegen die Meinung, er sei ein *Laodiceischer* Lehrer gewesen (so *Michael.* u. *Storr*), wie ihn auch schon die Constitt. ap. 7, 46, 2. von Paulus zum Bischof von Laodicea eingesetzt sein lassen, erklärt sich mit Recht schon *Theodoret.* Neuerlichst ist sie vertheidiget von *Wieseler* Chronol. des apost. Zeitalt. p. 452.: wenn nämlich Archipp. ein Kolosser gewesen, so sei nicht abzusehen, warum ihn P. V. 17. durch *Andere* ermahnen lasse; auch schliesse sich V. 17. durch καί an V. 15 f. an, wo von den *Laodiceern* die Rede

grund grade *dieser* Form der Pflichterinnerung erhellt nicht. Beachtenswerth aber ist das Verhältniss der *disciplinarischen Befugniss*, in welchem nach diesen Worten die *Gemeinde* zum Kirchendienste steht, und nur als Ausfluss des spätern Bewusstseins der Hierachie ist die Auskunft zu betrachten, welche schon *Oecum.* u. *Theophyl.* treffen: *ἵνα ὅταν ἐπιμῷ Ἄρχιππος αὐτοῖς, μὴ ἔχωσιν ἐγκαλεῖν ἐκείνῳ ὡς πιπρῷ. — — ἐπεὶ ἄλλως ἄτοπον τοῖς μαθηταῖς περὶ τοῦ διδασκάλου διαλέγεσθαι (Theophyl.).* — *βλέπε* etc.) *Grot.*, *Wolf*, *Flatt*, *Bähr* u. V.: die Construction sei: *βλέπε, ἵνα τὴν διακ. ἣν παρέλ. ἐν κυρ., πληροῖς*, von welcher Willkür schon *αὐτήν* hätte abhalten sollen. Die Worte sind nicht anders zu nehmen als wie sie dastehn: *Siehe den Dienst an* (richte auf ihn dein Augenmerk), *welchen du übernommen hast im Herrn, damit du ihn erfüllest* (vollständig ausrichtest). *ἵνα αὐτ. πλήρ.* ist die *Absicht*, welche bei dem *βλέπειν τ. διακ.* etc. statt finden soll. Vrgl. 2. Joh. 8. Zu *πληροῖς* vrgl. Act. 12, 25. Liban. ep. 359. Philo in Flacc. p. 988.: *τὴν διακονίαν ἐκπλήσαντες.* — *ἐν κυρίῳ*) nicht: *vom Herrn (Bähr)*, nicht: *um des Herrn willen (Flatt)*, nicht: *secundum Domini praecepta (Grot.)*, sondern: Christus, welchem durch die *διακονία* gedient wird (1. Kor. 12, 5.), ist als die *Sphäre* gedacht, *in welcher* der Act des *παραλαμβάνειν τὴν διακονίαν* im Bewusstsein des Betreffenden vollzogen wird; er ist dabei nicht ausser Christo, sondern *in ihm lebend und webend*. Es liegt in *ἐν κυρ.* ein *verpflichtendes* Moment. Um so weniger ist es mit *Grot.*, *Steiger*, *Dalmer* zum folgenden *ἵνα ἀ. πλ.* zu ziehen.

V. 18. Eigenhändiger Schluss. S. z. 1. Kor. 16, 21. — *Seid mir eingedenk meiner Banden*, eine in ihrer Einfachheit tief ergreifende Schlussmahnung, womit nicht blos Fürbitte verlangt (V. 3.) oder gar auf Unterstützung hingedeutet, sondern die ganze Pietät der dankbaren Liebe in Anspruch genommen, die ganze Kraft des Beispiels zu Trost und Standhaftigkeit geltend gemacht, und die ganze Auctorität des Märtyrers eingelegt wird. Jede Beschrän-

---

sei. Allein die Ermahnungsform V. 17. hat überhaupt ein uns *unbekanntes* Motiv; der aus *καί* V. 17. entnommene Grund aber würde nur dann zutreffen, wenn V. 17. gleich nach V. 15. folgte. Endlich wäre nach Analogie von V. 15. zu erwarten, dass, wenn Archippus nicht in Kolossä gewohnt hätte, P. einen *Gruss* an ihn, wie an Nymphas hätte bestellen lassen, wie es denn auch sehr befremdlich wäre, wenn P. dem Archippus durch eine *fremde* Gemeinde die warnende Ermahnung zugeführt hatte, um so mehr als er gleichzeitig an ihn selbst mit (Philem. 2.) geschrieben hat.

kung ist unbefugt. *Τοῦτο γὰρ ἱκανὸν εἰς πάντα αὐτοὺς προτρέψασθαι, καὶ γενναιοτέρους ποιῆσαι πρὸς τοὺς ἀγῶνας· ἆρα καὶ οἰκειοτέρους αὐτοὺς ἐποίησε καὶ τὸν φόβον ἔλυσεν*, Oecum. vrgl. *Chrys.* — *ἡ χάρις*) *κατ' ἐξοχήν: die in Christo vermittelte Gnade Gottes.* Vrgl. 1. Tim. 6, 21. 2. Tim. 4. 22. Tit. 3, 15. Vrgl. z. Eph. 6, 24.

Der Brief an Philemon.

Einleitung.

Philemon, einst von Paulus selbst, vielleicht während dessen Aufenthalts zu Ephesus, zum Christenthume bekehrt, (V. 19.), war Mitglied der Gemeinde nicht zu Laodicea (*Wieseler*), sondern zu Kolossä (Kol. 4, 9.), in welcher er durch eifrige christliche Thätigkeit, und insonders durch das Halten einer ἐκκλησία in seinem Hause (V. 1—7.), verdientes Ansehn hatte. Ein bestimmterer Beruf des Mannes ist nicht bekannt, obwohl ihn die Tradition zum Bischof in Kolossä (Constit. apost. 7, 46, 2.) oder in Gaza (Pseudo-Doroth.) gemacht hat, wie sie ihn auch unter die Märtyrer (unter Nero) versetzt. Möglich jedoch, dass er einer der Presbyter der Gemeinde war (συνεργῶ V. 1.). Von seinem Wohnhause berichtet *Theodoret.* (ὑπόθεσις): μέχρι τοῦ παρόντος μεμένηκε.

Sein Sclave *Onesimus* *) war ihm wegen eines Vergehens (V. 11. 18.) aus Furcht vor der Strafe entlaufen (V. 15.), aber zu dem damals in Cäsarea (nach der gewöhnlichen Meinung: in Rom, s. Einl. z. Eph.) gefangenen Paulus gekommen, welcher ihn zu Christo bekehrte (V. 10.) und innigst lieb gewann (V. 12. 13. 16 f.). Als daher P. den Tychicus nach Kolossä abordnete (Kol. 4, 7.), benutzte er diese Gelegenheit, den Onesimus, welchen er zugleich der dortigen Gemeinde empfahl (Kol. 4, 9.), seinem Herrn wieder zuzusenden, und dabei Verzeihung, Aufnahme und Liebe durch dieses Schreiben zu vermit-

*) Die Ueberlieferung macht ihn zum nachmaligen Bischof von Beroea in Macedonien (Constit. apost. 7, 46, 2.), und lässt ihn in Rom als Märtyrer sterben. Andere identificirten ihn mit dem Bischof Onesimus in Ephesus (Ignat. ad Eph. 1, 6.)

teln — ein Zweck, welcher darin mit so viel christlicher Liebe *) und Weisheit, mit so viel psychologischem Tact, und ohne Verzicht auf die apostolische Auctorität so sinnig herablassend, gewandt, zart und unwiderstehlich verfolgt wird, dass der Brief, eine höchst schätzbare Reliquie des grossen Charakters, den brieflichen Musterstücken des Alterthums auch in Betreff der Attischen Feinheit und Liebenswürdigkeit zugehört **). Die Meinung von *Heinr.*, dass Ones. von seinem Herrn zu P. *gesandt* gewesen, und zwar in Kirchengeschäften, von P. aber *zu lange aufgehalten* sei, — hat den ganzen Brief gegen sich, und muss namentlich V. 13. u. 18. zu den wunderlichsten Deutungen greifen.

Das Gepräge der *Aechtheit* trägt der Brief so unmittelbar und lebendig, dass die Zweifel *Baur's* (Paulus p. 475 ff.) als kaum ernstlich gemeinte Marotte seiner Kritik erscheinen würden, wenn sie nicht mit der Annahme in Consequenz ständen, dass wir überhaupt keine Briefe des Ap. aus seiner Gefangenschaft haben sollen. *Baur* stellt den Inhalt des Briefs in Parallele mit dem der Clementinischen Homilieen, und findet in ihm den „Embryo einer christlichen Dichtung", durch welchen die Idee zum Bewusstsein gebracht werden sollte, dass man, was man in der Welt zeitlich verliert, im Christenthum auf ewig wieder gewinnt (nach V. 15.). Mit gleicher subjectiver Willkür setzt *Baur*, dass, falls das Schreiben wirklich paulinisch sei, das wirklich Geschehene unter den Gesichtspunkt jener bestimmten Idee gestellt, und deren Hervorhebung der eigentliche Zweck und Inhalt sei. *Aeusserlich* bezeugt ist die Aechtheit, da er bei der Kürze und dem individuellen Inhalt zu Anführungen wenig Stoff gab, um so hinreichender durch den *Canon Murator.*, *Marcion* (s. Tertull. c. Marc. 5, 42. Epiph. Haer. 42, 9.), *Tertull.*, *Orig.*, *Euseb.*, *Hieron.* u. s. w., wenngleich die Stellen des *Ignat.* ad Eph. 2. ad Magnes. 12. ad Polyc. 6. eine Be-

*) Vrgl. *Luther's* Vorrede: „Diese Epistel zeiget ein meisterlich lieblich Exempel christlicher Liebe u. s. w." *Ewald*: „Nirgends kann die Empfindung und Wärme zarter Freundschaft mit dem höhern Gefühle eines überlegenen Geistes, ja Lehrers und Apostels schöner verschmelzen, als in diesem so kurzen und doch so überaus reichen Schreiben."

**) oft die Briefe des *Plinius* 9, 21. u. 24. verglichen;" aber sinnreicher noch, feiner angelegt und tief inniger ist der „Quid festivius etiam dici poterat vel ab ipso Tullio in argumento?" *Erasm.*

zugnahme auf V. 20. nicht erweisen. Gleichwohl hatte schon *Hieron.* gegen Solche zu kämpfen, welche aus dem nicht dogmatischen Inhalt schliessen wollten: „aut epistolam non esse Pauli —, aut etiam si Pauli sit, nihil habere, quod aedificare nos possit."

Ort und *Zeit* ist wie bei den Briefen an die Epheser u. Kolosser, so wie dem (verloren gegangenen) an die Laodiceer, welcher jedoch in dem unsrigen nicht zu finden ist, s. z. Kol. 4, 16. Ob P. uns. Brief *vor* dem an die Koloss. geschrieben habe (*Otto*) oder umgekehrt, beruht auf sich.

V. 2. Statt ἀδελφῇ haben *Elz.*, *Scholz*, *Tisch.*: ἀγαπητῇ. Aber jenes, welches auch *Griesb.* u. *Reiche* billigen, ist durch A. D.* E.* F. G. Sin. u. einigen Minusk. Verss. Hesych. Hieron. bezeugt, und ward leicht durch das nach V. 1. beigeschriebene ἀγαπ. (Verss. Ambrosiast. u. Pelag. haben ἀδελφῇ ἀγαπ.) verdrängt. — V. 5. πρός) *Lachm.*: εἰς, nach A. C. D.* E. 17. 137. Aenderung, durch πίστιν veranlasst. — V. 6. Statt ἡμῖν hat *Elz.* ὑμῖν, gegen A. C. D. E. K. L. Minusk. Verss. u. Väter. Letzteres ist von mechanischen Schreibern abzuleiten, welche, als im Briefeingange, den Philemon und seine Umgebung (V. 3.) im Auge hatten. Das vorherige τοῦ hat *Lachm.* nach zu schwachen Gegenzeugen (A. C. 17.) getilgt, wie leicht ward es nach der Endsylbe von ἀγαθοῦ übergangen! — V. 7. Statt χαράν haben *Elz.*, *Tisch.* χαριν, gegen entscheidende Zeugen; es kam durch Beziehung auf εὐχαριστῶ V. 4. in den Text. Vrgl. *Reiche*. — ἔχομεν) *Lachm.*: ἔσχον, was auch *Griesb.* empfahl, nach A. C. F. G. Sin. Minusk. Verss. Vätern. Aber D.* E. Clar. Germ. Hier. haben ἔσχομεν. Letzteres halte ich für ursprünglich. Man stiess sich theils an dem *Plur.* und änderte: ἔσχον, theils am *Aor.* und änderte: ἔχομεν. Die Stellung *hinter* πολλ. ist entschieden bezeugt (*Lachm.*). — V. 10. Vor ἐγέννησα hatte *Lachm.* ed. min. ἐγώ, nach A. Minusk. Syr. p. Slav. ms. Chrys. Richtig; der contextmässige Nachdruck des ἐ,ώ ward übersehen; und leichter ging es auf Veranlassung des folgenden ΕΓΓ unter, als dass es durch Doppelschreibung von ΕΓ eingekommen wäre. — Nach δεσμ. haben *Elz.*, *Scholz*: μου, gegen entscheidende Zeugen. — V. 11. Nach ἀνέπεμψα ist mit *Lachm.* auf überwiegende Zeugen (A. C. D* E. Sin.* 57.) σοι aufzunehmen, dessen Auslassung aus dem folgenden σύ zu erklären ist. — V. 12. σὺ δέ) fehlt bei A. C. Sin.* 17. *Lachm.*, welcher, wie auch *Tisch.*, auch προσλαβοῦ nach σπλάγχνα getilgt hat. Diess προσλαβοῦ fehlt bei A. F. G. Sin.* 17., während es einige Minusk. gleich nach σὺ δέ, Arm. Boern. Theodoret. aber hinter αὐτόν

setzen. Es ist, obwohl wieder von *Reiche* vertheidiget, als Ergänzung aus V. 17. zu betrachten; das fehlende Verbum aber zog zur Nachhülfe der Structur die Auslassung von σὺ δέ nach sich, so dass man αὐτὸν als von ἀνέπεμψα regiert betrachtete (vrgl. *Lachm.*: ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν, τουτέστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα). — V. 13. Die Stellung von μοι *vor* διακ. (*Elz.* umgekehrt) ist entschieden bezeugt. — V. 18. Die Form ἐλλόγα ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. C. D.* (ἐνλ.) F. G. Sin. 17. 31. aufzunehmen; ἐλλόγει wurde aus der bekannten Stelle Rom. 5, 13. eingebracht. — V. 20. Statt Χριστῷ hat *Elz.* κυρίῳ. Wiederholung aus dem Vorherigen, gegen überwiegende Zeugen. — V. 21. ὑπὲρ ὅ) *Lachm.*: ὑπερ ἃ, nach A. C. Sin. Minusk. Copt. Nicht zu entscheiden. — V. 23. Statt ἀσπάζεται hat *Elz.* ἀσπάζονται, welches entscheidende Zeugen gegen sich hat. Besserung.

Inhalt: Nach Zuschrift und Segenswunsch V. 1—3. folgt eine rühmliche Bezeugung der christlichen Verfassung des Philemon (V. 4—7.), dann der eigentliche Gegenstand des Briefs, die Fürbitte für Onesimus (V. 8—21.), und endlich Herbergsbestellung in der Hoffnung frei zu werden (V. 22.), Grüsse und Schlusswunsch, V. 23—25.

V. 1. Δέσμιος Χ. Ἰ.) d. i. *welchen Christus in Fesseln gelegt hat.* S. z. Eph. 3, 1. *Diese* Selbstbezeichnung (nicht ἀπόστολος u. dergl.) an der Spitze des Briefs ist dem vertraulichen Tone und der herzgewinnenden Absichtlichkeit entsprechend. — κ. Τιμόθ.) S. z. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. — συνεργῷ) Die näheren geschichtlichen Verhältnisse, auf welche sich dieses Prädicat gründet, sind uns unbekannt; doch vrgl. V. 2.: τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησ., und vielleicht war er ein Gemeindeältester. — ἡμῶν) nämlich des P. u. Timoth. Es gehört zu ἀγαπ. und συνεργῷ. Obgleich übrigens der Brief nach Absicht und Inhalt ein *Privat*schreiben ist, so ist doch die Hinzunahme des Timoth., wie auch die Zuschrift an Mehrere (V. 2.), zweckmässig auf desto grössere Sicherheit des Erfolgs berechnet. Treffend *Chrys.*: συμπαραλαμβάνει καὶ ἕτερο μεθ' ἑαυτοῦ ὥστε κἀκεῖνον ὑπὸ πολλῶν ἀξιούμενον μᾶλλον εἶξαι καὶ δοῦναι τὴν χάριν.

V. 2. Dass die *Appia* des Philemon *Gattin* gewesen (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.* u. V.), ist zwar nicht nachzuweisen, aber um so wahrscheinlicher, je näher die Fürbitte für den Sclaven den *Hausstand* anging, wobei auch die *Hausfrau* in Betracht kam. Zur *Form* des Namens mit πφ statt ππ (Act. 28, 15.) vrgl. Ἀπφιανός b. *Mionnet*

Description de médailles III. 179. IV. 65. 67. und die Formen *ἀσχος* und *ἀσχά*. S. auch *Lobeck* Paral. p. 33. – *τῇ ἀδελφῇ*) im Sinne der *christlichen* Geschwisterschaft wie *ἀδελφός* V. 1. Auch *Archippus* (s. z. Kol. 4, 17.) muss als zum *Familienkreise* des Philemon gehörig betrachtet werden. Ob er aber grade *Sohn* desselben gewesen (*Michael., Eichhorn., Rosenm., Olsh.*), steht dahin. *Chrys.* u. *Theophyl.* halten ihn für *Freund* des Hauses, *Theodoret.* für des Hauses *Lehrer*. *τῷ συστρατ. ἡμ.*) wie Phil. 2, 25. Näher zu ermitteln ist das Verhältniss nicht. Er *kann Diakonus* gewesen sein (nach *Ambros.* u. *Hieron.* war er sogar *Bischof*), muss aber für das Evangel. Kampf u. Ungemach bestanden haben. Vrgl. auch 2. Tim. 2, 3. – *καὶ τ. κατ' οἶκ. σ. ἐκκλ.* nicht von der *Familie* des Philem. zu verstehen (*Chrys., Theodoret., Theophyl.*: *πάντας τοὺς ἐν τῇ αὐλῇ πιστοὺς λέγει, συμπαραλαμβάνει καὶ δούλους*, vrgl. *Storr*), sondern von der in seinem Hause zusammenkommenden Abtheilung der Kolossischen Christenheit. S. z. Kol. 4, 15. Weislich, zu desto mehrerer Sicherung des Erfolgs, zieht P., obgleich er übrigens V. 4–24. nur zum *Philemon* redet, nicht blos die Appia und den Archippus, sondern auch die Hausgemeinde des Philem. in's Interesse, zu welcher natürlich zunächst verwandte und befreundete Familien gehören mochten. Weiter aber geht er nicht, nicht über die Gränzen des *Hauses*, da sich die Sache als *Haus*-Angelegenheit nicht eignete, der *Gesammtgemeinde* vorgelegt zu werden. Letzterer aber hat er seinen Schützling, ohne jedoch dessen besonderes Verhältniss zu berühren, gleichzeitig Kol. 4, 9. empfohlen. Richtiger *Tact* des Apostels.

V. 4 f. Vrgl. Rom. 1, 8. 1. Kor. 1, 4. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. al. – *πάντοτε*) gehört nicht zu *μνείαν* etc. (*Chrys., Theophyl., Luther., Calvin., Beza, Estius* u. V.), sondern zu *εὐχαριστῶ* etc. (vrgl. z. Kol. 1, 3.) als dem *Hauptmomente*, zu dessen Vollständigkeit und Nachdruck es dient. Die Participialbestimmung *μνείαν* etc. giebt an, *wobei* P. sich immer zu Danksagung gegen Gott bewogen sehe, nämlich wenn er des Philemon Erwähnung thue in seinen Gebeten; und das folgende *ἀκούων* etc. ist ebenfalls begleitende Bestimmung zu *εὐχαριστῶ* etc., aussagend, *wodurch* er zu solchem Danksagen sich veranlasst finde, nämlich weil er höre u. s. w. Nicht die *Fürbitte* wird durch *ἀκούων* motivirt (*de Wette, Koch*), weil sonst die logisch nothwendige Aussage, *wofür* P. Gott *danksage*, gänzlich fehlen würde, dagegen das Erwähnen des Philem. im Gebete einer Motivirung nicht bedarf, und auch ohne

das ἀκούειν etc. geschehen sein würde. Auch spricht ja P. mit μνείαν etc. nicht das *Fürbitten* aus, sondern überhaupt die *Gebetserwähnung*, die ein viel weiterer Begriff ist. — ἀκούων) fortwährend, durch Onesimus besonders. Anders ἀκούσαντες Kol. 1, 4. τὴν ἀγάπην) der ständige Begriff der *christlichen Bruderliebe*, wie Kol. 3, 14. — κ. τὴν πίστιν) wird durch das folgende ἣν ἔχεις — ἁγίους näher bestimmt, und ist daher nicht speciell vom *Glauben*, im *dogmatischen* Sinne, zu nehmen, wozu εἰς πάντας τοὺς ἁγίους nicht passen würde, sondern: *die Treue*, vrgl. Gal. 5, 22. Rom. 3, 3. 1. Thess. 1, 8. Matth. 23, 23. Tit. 2, 10., oft bei d. LXX., Apokr. und Classikern. So *Michael.* u. *Hagenbach* (*Flatt* schwankend), zuletzt auch *Winer* p. 365. ed. 6. Aber *gewöhnlich* (s. schon *Theodoret.* u. bes. *Grot.*), nimmt man einen *Chiasmus* an, so dass πρὸς τ. κύρ. Ἰ. auf τ. πίστιν, aber εἰς π. τ. ἁγίους auf τὴν ἀγάπ. zu beziehen sei (*de Wette*, *Wilke* Rhetor. p. 372., *Demme*, *Koch*, *Wiesing.*, *Ewald*). Dagegen entscheidet ἣν ἔχεις, wodurch πρὸς τ. κύριον — ἁγίους ganz an τὴν πίστιν geknüpft wird; mit τὴν ἀγάπην hat ἣν ἔχεις, gar nichts zu thun; jenes hat vielmehr seine eigene Subjectsbestimmung durch σου, welches wiederum mit τὴν πίστιν in keiner Verbindung steht. Vrgl. Kol. 1, 4. Der gewöhnliche Einwand gegen die Fassung *Treue*, dass nämlich neben ἀγάπη für πίστις der *dogmatische* Begriff sollenn sei, schlägt nicht durch, da die ἀγάπη voran steht (vrgl. auch Gal. 5, 22.); die sollene Verbindung von Glaube und Liebe hat den Glauben voran (nach innerem genetischen Verhältnisse, Gal. 5, 6.), wie 1. Kor. 13, 13. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4. 1. Thess. 1, 3. 3, 6. 1. Tim. 1, 14. 2. Tim. 1, 13. al.; daher sich bei D. E. Minusk. Verss. Ambrosiast. auch hier die Umstellung τ. πίστιν κ. τ. ἀγάπην findet. Der Wechsel von πρός und εἰς kann nicht auffallen, da P. präpositionelle Abwechselung liebt (s. z. Rom. 3, 20. Gal. 2, 16. Eph. 1, 7.), wie sie auch Classikern sehr geläufig ist, ohne dass ein verschiedenes Verhältniss ausgedrückt werden soll (s. *Kühner* II. p. 319.). Grundlos gesucht daher *Storr*: εἰς sei *in usum* (und καί *idque.*). Zu πρός vrgl. 1. Thess. 1, 8. 4. Makk. 15, 21. 16, 22. Dem. 656. 19. Lucian. Tox. 41. Zu beachten aber ist, dass der ständige Begriff: *Glaube an Christum* niemals durch πρός bezeichnet wird, was ebenfalls gegen die gewöhnliche Fassung spricht.

V. 6. Ὅπως etc.) kann nicht, wie man *gewöhnlich* will (auch *Winer*, *de Wette*, *Demme* u. *Koch*) den Zweck der *Fürbitte* V. 4. einführen, da μνείαν σου ποιούμ. etc.

nur eine begleitende Bestimmung war, und ἀκούων etc. schon wieder auf εὐχαριστῶ etc. zurückführte (s. z. V. 5.), sondern es schliesst sich (so richtig *Grot., Bengel, Wiesing., Ewald*) an V. 5. an, die *Tendenz von* ἣν ἔχεις etc. angebend. Falsch *Estius, Heinr., Flatt* u. M.: ὅπως sei *ita ut.* — ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου) Zur richtigen Fassung beachte 1) dass κοινωνία bei P., wie meist auch bei Classikern, wenn es nicht mit Genit. des *Pronom. personale* steht (Phil 1. 5.), immer so gebraucht ist, dass der damit verbundene Genit. dasjenige bezeichnet, *womit* die Gemeinschaft oder *woran* die Theilhabung statt findet (1. Kor. 1, 9. 10, 16. 2. Kor. 8, 4. 13, 13. Phil. 2, 1. 3, 10. Eph. 3, 9. Elz.), mithin der Genit. nicht subjecti, sondern *objecti* ist; 2) dass κοινωνία nicht *communicatio*, sondern *communio* heisst. Hiernach fällt von selbst 1) die seit *Chrys.* u. *Theophyl.* herkömmliche Erklärung: fides tua, quam communem nobiscum habes." *Bengel*, vrgl. *Luther*, wobei der Genit. subjectiv genommen wird, wie auch von *Wiesing.*: deine *Glaubensgemeinschaft mit allen Heiligen*, und von *Ewald*: „*dass du an Christus nicht blos für dich selbst glaubst.*" Es fallen aber auch 2) alle Fassungen, welche den Begriff von κοινωνία in *communicatio* umsetzen, wie die von *Beza* (vrgl. *Castal., Corn. a Lap., Estius, Hammond, Heinr.*): „communicationem autem fidei vocat *officia benignitatis in sanctos* promanantia ex fide efficaci." Aehnlich auch *Calvin*: „fidei communicationem appellat, *quum intus non latet otiosa, sed per veros effectus se profert ad homines*"; ihm folgt im Wesentlichen *de Wette* (u. *Koch*): „die Gemeinschaft deines Glaubens (Genit. subj.) *sowohl in Liebeserweisung gegen Einzelne als in Beförderung des Evang.*, welches letztere Moment nicht aus συνεργ. V. 1. hieher gezogen werden kann und fremdartig ist (vrgl. V. 7.). Als richtige Deutung bleibt nach Obigem nur übrig: *die Gemeinschaft mit deiner Treue*, d. i. *der Verkehr, in welchem die Heiligen* (V. 5.) *mit dir stehend, mit deiner Christentreue gemeinschaftliche Sache machen.* Ein so treuer Christ wie Philemon zieht andere Heilige an sich, dass sie im Streben und Leben das Gemeinschaftsband mit seiner Christentreue knüpfen. — ἐνεργὴς γένηται etc.) Diese Gemeinschaft mit seiner Treue soll nicht auf müssiger Sympathie beruhen, sondern Philemon will, sie soll *wirksam werden**), werkkräftig sich äussern, und zwar *vermöge Erkenntniss jedes christlichen Heilsgutes***),

*) Die Uebersetzung der Vulg. *evidens* beruht auf der Lesart ἐναργής; so Codd. Lat. b. Hieron. Pelag (Clar. Germ.: *manifesta*).

**) Solche Güter sind Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Friede, Freu-

welche Erkenntniss sich eben in solcher christlich frommen Gemeinschaft immer völliger und lebendiger aufschliesst, und welche die triebkräftige Vermittelung aller christlichen Wirksamkeit sein muss (Joh. 1, 17 f. Kol. 2, 2. 3. 10.). Und das *Ziel* dieser Wirksamkeit? *Für Christum* soll sie geschehen (εἰς Χ. Ἰ., welches weder mit *Calvin, Estius* u. M. zu τοῦ ἐν ἡμῖν, noch gar mit *Grot.* zu πίστεως, sondern zu ἐνεργ. γένηται zu ziehen ist, wobei es einzig Bedeutsamkeit hat); Christi Jesu Wille und Werk soll ihre Zweckbeziehung sein. Sonach wäre die ganze St. etwa zu umschreiben: „*Und bei dieser deiner Christentreue hast du den Zweck im Auge, dass, wer in den Gemeinschaftsverkehr mit derselben eintritt, diese Gemeinschaft durch Erkenntniss jedes Christengutes thatkräftig werden lasse für Christum Jesum und sein Werk.*“ Eine in das tiefe christliche Selbstbewusstsein des Philemon eingreifende Vorbereitung der beabsichtigten Fürbitte für Onesimus, welchen ja eben P. in jene κοινωνία τῆς πίστεως seines Freundes einzuführen im Begriffe stand! Wegen der vielfach *anderen* Erklärungen von ἐνεργὴς γένηται etc. ist zu merken, dass, da das Subject der κοινωνία nicht Philemon, sondern Andere sind, diese, nämlich die κοινωνοὶ τῆς πίστεώς σου, auch das Subject der ἐπίγνωσις sein müssen, wodurch alle Auslegungen, nach welchen Philemon dieses Subject sein soll, abgewiesen werden, man mag nun παντὸς ἀγαθοῦ im sittlichen Sinne, von guten Werken (daher der Zusatz ἔργου bei F. G. Minusk. Vulg. Boern. Pel.) u. dergl. nehmen, oder von den christlichen Heilsgütern. Abzuweisen daher *Oecum.*: διὰ τοῦ ἐπιγνῶναί σε καὶ πράττειν πᾶν ἀγαθόν, wobei das *Thun* eigenmächtig zugetragen wird, wie auch *Theophyl.* thut, nach welchem ἐπιγνώσκειν gleich ἀγαπᾶν καὶ μεταχειρίζεσθαι sein soll (im Wesentlichen so auch *Anselm.* u. M. auch *de Wette*, welcher das sittliche Handeln als gleichen Schritt mit der sittlichen Erkenntniss haltend einmischt, und τὸ ἐν ἡμῖν fasst: das Gute, welches dem *Principe und Geiste* nach in uns Christen ist; ihm folgen *Demme* und *Koch*). Abzuweisen auch *Flatt* (so im Wesentlichen auch *Osiand., Calov., Bengel, Zachar., Rosenm.* u. M.): „dein Glaube äussert sich wirksam durch Liebe vermittelst (*Rosenm.*: „*una cum* cognitione,“ vrgl. *Wetst.*) einer dankbaren Erkenntniss aller der Wohlthaten“ u. s. w. Richtig zwar haben *Erasm., Castal., Beza, Calvin,*

digkeit im heil. Geiste u. s. w. In frommer Gemeinschaft werden sie nach ihrem Wesen und Werth immer völliger, lebendiger, erfahrungsreicher erkannt.

Grot., Pricaeus, Estius, Corn. a. Lap. u. M. die *ἐπίγνωσις* nicht auf Philemon als erkennendes Subject bezogen, irrig aber vom *Bekanntwerden* (*Grot.*: „*παθητικῶς* sumitur habetque innotescendi significationem") gefasst, wie z. B. *Erasm.* Paraphr.: „adeo ut nullum sit officium Christianae caritatis, in quo non sis et notus et probatus"; *Beza*: ut hac ratione omnes agnoscant et experiantur, quam divites sitis in Christo" etc.; *Estius*: „adeo ut illa tua in sanctos beneficentia — — omnibus evidens et manifesta fiat." Willkürlich falsch und einlegend endlich *Heinr.*: *ἐν ἐπιγν.* stehe für *εἰς ἐπίγνωσιν*, und diess gehe auf die *Gegner* des Christenthums: „ut cognoscere queant adversarii nostri, quantum boni nobis Christianis religione nostra sit ingenitum." — *ἀγαθοῦ*) Vrgl. Luk. 1, 53. 12, 18. 19. Hebr. 9, 11. 10, 1. Sir. 12, 1. 14, 25. al. *Theodoret.* schon hat diese Fassung von *ἀγαθοῦ* in der übrigens sehr vagen Sinnangabe des Satzes: *τελείαν σοι δοῦναι τὴν κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν.* — *τοῦ ἐν ἡμῖν*) geht auf die *Christen überhaupt*, dieselben als Gesammtheit betrachtet. In der *Christenheit* sind die Güter.

V. 7. Nicht Begründung der *Fürbitte* (*de Wette* u. M., s. dagegen z. V. 6.), sondern subjective (die objective lag in V. 5 f.) Grundangabe des *Danksagens* V. 4. Treffend schon *Hieron.*: „plenius intelligat et edoceat, quare dixerit: gratias ago" etc. — *χαράν*) nachdrücklich voran. Der *Aor. ἔσχομεν* (s. d. krit. Anm.) bezieht sich auf die Zeitpunkte, in welchen das *ἀκούειν* V. 5. bisher statt gefunden hat; der *Plur.* schliesst den Timoth. mit ein, was übrigens ausser V. 1. 2. u. 7. nicht weiter geschieht. — *πολλήν*) gilt beiden Substantiven (*Kühner* II. p. 57.). — *παράκλησιν*) denn P. ist *δέσμιος* V. 1. 9. — *ὅτι τὰ σπλ.* etc.) Nähererklärung zu *ἐπὶ τ. ἀγ. σου: weil* nämlich *die Herzen* (vrgl. V. 20., auch 2. Kor. 6, 12. 7, 15. Phil. 1, 8. al.) *der Heiligen erquickt sind durch dich.* Näherer Nachweis der bezüglichen Liebeswirksamkeit fehlt; ganz willkürlich aber war es, *τ. ἁγ.* speciell auf die *armen* Christen zu beziehen (*Grot., Rosenm.* u. M.). Zu *ἀναπέπαυται* vrgl. 1. Kor. 16, 18. 2. Kor. 7, 13. Matth. 11, 28., oft bei Classikern. Verfehlt *Heinr.*: *τὰ σπλ. τ. ἁγ.* heisse: *die von mir geliebtesten Christen* (vrgl. auch *Flatt*). — *ἀδελφέ*) nicht emphatisch („Bruder in Wahrheit", *de Wette*, dem *Koch* folgt. vrgl. *Erasm.* Paraphr.), sondern liebevoll, gerührt. Vrgl. Gal. 6, 18.

V. 8. *Διό*) motivirt das folgende *διὰ τ. ἀγαπ. μᾶλλον παρακαλῶ*: *Deshalb* (weil ich so viel Freude und Trost von

dir habe), wenngleich es mir keineswegs an grosser Freimüthigkeit (1. Tim. 3, 13. 2. Kor. 3, 12. Phil. 1, 20.) gebricht, dir zu befehlen, was sich geziemt, *will ich um der Liebe willen vielmehr ermahnen*, statt des Befehls die Ermahnung eintreten lassen. *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* (vrgl. auch *Theodoret.*). *Erasm.*, *Michael.*, *Zachar.* u. M. ziehen *διό* zu der Participial-Aussage. Unpsychologisch; was P. V. 7. gesagt hat, stimmte nicht zum Gebieten, sondern zur Bitte. — *ἐν Χριστῷ*) Nicht ausser, sondern *in Christo*, als dem Elemente seines innern Lebens, ist die viele Zuversicht, welche P. hat. Diese seine Gemeinschaft mit Christo ist aber nicht blos die allgemeine christliche, sondern die *apostolische*. — *τὸ ἀνῆκον*) *das Gehörige; Suidas*: *τὸ πρέπον*, nicht so bei den Griechen, LXX. u. Apokr. Vrgl. Eph. 5, 4. Kol. 3. 18. So lässt P. das, was er vom Philem. erlangen will, gleich als *Pflicht* desselben fühlen. — *διὰ τὴν ἀγάπην*) wird theils von der Liebe *Philemon's* (*Calvin* u. M., *Corn. a Lap.*: „ut scilicet solitam tuam caritatem in servum tuum poenitentem ostendas"), theils von der Liebe *des Ap. zum Philemon* (*Estius* u. M.), theils *ἣν κἀγὼ ἔχω πρός σε, καὶ σὺ πρὸς ἐμέ* (*Theophyl.* vrgl. *Oecum.* u. M., *Grot.*: „per necessitatem amicitiae nostrae„) verstanden. Aber alle diese Beschränkungen sind willkürlich; es ist allgemein zu fassen: *der Liebe wegen*, um dem Einflusse derselben (welcher auch über dich erfahrungsmässig so gross ist) nicht Eintrag zu thun, sondern ihm gewähren zu lassen. Es ist die christliche Bruderliebe in abstracto, als *Potenz* gedacht. 1. Kor. 13.

V. 9 f. Vor *τοιοῦτος* ist ein Punkt zu setzen; die Participial-Aussage aber *τοιοῦτος ὤν* fasst die Eigenschaft zusammen, welche V. 8. durch *πολλὴν — μᾶλλον παρακαλῶ* ausgesagt war. *ὡς Παῦλος — Χριστοῦ* endlich unterstützt das *παρακαλῶ σε* etc. V. 10. von Seiten der Persönlichkeit des Ap. dermaassen, dass dem Philemon die Gewährung *als Sache der Pietät* erscheinen musste. Demnach: *Da ich so beschaffen bin* *), da es sich mit meiner Gesinnungs- und Verfahrungsweise solchergestalt verhält, dass ich nämlich, statt dir zu befehlen, vielmehr um der Liebe willen auf's *παρακαλεῖν* mich lege, *ermahne ich dich als der alte Paulus* u. s. w. Man beachte, dass diese unterstützenden Momente *ὡς Παῦλος* etc. mit dem ganzen Nachdrucke der Inständigkeit dem *παρακαλῶ vorangestellt* sind, da in ihnen der *Fort-*

*) Falsch bezog *Vulg.* *ὤν* auf *Philem.*: „cum *sis* talis", was *Corn. a Lap.* unglücklich vertheidiget.

schritt der Darstellung, nämlich das zu dem *παραχαλῶ*, welches schon vorher gesagt war, *Hinzutretende* liegt. *Gewöhnlich* nimmt man *τοιοῦτος präparativ* so dass *ὡς Παῦλος* etc. die *Näherer*klärung davon sei, wobei man theils (wie *Luther, Calvin* u. M. auch *Flatt, de Wette, Wiesing., Ewald*) nur zwei Momente findet, *ὡς Π. πρεσβύτης* zusammenfassend, theils (seit *Chrys.* so die Meisten) drei Momente, *Παῦλος — πρεσβύτης — δέσμιος*. S. z. B. *Estius:* „talis, nimirum Paulus, Christi apostolus, idemque senex, quem parum alioqui deceat rogare; habent haec singula pondus suum ad movendum Philemonis animum: dignitas et aetas et — — vinctum esse Jesu Christi." Verschieden hat man dabei die *pragmatische Bedeutsamkeit* des Einzelnen*) bestimmt, im Ganzen die *motivirende* Absicht anerkennend. Nach *de Wette* (vrgl. *Wetst.*) soll *τοιοῦτος ὤν* etc. dem Participialgliede von V. 8. parallel sein, wornach also das Particip. durch *obwohl* aufzulösen wäre. Allein die ganze Fassung, welche *τοιοῦτος* präparativ nimmt („mit *τοιοῦτ.* wird der ganze Charakter unbestimmt angedeutet: mit dem die Beschaffenheit heraushebenden *ὡς, als,* werden die besonderen Merkmale angegeben", *de Wette*), ist abzuweisen. Es muss nothwendig *zurück*weisend sein, das V. 8. *πολλὴν — παραχαλῶ* Gesagte qualitativ zusammenfassend; denn wenn *τοιοῦτος* nicht schon bestimmt *ist* (wie diess hier durch Beziehung auf V. 8. der Fall ist), so kann es zwar entweder durch ein unmittelbar folgendes Adjectiv oder durch ein folgendes *οἷος* (Plat. Conv. p. 199. D. Dem. 41. 3.) oder *ὅς* (Xen. An. 4. 4, 2. Hebr. 8, 1.) oder *ὥστε* mit Infin. (Plat. Conv. p. 175. D. al.) bestimmt werden, aber nie durch *ὡς*, was weder wirklich geschieht (die gewöhnlich citirte Stelle aus Andocid. b. *Wetst.* hat *de Wette* richtig als hieher nicht gehörig bezeichnet **)), noch logisch

*) S z. B. *Erasm.* Paraphr.: „Quid enim neges roganti? primum *Paulo*: cum Paulum dico non paulum rerum tibi significo; deinde *seni*: nonnihil tribui solet et aetati; — — nunc etiam *vincto*: in precibus nonnihil ponderis habet et calamitas obtestantis; postremo vincto *Jesu Christi*: sic vincto favere debent, qui profitentur Christi doctrinam." Aehnlich *Grot.* u. M., während nach *Heinr.* durch Παῦλος die *Dankbarkeit*, durch *πρεσβ.* die gegen das Alter natürliche *Willfährigkeit*, und durch *δέσμιος* Ἰ. Χ. das *Mitleid* erregt werden soll.

**) Sie lautet: *ὁ δὲ πάντων δεινότατόν ἐστι,, τοιοῦτος ὢν ὡς εὔνους τῷ δήμῳ τοὺς λόγους ποιεῖται.* Hier gehört, grade wie an u. St. *ὡς εὔνους nicht* zu *τοιοῦτος ὤν*, sondern zum Folgenden, und *τοιοῦτ. ὤν* fasst vorher Gesagtes zusammen.

geschehen *kann*, da *ὡς*, *als*, die Bestimmtheit von *τοιοῦτος* bereits *voraussetzt*. Diese nähere Bestimmtheit aber ist nicht in die blose *Vorstellung* oder *Anschauung* des Schreibenden zu verweisen (*Wiesing.*: „ich in meinen Umständen", wornach dann *ὡς* eine weitere erläuternde Bestimmung einführen soll), sondern aus dem, was P. vorher *gesagt* hat, zu entnehmen, weil es sich daraus ganz einfach und passend ergiebt *). Vrgl. zu *τοιοῦτος ὤν*, welches immer auch bei Classikern, wo nicht ein entsprechendes *οἷος*, *ὅς* oder *ὥστε* folgt, die vorher näher bezeichnete Eigenschaft (Gesinnung, Verhalten u. s. w.) zusammenfasst, Plato Pol. 6. p. 493. C. Xen. Anab. 3, 1, 30. Hell. 4, 1, 38. Cyrop. 1, 5, 8. Lucian. Cont. 20. u. v. a. Zu merken ist noch 1) dass die richtige Erklärung von *τοιοῦτος ὤν* etc. von selbst die Nothwendigkeit ergiebt, diese Worte zum *folgenden παρακαλῶ* zu verbinden (*Flatt. Lachm.*, welcher aber *ὡς Παῦλος* parenthesirt, *de Wette*, *Wiesing.*, *Ewald*), nicht zum vorherigen (so früherhin *gewöhnlich*), wobei man das zweite *παρακαλῶ* wiederaufnehmend fasst, ein *οὖν* (*Theophyl.*), *inquam* u. dergl. hinzudenkend (s. *Castal.*, *Beza*, *Hagenb.* u. V., weshalb *Heinr.* sogar *δέ* (satt *σε* V. 10.) *conjicirte*. 2) Bei der Ungewissheit des Geburtsjahrs des Ap., bei der Dehnbarkeit des Begriffs von *πρεσβύτης*, so wie bei dem traulichen Tone des Briefs, ist „der *alte* Paulus" weder durch Conjectur (*Benson*: *πρεσβευτής*) zu entfernen, noch umzudeuten, wie *Schrader* thut: „der ich noch der Alte bin"; *Koch*: der *Senior*, wie sich P. als Gemeindestifter nenne; vrgl. *Calvin*: „nomen *senis* non aetatem, sed *officium* hic significat." Bei der Steinigung des Stephanus, also etwa 26—27 Jahre früher, war P. noch Jüngling (Act. 7, 51.); er mochte also jetzt nahezu ein Fünfziger sein. *δέσμιος Ἰ. Χ.*) wie V. 1. *τέκνον*) zärtlich liebevolle Bezeichnung des von ihm Bekehrten (vrgl. 1. Kor. 4, 14 f. Gal. 4, 19. 1. Petr. 5, 13.), wobei durch das vorangestellte *ἐμοῦ* und durch *ἐγώ* (s. d. krit. Anm.) die Vorstellung des *eigenen* Kindes lebhafter hervortritt, und *ἐν τοῖς δεσμοῖς***)

*) was *Wiesing.* mit Unrecht in Abrede nimmt, als ob P. das V. 8. bezeichnete Verfahren nur *für diessmal* eingeschlagen hätte. Es war ja überhaupt seine Art und Weise, lieber zu erbitten und zu ermahnen, als zu befehlen.

**) Dass der Ausdruck: *in den Fesseln* nur auf Rom, nicht auf Cäsarea passe, schliesst *Wieseler* p. 420. unrichtig aus Act. 24, 23. S. z. d. St. Unrichtig war es auch, wenn man wegen *πρεσβύτης* den Brief in die vermeintliche *zweite* Römische Gefangenschaft setzte (*Calov.*).

die Empfehlung noch beweglicher und inständiger macht. — *Ὀνήσιμον*) Accus. nach bekannter Attraction, s. *Winer* p. 148. *Buttm.* p. 68. Daher nicht mit der Emphase: „quem mihi genui Utilem“ *(Er. Schmid)*.

V. 11. Sinnige Anspielung auf den Wortsinn des (auch bei Griechen gangbaren) Namens *Ὀνήσιμος*, *nützlich*, was gleichwohl *Chrys.* und seine Nachfolger nicht bemerklich machen, *Damm* aber als des Ap. unwürdig leugnet. Gut *Erasm.*: „quondam — parum suo nomini respondens, — — nunc in diversum mutatus.“ Vrgl. *Beza*. Der Einwand von *Estius*, dass P. sich mit Worten eines andern Stammes (nicht von *ὀνίνημι*) ausdrücke, setzt einen grade dem P. nicht beizumessenden Mechanismus voraus. Ueberdiess gab es zwar die Ausdrücke *ἀνονήσιμος* und *εὐονήσιμος* nicht, wohl aber hätte er, um den Stamm beizubehalten, *ἀνόνητος* und *ὀνητός (Suid.)* oder *ὀνήτωρ (Pind.)* oder *ὀνησιφόρος (Plut., Lucian.)* sagen können. Eine Anspielung auch auf den *Christen*namen aber (wie bei Vätern *Χρισταγός* mit *χρηστός* in Beziehung gesetzt wird, *Justin.* Apol. 4.; s. dagegen *Tertull.* ad nation. 1, 3. Apol. 3.) wird von *Corn. a Lap.* u. A. (so auch *Koch*) um so willkürlicher angenommen, als die Ausdrücke bereits im Namen *Onesimus* ihre Veranlassung und überdiess durch *σοί* und *ἐμοί* eine individuell bestimmte Beziehung haben. *ἄχρηστον*) *unnütz*, nur hier im N. T. (vrgl. aber *δοῦλος ἀχρεῖος* Matth. 25, 30. Luk. 17, 10.). Plat. Lys. p. 204. B.: *φαῦλος καὶ ἄχρηστος*. Eine Bestimmung, *worin* die *Nichtsnutzigkeit* des Ones. in seinem Dienste *bestanden* (gewöhnliche Ansicht seit *Chrys.*: er habe seinen Herrn *bestohlen*), erhellt nicht näher als es V. 18 f. andeutet. — *νυνὶ δὲ — εὔχρηστον*) Vrgl. 2. Tim. 2, 21. 4, 11. Plat. Pol. 3. p. 411. B.: *χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου ἐποίησεν*. Weder bei *σοί* noch bei *ἐμοί* ist an den Nutzen des äussern Dienstes, welchen der Bekehrte treuer und eifriger als der Unbekehrte leiste (vrgl. *Flatt* u. *Wiesing.*), zu denken, sondern an den höhern, durch die *christliche* Verfassung des Ones. eingetretenen Nutzen, welcher für *Philem.* darin bestand, dass ihm der Sclave nun mit der empfangenen christlichen Begabung in Beziehung auf das ewige Heil förderlich war durch die Gemeinschaft des Glaubens und Geistes, für *Paulus* aber darin, dass ihm die Bekehrung des Ones. ein Erfolg seines Berufs war, ein *καρπὸς ἔργου* (Phil. 1, 22.), ein *καύχημα εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμε* (Phil. 2, 16.). Welche gewichtige und gewinnende Fürsprache mit dem *καὶ ἐμοί* eingelegt war, fühlt sich von selbst. Mit

diesem *καὶ ἐμοὶ* ist aber auch die höhere sinnigere Beziehung von *εὔχρηστον* im Unterschiede von der äusserlichen Beziehung des *ἄχρηστον* nahe genug gelegt. — *ἀνέπεμψα*) *remisi*, Luk. 23, 11.

V. 12. *Τοντέστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*) *das heisst mein Herz*, womit Ones. *als Gegenstand der innigsten Liebe* bezeichnet wird. S. *Oecum.*, *Theophyl.* u. V. Den Nachdruck hat *ἐμὰ* im Gegensatz von *αὐτόν*. Nach *Anderen* wäre der Gedanke: *ἐμός ἐστιν υἱὸς, ἐκ τῶν ἐμῶν γεγέννηται σπλάγχνων*, *Theodoret.* (vrgl. auch *Chrys.*); so auch *Beza*, *Corn. a Lap.*, *Heinr.* u. M. nach *Syr.* S. Beispiele b. *Pricaeus* u. *Wetst.* Allein so würde nur das schon V. 10. so sinnig ausgedrückte Verhältniss wiederholt, und zwar in einer Form, welche jener *geistlichen* Vaterschaft nicht einmal entsprechend wäre. Auch braucht P. *σπλάγχνα* ständig für den Sitz des *Liebesaffectes* (2. Kor. 6, 12. 7, 15. Phil. 1, 8. 2, 1. Kol. 3, 12. Philem. 7. 20. vrgl. auch Luk. 1, 78. 1. Joh. 3, 17.), und so auch hier, wo die mit zärtlicher Liebe (die nach V. 10. allerdings als väterliche empfunden ist, vrgl. Sap. 10, 5. 4. Makk. 16, 20. 26.) ganz zugethan ist, von dem Liebenden als *sein Herz selbst* (weil sie dessen Empfindungen und Neigungen erfüllt) bezeichnet wird, — ein Gefühls-Ausdruck, welchen alle Sprachen haben. Vrgl. z. B. das Plautinische: *meum corculum* (Cas. 4, 4, 14.), *meum cor* (Poen. 1, 2, 154.), u. s. *Ewald* Gesch. Isr. III. p. 513. Bei der Unächtheit von *προσλαβοῦ* (s. d. krit. Anm.) *fehlt* das Verbum, so dass die Rede *anakoluthisch* ist; unwillkürlich wird P. durch den Relativsatz und das, was er im lebhaften Zufluss der Gedanken weiter daranknüpft (V. 13 ff.), abgehalten das bei *σὺ δὲ αὐτόν* gedachte regierende Verbum noch zu setzen, bis er endlich, V. 17. einen neuen Satz anhebend, dasselbe in anderer, selbstständiger Verbindung beibringt, den mit *σὺ δὲ αὖτ.* angefangenen Satz offen lassend. Vrgl. z. Rom. 5, 12 ff. S. überh. *Winer* p. 501 f. *Wilke* Rhetor. p. 217 f. Auch bei Classikern ist solche anakoluthische Abgebrochenheit durch den Einfluss von Zwischengedanken nicht selten, zumal in erregter oder gerührter Rede, z. B. Plat. Symp. p. 218. A. *Bremi* ad Lys. p. 442 f. 222., welcher richtig bemerkt: „Hoc anacoluthiae genus inter scriptores sacros nulli frequentius excidit quam Paulo ap., epistolas suas dictanti."

V. 13 f. *Ἐγώ*) ich meines Theils. — *ἐβουλόμην*) ich war *des Willens*. Vrgl. *ἠθέλησα* V. 14., und beachte nicht blos die *Begriffs*-Verschiedenheit (*βούλομαι*: erwogene

Selbstbestimmung, s. z. Matth. 1, 19), sondern auch den Unterschied der *Tempora*. P. hat andauernd die erwogene Entschliessung gehegt (Imperf. *ἐβουλ.*), den Ones., statt ihn dem Philem. zurückzusenden, bei sich selbst zu behalten; da hat sich aber bei ihm die Willensmeinung eingestellt (historischer Aor. *ἠθέλησα*) u. s. w. So bezeichnet *ἠθέλ.* was beim Statt haben des *ἐβουλ. eingetreten* ist. — *ὑπέρ σου*) *für dich*, d. i. *in gratiam tuam*, damit nicht du selbst mir zu dienen brauchtest. Sonach ist *ὑπέρ* auch hier nicht, wie an keiner Stelle des N. T., gradezu gleich *ἀντί* gesetzt, obgleich der Vorstellung *in gratiam* das *Sach*verhältniss der Vertretung zu Grunde liegt; denn der Dienst vom *Sclaven* wäre von P. als Leistung des *Herrn* genommen worden, welchem der Sclave *gehört*. Diese Betrachtungs- und Darstellungsweise des Ap. hat nichts Unzartes, sondern lässt die vertrauensvolle Voraussetzung durchblicken, dass Philemon selbst, wenn es P. gewünscht hätte, ihn im Gefängniss bedient haben würde. Dessen sei aber Phil. durch des Sclaven Dienst, der ihm auf diese Weise *zu Gute gekommen*, überhoben worden. *Schweizer* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 430. erklärt ebenfalls richtig: *dir zum Besten*, nimmt diess aber in dem Sinne: „so dass es ein dir geleisteter Dienst wäre, dir angerechnet, *so dass ich dir verpflichtet wäre*." Allein diess hätte nur dann die darin gefundene Feinheit und Zartheit, wenn der Gedanke: „damit er, um mich dir zu verpflichten, mir diene," die Absicht des *Onesimus* enthielte, wenn also P. etwa geschrieben hätte: *ὃς ἐβούλετο πρὸς ἐμαυτὸν μένειν, ἵνα* etc., was aber wiederum eine dem Sclaven unzuständige Selbstbestimmung ausgesagt hätte. Nein, wie er geschrieben hat, liegt in *ὑπὲρ σοῦ* fein und zart der nämliche Gedanke, welchen er nach Phil. 2, 30. hätte aussprechen können durch *ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ σοῦ ὑστέρημα*, vrgl. 1. Kor. 16, 17. Diese Feinheit, mit welcher P. sein *ἐβουλόμην* etc. zu rechtfertigen weiss (er hätte ja sonst gar kein Recht an einem fremden Leibeigenen gehabt) verkennt *Heinr.* mit seiner unfeinen Fassung: „ut esset servus meus, *quum proprie sit servus tuus*"! — *διακονῇ*) directe Darstellung durch Conjunct., „ita quidem, ut praeteriti temporis cogitatio tanquam praesens efferatur," *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 2. — *ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγ.*) in den Banden, in welche mich das Evangel. gebracht hat. *Winer* p. 170. Dieser Ausdruck hat seinen pragmatischen Grund in der Voraussetznng, welche dem ganzen Ausspruche zu Grunde liegt: *ὀφείλεις μοι διακονίαν ὡς μαθητὴς διδασκάλῳ*

καὶ διδασκάλῳ τὰ θεῖα κηρύττοντι, *Theodoret.* — χωρὶς δὲ τ. σῆς γνώμης) d. i. *da ich aber deine eigene Meinung nicht hatte*, so wollte ich nichts thun, nämlich zur Ausführung jenes ἐβουλόμην etc., — *denn das Gute, welches von dir kommt, soll nicht wie gezwungen, sondern freiwillig sein*; hätte ich aber den Ones. zu meiner Bedienung ohne deine desfallsige zustimmende Willensmeinung zurückbehalten, so wäre in diesem gegebenen Fall das Gute, welches ich von dir durch Benutzung deines Sclaven gehabt hätte, nicht freiwillig, durch eigene Selbstbestimmung erzeigt, sondern wie gezwungen gewesen. „Non enim potuisset refragari Philemon", *Beng.* *). Diess sind contextmässig die Gedanken P. beim folgenden ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην etc., wobei also τὸ ἀγαθόν σου *allgemein* zu fassen ist: *das Gute von Dir*, d. i. *der Vortheil und Genuss, der von Dir gezogen wird*, die von Dir kommende *Wohlthat*, womit nicht die Benutzung des Ones. in concreto, sondern in abstracto die *Kategorie* gemeint wird, unter welche bei der beabsichtigten Anwendung jenes concrete ἀγαθόν mit fällt. Die Beschränkung auf den gegebenen Fall ist wegen ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον unthunlich, da ja P. gar nicht beabsichtigte, die Bewilligung des Philemon zu bewirken und den Ones. zu behalten. Diess gegen die *gewöhnliche* Fassung: „τὸ ἀγαθόν i. e. beneficium tuum hocce, quo afficior a te, *si hunc mihi servum concedis*," *Heinr.* Ganz Verfehltes hat *Flatt;* aber verfehlt ist es auch, mit *de Wette* (dem *Koch* folgt) nach *Estius* (welcher es als wahrscheinlich bezeichnet) unter τὸ ἀγαθ. σου die *Freilassung***) des Sclaven zu verstehen, von welcher auch V. 16. keine Rede ist, und auf welche so versteckt und räthselhaft anzutragen, für P. kein Grund vorhanden gewesen wäre, wenn er es überhaupt gewollt hätte (aber s. z. 1. Kor. 7, 21.). S. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 412., welcher jedoch unter τὸ ἀγαθόν σου die verzeihende und freundliche *Aufnahme des Ones.* versteht, was dem Contexte zuwiderläuft, in welchem das πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν der durchschlagende Beziehungspunkt ist. — ὡς κατὰ ἀνάγκ.) nachdrücklich vorangestellt; ὡς aber drückt aus: „*so dass es als gezwungen erscheint.*" Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 360. Zu κατὰ ἀνάγκ., *zwangs-*

*) Senec. de benef. 2, 4.: „Si vis scire an velim, effice ut possim nolle." Treffend *Luther* in seiner Weise: ein gezwungener Wille sei nicht *voluntas*, sondern *noluntas*.

**) Die geschehene Freilassung schloss man daraus, dass Onesim. *Bischof* geworden sei. Sie kann auch geschehen sein, ist aber *hier* nicht gemeint.

weise (im passiven Sinne), *nothgedrungen*, vrgl. Thuc. 6, 10, 1. Polyb. 3, 67, 5. 2. Makk. 15, 2.; zum Gegensatze vrgl. 1. Petr. 5, 2.: *μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως*, Thuc. 8, 27.: *καθ' ἑκουσίαν ἢ πάνυ γε ἀνάγκῃ.*

V. 15. P. *rechtfertigt* (γάρ), dass er seinen frühern Plan, den Ones. bei sich zu behalten, aufgegeben habe (V. 14.); die kurze Trennung desselben von seinem Herrn habe nämlich vielleicht die Bestimmung gehabt u. s. w. Dieser Bestimmung würde ja durch die Ausführung jenes Plans entgegengehandelt worden sein. — τάχα) *leichtlich, vielleicht*. Rom. 5, 7. So auch bei Classikern, doch häufiger mit ἄν verbunden. Treffend *Chrys.*: *καλῶς τὸ τάχα, ἵνα εἴξῃ ὁ δεσπότης· ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ αὐθαδείας γεγονεν ἡ φυγὴ καὶ διεστραμμένης διανοίας, καὶ οὐκ ἀπὸ προαιρέσεως, λέγει τάχα.* Eine kategorische Behauptung würde, obgleich zum Ausdruck eines festen Vertrauens geeignet, doch für das Verhältniss des gekränkten Gebieters zum entwichenen Sclaven mehr vorgreifend als zart und schonend gewesen sein. — ἐχωρίσθη) *eingriffen* und τὴν φυγὴν χωρισμὸν καλεῖ, ἵνα μὴ τῷ ὀνόματι τῆς φυγῆς παροξύνῃ τὸν δεσπότην, *Theophyl.* — πρὸς ὥραν) Vrgl. 2. Kor. 7, 8. Gal. 2, 5. 1. Thess. 2, 17. Diese relative Zeitangabe lässt es ganz unbestimmt, *wie lange* der kurze Aufenthalt des Ones. bei P. gedauert. — ἵνα) göttliche Bestimmung dabei. Schon *Chrys.* und *Hieron.* verweisen auf Gen. 45, 5. — αἰώνιον) nicht Adverb., welches *αἰωνίως* ist, sondern Accus., so dass der Adverbialbegriff prädicativisch ausgedrückt ist. *Winer* p. 412. Treffend *Erasm.*: „ipsum jam non temporarium ministrum, sed perpetuo tecum victurum." Der Begriff selbst aber ist nicht als das unbestimmte *perpetuo* (*Calvin, Grot.* u. V.) oder bestimmter *per omnem tuam vitam* (*Drusius, Heinr., Flatt, Demme* u. M.) zu fassen, wobei *Beza* u. *Michael.* auf die Gesetzbestimmungen von den *perpetuis mancipiis* (Ex. 21, 6. Deut. 15, 17.) verweisen, sondern wie es dem neutest. Gebrauche des Worts von der Zukunft und der paulinischen Lehre von der nahenden Reichserrichtung einzig angemessen ist: *ewig*, den *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων* umfassend, und die baldige Parusie, welche noch bei Lebzeiten beider Theile eintreten werde, voraussetzend, nicht aber die allgemeine Idee zur Grundlage habend, dass die christlich brüderliche Verbindung in die Ewigkeit reiche (*Erasm., Estius, de Wette* u. M.). — ἀπέχῃς) Vrgl. Phil. 4, 18. Matth. 6, 2. Das *Compos. (hinweghabest)* bezeichnet den völligen abgeschlossenen Besitz.

V. 16. Verändertes Verhältniss, in welchem künftig

Ones. zu ihm stehen werde. — *οὐκέτι ὡς δοῦλον*) darin liegt nicht die *Freilassung*, sondern während das äussere Verhältniss des Sclaventhums an sich unverändert bleibt, ist das *ethische* Verhältniss ein *anderes*, ein *höheres* (*ὑπὲρ δοῦλον*), ein *brüderliches Liebesverhältniss* (*ἀδελφ. ἀγαπ.*) geworden. Das Christenthum schafft die Rang- und Standesverschiedenheiten nicht ab, gleicht sie aber sittlich aus (vrgl. z. *ἰσότητα* Kol. 4, 1. 1. Tim. 6, 2). Falsch *Grot.*, *Storr*, *Flatt* u. M.: bei *οὐκέτι* sei *μόνον* zu ergänzen, wovon schon das *ὡς* hätte abhalten sollen. Diesem *ὡς* ist das folgende *ὑπέρ* correlat: nicht mehr *wie* einen Sclaven, sondern in *höherer* Weise denn als Sclaven; *ἀδελφὸν ἀγαπ.*, *als geliebten Bruder*, ist dann Epexegese von *ὑπὲρ δοῦλον*. Letzteres aber ist gedacht: *so dass er über einen δοῦλος hinaus ist*, mehr ist als ein Solcher. Vrgl. Plat. Pol. 6. p. 488. A. Legg. 8. p. 839. D.: *οὐκ ἔστιν ὑπὲρ ἄνθρωπον*, 2. Makk. 9, 8. — *μάλιστα ἐμοὶ* etc.) gehört zu *ἀγαπ.*; *μάλιστα* hat seine Beziehung in dem Verhältnisse des Ones. zu *anderen Christen*, *mit denen er bis jetzt in Verbindung gekommen war;* unter diesen war es *Paulus*, dem er *am meisten* lieb und theuer war. — *πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί*) da er dein Eigenthum ist und mit dir nicht in blos vorübergehende Verbindung tritt, wie er mit mir in solcher gestanden, s. V. 15. — *καὶ ἐν σαρκὶ κ. ἐν κυρ.*) giebt die beiden *Bereiche* an, *in welchen* ihm Onesimus noch weit mehr ein geliebter Bruder sein werde als dem Ap., nämlich: *im Fleische*, d. h. in der Sphäre des natürlich Menschlichen, des äusserlichen blos menschlichen Verhältnisses, *und im Herrn*, d. i. in der höhern christlichen Lebenssphäre. *ἐν σαρκί* hat Philemon den Bruder zum Sclaven, *ἐν κυρίῳ* hat er den Sclaven zum Bruder; wie sehr muss er ihn in beiden Beziehungen zum *geliebten* Bruder haben! Die Vorstellung: *ἐν ταῖς κοσμικαῖς ὑπηρεσίαις Oecum.*, *Theophyl.*, vrgl. *Theodoret.* u. V.) liegt mit in dem, was *ἐν σαρκί* umfasst, erschöpft es aber nicht. So willkürlich wie unzart *Grot.*: als *Leibeigener*. Die Gegensätze sind in ihrer ganzen Weite zu belassen. Unter der irrigen Voraussetzung der Freilassung (s. z. V. 15.) denkt *de Wette* an das *Familien-Verhältniss*, in welches der Freigelassene tritt.

V. 17. *Οὖν*) *wiederaufnehmend;* s. z. V. 12., wo die jetzt erst nach den Digressionen V. 13—16. ausgesprochene Bitte schon ausgesprochen werden sollte. — Der Nachdruck, und zwar in motivirender Bestimmung, liegt auf *κοινωνόν:* wenn du mich zum *Genossen* hast, wenn du nicht ausser *Gemeinschaft* mit mir stehest, — wornach also der

Abschlag der Bitte als Beweis des Gegentheils erscheinen würde. Der *Begriff* der κοινωνία ist nicht enger zu begränzen als es die Idee der *christlichen* Gemeinschaft (also des übereinstimmenden Glaubens, Liebens, Hoffens, Gesinntseins, Wirkens u. s. w.) mit sich bringt, während *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* u. M. nur die Gemeinsamkeit des φρονεῖν und des Strebens hervorheben, *Andere* aber, wie *Estius*, *Rosenm.*, *Heinr.*, *Flatt* u. M. κοινων. *Freund* erklären, und *Beza* u. *Bengel* auf die Gemeinschaft des *Eigenthums* beziehen: „Si mecum habere te putas communia bona, ut inter socios esse soleat" *(Beza)*; vrgl. *Grot.* — ὡς: als wenn du *mich* aufnähmst, als wenn *ich* jetzt zu dir käme; denn s. V. 12. *Theophyl.*: τίνα οὐκ ἂν κατεδυσώπησε: τίς γὰρ οὐκ ἂν ἐθέλησε Παῦλον προσδέξασθαι; *Erasm.*: „recipias oportet velut *alterum me*".

V. 18. Hierbei soll aber das Vergehen nicht im Wege stehen, durch welches dir Onesimus verhaftet ist. — εἰ) schonende Bezeichnung in hypothetischer Form; attische Urbanität, s. *Herbst* ad Xen. Mem. 1, 5, 1. *Bornem.* ad Conviv. 4, 3. *Winer* p. 398. — τι ἠδίκησέ σε) Vrgl. Kol. 3, 25. Gal. 4, 12. Act. 25, 10. Worin das dem Philem. vom Ones. zugefügte und von Letzterem zweifellos dem Ap. gestandene Unrecht thatsächlich bestanden habe, deutet das Folgende an. — ἢ ὀφείλει) *oder* — um dieses ἠδίκησε näher zu bezeichnen — *schuldig ist.* Diess geht auf eine *Geldschuld* (s. V. 19.). Sonach hatte der Sclave wohl der Dieberei oder des Unterschleifs sich schuldig gemacht, was P. hier euphemistisch zu bezeichnen weiss. — τοῦτο) das τι, was er ἠδίκησέ σε ἢ ὀφείλει; daher nicht mit *Grot.*, *Flatt* u. M. diese beiden Verba von *verschiedenen* Vergehen (ersteres gehe auf Diebstahl beim Entweichen, letzteres auf Cassenrest) zu erklären sind. — ἐμοὶ ἐλλόγα) *mir bringe es in Rechnung*; „me debitorem habe", *Beng.* Freundschaftliche Bonhommie, welche V. 19. scherzhaft wird (μετὰ χάριτος τῆς πνευματικῆς, *Chrys.*). Ueber die Form ἐλλογάω ist nicht mit *Fritzsche* ad Rom. 5, 13., wo A. ἐλλογᾶτο und Sin. in marg. ἐλλογᾶται hat, abzuurtheilen („nulla est"; vrgl. *Matth.*: „stultum est"), da auch ἐλλογέω nur Rom. l. l. u. in *Boeckh* Inscr. I. p. 850. sicher aufbehalten ist. Zwar heisst λογάω Luc. Lexiph. 15. *gern reden wollen*; doch ist diese einzige Stelle, wo das Simplex aufbehalten ist, nicht hinreichend, um den Gebrauch des Wortes im Sinne des *Rechnens* zu *leugnen.*

V. 19. Eigenhändige Schuld-Verschreibung. Ob P. den *ganzen* Brief (gewöhnliche Ansicht, s. schon *Hieron.*,

Chrys. u. *Theodoret.*) eigenhändig geschrieben hat, oder nur *von jetzt an*, beruht auf sich. Im letzteren Falle ist der Scherz um so hervortretender. — *ἵνα μὴ λέγω σοι* etc.) Vrgl. 2. Kor. 2, 5. u. das Lat. *ne dicam*; „est *σχῆμα παρασιωπήσεως* sive reticentiae, cum dicimus omittere nos velle, quod maxime dicimus", *Grot.* *ἵνα* bezeichnet die Absicht, welche P. bei *ἔγραψα — ἀποτίσω* hat; er will, so stellt er die Sache dar, mit dieser seiner Schuldverschreibung vermeiden, den Philemon daran zu erinnern, dass er dem Ap. noch weit mehr schuldig sei. Ohne genügenden Grund zieht *Wiesing.* hart und contort *ἵνα* ungeachtet des dazwischenstehenden Satzes zu *τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα*, und nimmt dann *σοί* (sc. *ἐλλόγα*) für sich: „das rechne *mir* auf, um nicht zu sagen: *dir*." — Das zu *λέγω* hinzugesetzte *σοί* entspricht dem zutraulichen Ton des Briefs. Ungern möchte P. dem Freunde seine Schuld vorhalten. — *καὶ σεαυτόν*) *auch dich selbst*, *δι' ἐμοῦ γάρ, φησί, τῆς σωτηρίας ἀπήλαυσας· καὶ ἐντεῦθεν δῆλον, ὡς τῆς ἀποστολικῆς ἠξιώθη διδασκαλίας ὁ Θιλήμων*, *Theodoret.* Durch seine Bekehrung hatte er dem Ap. sein *Ich*, nämlich als Subject der *ζωὴ αἰώνιος*, zu danken. Dieselbe Anschauung Luk. 9, 25. S. z. d. St. — *προσοφείλεις*) *insuper debes*, Herod. 6, 59. Dem. 650. 23. Thuc. 7, 48, 6. Xen. Cyrop. 3, 2, 16. Oec. 20, 1. Polyb. 5, 88. 4. 8. 8, 25, 4. Die Vorstellung ist nämlich: „*um dir nicht zu sagen, dass du* (weil ich dich nämlich zum Christen gemacht habe) *mir nicht blos das, was ich dir so eben bezahlen zu wollen erklärt habe, schuldig bist, sondern auch* (*καί*) *dich selbst noch dazu.*" Bei Beachtung der Correlation von *καί* und *προς* würde man das Compos. nicht vernachlässiget haben (*Vulg.*, *Luther*, *Flatt* u. M.).

V. 20. *Ja, Bruder, Ich möchte von dir Vortheil haben im Herrn.* — *ναί*) nicht *bittend* (*Grot.* u. V.), sondern *bestätigend* (vrgl. z. Matth. 15, 27.), wie immer: *fürwahr, gewiss.* Es bestätigt aber nicht das vorherige *κ. σεαυτ. μοι προσοφείλεις* (*de Wette* nach *Elsner*), wogegen das nachdrücklich vorangestellte *ἐγώ* ist (*σοῦ ἐγὼ ὀναίμ.* müsste es logischer Weise heissen), sondern *die ganze Form* der den Ones. betreffenden Bitte (V. 12–19.), nach welcher P. die Sache desselben zu der *seinigen* gemacht hat. *Er, er selbst* möchte in der Gewährung dieser Bitte für Ones. seines Freundes Philemon geniessen; *ihn selbst* (nicht etwa blos den Ones.) soll Philem. durch diese Gewährung glücklich machen. — *ὀναίμην*) Ueber das von Homer an (Od. *τ*, 68. *β*, 33.) sehr gangbare *ὀνίναμαί τινος*, *Nutzen haben von*

einer Sache, von etwas profitiren, vrgl. *Wetst.*; über die verschiedenen Verbalformen des Wortes: *Lobeck* ad Phryn. p. 12 f. Im N. T. ist es ἅπαξ λεγόμ., aber grade die Wahl des absonderlichen Wortes unterstützt die Annahme (so schon *Erasm.* u. d. Meisten), P. habe eine *Anspielung auf den Namen Onesimus* beabsichtigt. Es kommt hinzu, dass das nachdrückliche ἐγώ das Acumen sinnig hebt, was auch *Wiesing.* bemerkt, die Meisten aber übersehen (auch *de Wette*, welcher das Wortspiel nicht anerkennt). — ἐν κυρίῳ) giebt dem Begriffe des ὀναίμην die *christliche Bestimmtheit*. Eben so das folgende ἐν Χριστῷ. Beides nicht: *um — willen (Beza, Grot., Flatt* u. M.). Nicht weltlichen Vortheil wünscht sich P. von Philem., sondern solchen, dessen Genuss in Christo, als dem ethischen Elemente, vor sich geht. Vrgl. χαίρειν ἐν κυρίῳ u. dergl. - ἀνάπαυσον etc.) lass mich diess ἐγώ σου ὀναίμ. ἐ. κ. nicht vergeblich wünschen! *Erquicke* (durch verzeihende und liebevolle Aufnahme des Ones.) *mir das Herz*; τὰ σπλάγχνα Sitz des *Liebesaffectes*, der für Ones. *besorgten* Liebe, vrgl. V. 7.); nicht Ausdruck der Liebe zu *Philem.* (*Oecum., Theophyl.*), auch nicht Bezeichnung des *Onesimus* (V. 12.), wie *Hieron., Estius* u. M. auch *Storr, Heinr., Flatt, Schrader* wollen.

V. 21. Schluss des ganzen Bittvortrags, und zwar „wie zur letzten Vorsicht" *(Ewald)* mit dem Ausdrucke *des* Vertrauens, zu welchem ihn seine apostolische Würde (ὑπακοῇ), obwohl er sich nach V. 8. des Befehlens enthalten hat, berechtigte. Diess musste vollends jedes etwaige Bedenken bei Philem. beseitigen und die Wirkung des Briefs vollständig machen. Vrgl. schon *Chrys.* u. *Hieron.* — καὶ ὑπὲρ ὃ λέγω) *was*, d. h. *welche Gutthaten noch* ausser der erbetenen Wiederaufnahme, überlässt P. lediglich seinem Freunde, ohne jedoch grade auf die *Freilassung* des Ones. (*Stolz* u. M.) hindeuten zu wollen, vrgl. z. V. 13 f — λέγω) nämlich in dem, was ich geschrieben habe. Man beachte die verschiedenen Tempora. — καί) nicht blos das, was ich sage, sondern *auch*.

V. 22. Auch dieser Auftrag — welch eine wohlberechnete Unterstützung der Fürbitte für Onesimus! πολλὴ γὰρ ἡ χάρις καὶ ἡ τιμὴ Παύλου ἐνδημοῦντος, *Chrys.* — ἅμα δὲ καί) gleichzeitig mit der Erfüllung meiner Fürbitte für Ones. — ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν) P. hoffte damals baldige Befreiung; sein weiteres Ziel war Rom; den Weg dahin aber gedachte er durch Klein-Asien zu machen, wo er auch nach Kolossä kommen und bei Philemon als Gast Herberge (Act. 28, 23.) nehmen wollte. Vrgl. Einl. z. Kol.

ON THE SHELF
LIBRARY

§. 2. Man bemerke übrigens, dass ἅμα δὲ καί (was *de Wette* ganz willkürlich auf die Gleichzeitigkeit *der Bitte* bezieht; „zugleich aber auch *bitte ich dich*“ u. s. w.) einen so *nahen* Gebrauch der ξενία voraussetzt, wie es wohl mit der geringern Entfernung zwischen *Cäsarea* und Phrygien sich reimt, nicht aber mit der Weite von *Rom* nach Phrygien, zumal P. nach Phil. 1, 25 f. 2, 24., von Rom aus nach *Macedonien* gedachte; daher es ungeeignet und sonderbar von ihm gewesen wäre, wenn er von *Rom* aus schon eine Herberge in *Kolossä*, und zwar eine *unverzüglich* in Bereitschaft zu setzende, bestellt hätte. — ὑμῶν und ὑμῖν geht auf die V. 1. 2. Genannten. Zu χαρισθ., *geschenkt werden*, vrgl. Act. 3, 14. 27, 24.; zu διὰ τ. προσευχ. ὑμ. Phil. 1, 19. Die Hoffnung ging nicht in Erfüllung.

V. 23 f. Grüsse von den nämlichen Personen Kol. 4, 10—14. — ὁ συναιχμάλωτός μου) S. z. Kol. 4, 10. Hier hat es noch ausdrücklich die specifisch christliche Bestimmtheit. Vrgl. δέσμιος ἐν κυρίῳ Eph. 4, 1. — Der Kol. 4, 11. genannte *Jesus Justus* grüsst hier nicht mit. Der Grund hiervon beruht auf sich. Möglich, dass der Mann, als P. den kleinen Brief an Philemon schrieb, grade abwesend war. Nach *Wieseler* p. 417. war er nicht mit in der überwachten Wohnung des Ap. (in Rom).

V. 25. S. z. Gal. 6, 18.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

BS 2685 .M4 1862

Meyer, Heinrich August
Wilhelm, 1800-1873.

Kritisch exegetisches
Handbuch uber den Brief an

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
NEW YORK

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00013601